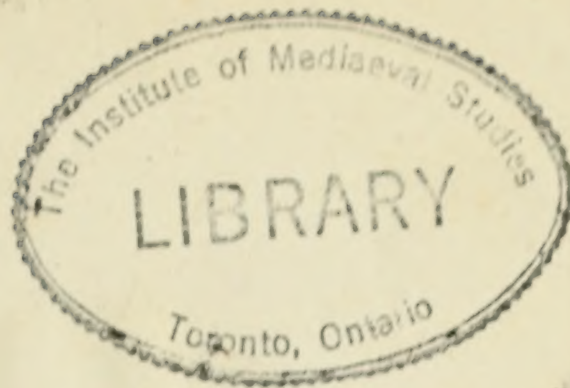




SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

TOMUS VI.

SANCTI

THOMAE

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

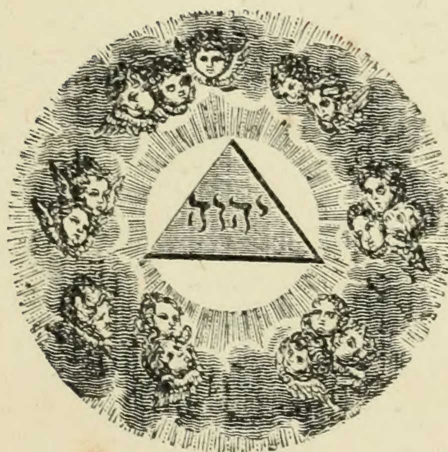
ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VI.



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLVI

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

COMMENTUM IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI

VOLUMEN PRIMUM

SANCTI
THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

COMMENTUM

IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI

ADJECTIS BREVIBUS ADNOTATIONIBUS

VOLUMEN PRIMUM

COMPLECTENS PRIMUM ET SECUNDUM LIBRUM



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLVI

INCLYTVM . DOMINICIANI . ORDINIS . DECVS

FRANCISCE . GAVDE

QVEM

INSIGNIA . IN . REM . CHRISTIANAM . PROMERITA

AD . SACRAE . PVRPVRAE . HONOREM

NVPERRIME . EVEXERE

OPVS . ANGELICI . SODALIS . TVI

CVIVS . INSISTENS . VESTIGIIS

TANTAM . IPSE . IN . THEOLOGICIS . DISCIPLINIS

DOCTRINAE . FAMAM . INDEPTVS . ES

NOVIS . EXCVSVM . FORMIS

PRONO . LVBENTIQVE . ANIMO . EXCIPIAS

ID . TIBI

PETRVS . FIACCADORIVS . SISTIT

MVNVSCVLVM . DE . ARTE . SVA

TYPOGRAPHUS LECTORI
S. D.

Duobus praecipuis Angelici Praeceptoris operibus, *Summa Theologica* et *Summa contra Gentiles* absolutis, tertium iis minime impar, si ratio habeatur juvenilis aetatis qua illud elucubratum fuisse perspectum est, alacri animo aggredimur. *Commentarium* loquimur *in* IV. *Libros sententiarum Petri Lombardi*, quod D. Thomas sub ipsum magisterii sui initium confecisse traditur. De hoc opere praeclara quae extant testimonia historicorum aliaque scitu digna enarrabit prologus qui Venetae editioni anni 1745 praefixus, curante doctissimo P. Joanne Maria de Rubeis, ut a nobis omittendus minime fuit, ita, coronidis loco, ad calcem hujus nostrae differendum, consultius duximus. Quam quidem Venetam editionem licet praecipue secuti fuerimus, attamen Romanam quoque jussu S. Pii V. P. M. editam prae

oculis habuimus, et, quoad P. Lombardi textum, etiam Parisiensem cl. J-P. Migne. Nonnunquam vitiosas lectiones ex criticae regulis emendavimus, ita tamen ut ne lectorem eae quoque laterent, quas expungendas judicavimus. Ubi magis anceps locus sese obtulit, etsi certe corruptus, novam lectionem in textum invehere non audentes, illam ad pedes pagellae sub dubio proposuimus. Ad haec voces aliquot ad sensum elucidandum necessarias, sicubi suspicari licuit, amanuensium vel typographorum oscitantia omissas, parenthesibus interseruimus. Hos itaque labores nostros, candide lector, ut aequo animo accipias, nosque datam fidem exsolvere festinantes juvare non desinas, enixe rogamus.

Parmae III. Idus Augusti MDCCCLVI.

SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
COMMENTUM
IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI

PROLOGUS S. THOMÆ

Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum. Eccli. 24. 40.

Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia*, 1 ad Corinth. 1, 24 et 30. Non autem hoc ita dictum est, quod solus Filius sit sapientia, cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo Filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus Filii plurimum convenire videntur. Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei Sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem: unde dicitur Sapient. 9, 17: *Sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam?* Haec autem manifestatio specialiter per Filium facta invenitur: ipse enim est Verbum Patris, secundum quod dicitur Joan. 1; unde sibi manifestatio dicentis Patris convenit et totius Trinitatis. Unde dicitur Matth. 11, 27: *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare:* et Joan. 1, 18*: Deum nemo vidit unquam, nisi Unigenitus qui est in sinu Patris.* Recte ergo dicitur ex persona Filii: *Ego sapientia effudi flumina.* Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis, qua Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo confusa erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium fide tenerent. Venit Filius Dei et inclusa flumina quodammodo effudit, nomen Trinitatis publicando, Matth. ult. 19: *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Unde Job 28, 2: *Profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem.* Et in hoc tangitur materia primi libri.

Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis; unde in Psalm. 103: *Omnia in sapientia fecisti.* Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: *Cum eo eram cuncta componens.* Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, inquantum est imago Dei invisibilis, ad cujus formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa;* et Joan. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt.* Recte ergo dicitur ex persona Filii: *Ego quasi trames aquae immensae defluo;* in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: *Dixit, et facta sunt.* Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum (sup. Genes. ad litteram lib. 1, cap. 2). Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum (2 Metaph., text. 4); unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur; quod notatur in hoc quod dicitur, *Immensae.* Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra

unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri.

Tertium, quod pertinet ad Dei sapientiam, est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur: unde dicitur Sapient. 9, 19: *Per sapientiam sanati sunt qui tibi placuerunt ab initio.* Haec autem reparatio specialiter per Filium facta est, inquantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt; unde Coloss. 1. 20: *Per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.* Recte ergo ex ipsius Filii persona dicitur: *Ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso.* Paradisus iste, gloria Dei Patris est, de qua exivit in vallem nostrae miseriae; non quod eam amitteret, sed quia occultavit: unde Joan. 16, 28: *Exivi a Patre et veni in mundum.* Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus. Dorix enim fluvius rapidissimus est; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium; unde Isaiae 59, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit.* Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, *Sicut ad aqueductus:* sicut enim aquaeductus ex uno fonte producuntur divisim ad fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam, secundum quod dicitur Ephes. 4, 11: *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.* Et in hoc tangitur materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum.

Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad Filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei Filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit; unde Hebr. 2, 10: *Decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat.* Unde recte dicitur: *Dixi: Rigabo hortum plantationum.* Ad consecutionem enim finis exigitur praeparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur; ita Christus etiam, ut nos in finem aeternae gloriae induceret, sacramentorum medicamenta praeparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur. Unde duo notantur in verbis praedictis; scilicet praeparatio, quae est per sacramenta, et inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur: *Rigabo hortum plantationum.* Hortus enim iste Ecclesia est, de qua Cant. 4, 12: *Hortus conclusus soror mea sponsa:* in quo sunt plantationes diversae, secundum diversos (1) sanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit. Iste hortus irrigatur a Christo sacramentorum rivis, qui ex ejus latere profluxerunt: unde in commendationem pulchritudinis Ecclesiae dicitur in Num. 24, 5: *Quam pulchra tabernacula tua, Jacob!* et post sequitur, 6: *Ut horti juxta fluvios irrigui.* Et ideo etiam ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensant, rigatores dicuntur, 1 Corinth. 3, 6: *Ego plantavi, Apollo rigavit.* Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod sequitur: *Et inebriabo partus mei fructum.* Partus ipsius Christi sunt fideles Ecclesiae, quos suo labore quasi mater parturivit: de quo partu Isa. ult., 9: *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus.* Fructus autem istius partus sunt sancti qui sunt in gloria: de quo fructu (2) Cant. 5, 1: *Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum.* Istos inebriat abundantissima sui fruitione; de qua fruitione et ebrietate Psalm. 35, 9: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae.* Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit: unde Isa. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.* Et in hoc tangitur materia quarti libri: in cujus prima parte agitur de sacramentis; in secunda de gloria resurrectionis. Et sic patet ex praedictis verbis intentio libri Sententiarum.

(1) *Al.* diversorum.
(2) *Al.* de quibus fruentibus.

PROLOGUS MAGISTRI SENTENTIARUM

Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere (Luc. 21), ardua scandere et opus ultra vires nostras agere praesumpsimus; (1) consummationis fiduciam, laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est (Luc. 10). Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris: desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei: quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum, Davidicae turris clypeis munire (Cant. 7) vel potius munitam ostendere, ut theologicarum inquisitionum abdita aperire, nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stylo nos servire flagitantium (1). Quas bigas in nobis agitat Christi caritas; quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium: quia, dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus; ut, cum omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen, dum aliud aliis aut videtur aut complacet, veritati vel non intellectae vel offendenti impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet: quam Deus hujus saeculi operatur in illis diffidentiae filiis (Ephes. 2, 2) qui non rationi voluntatem subjiciunt, nec doctrinae studium impendunt, sed his quae somniarunt sapientiae verba coaptare nituntur, non veri sed placiti rationem sectantes: quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis sed ad defensionem placentium incitat, non desiderantes doceri veritatem, (2) sed ab ea ad fabulas convertentes auditum (2, Tim. 4), quorum professio est magis placita quam docenda

(1) Simile quidpiam in Augustino, lib. 1 de Doctrina Christ. cap. 1, quoad priorem partem. et ex lib. 3 de Trin. in prooemio, quo ad posteriorem, non omnem tamen (*ex Edit. P. Nicolai*).

(1) Tale aliquid Augustinus lib. 3 de Trin. in procemio, ut indicatum est *(ex Edit. P. Nicolai).*

(2) *Nicolai,* sed ab ea potius avertentes, ad fabulas convertendum auditum *(ibid.).*

conquirere; nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare. Habent rationem sapientiae in superstitione: quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit vel in verbis pietas, quam amiserit conscientia: ipsamque simulatam pietatem omnium verborum mendacio impiam reddunt, falsae doctrinae institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant. Inter veri namque assertionem et placiti defensionem pertinax pugna est, dum se et veritas tenet et se erroris voluntas tuetur. Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare, ne virus nequitiae in alios effundere queant, et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libros distinctum: in quo majorum exempla doctrinamque reperies: in quo per dominicae fidei sinceram professionem vipereae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi, nec periculo impiae professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus (August. loc. cit.). Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis (inter quos etiam mihi) sit necessarius, brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas collecta, quod quaeritur, offert sine labore. In hoc autem tractatu non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quaestio; quae utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores. Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus.

Divisio Textus Prologi

Cum ejus expositione.

Huic operi Magister prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum; secundo docilem, ibi, *Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora oppilare . . . volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus;* tertio attentum, ibi, *Non ergo debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus.* Benevolum reddit assignando causas moventes ipsum ad compilationem hujus operis, ex quibus ostenditur affectus ipsius in Deum et proximum. Sunt autem tres causae moventes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in Ecclesia; secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii; tertia ex parte proximi, scilicet instantia precum sociorum. E contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidorum contradictio. Harum autem causarum moventium duae primae insinuant caritatem in Deum, tertia in proximum: unde dividitur in duas. In primo ponit causas moventes quae ostendunt caritatem in Deum; in secundo causam quae ostendit caritatem in proximum, ibi, *Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere.* Causis autem moventibus adjungit etiam retrahentes: unde primo ponit quasi quamdam controversiam causarum moventium et retrahentium; secundo victoriam, ibi, *Quam vincit zelus domus Dei.*

Cupientes. In hoc notatur primo causa movens, scilicet desiderium proficiendi. *Aliquid* sonat immodicitatem.

De penuria ac tenuitate nostra. Hic tangitur prima causa retrahens, scilicet defectus scientiae. Et dicitur penuria proprie defectus exterioris substantiae, unde transfertur ad defectum scientiae acquisitae. *Tenuitate*, quae proprie est defectus substantiae interioris, unde transfertur ad defectum ingenii. *Cum paupercula*, de qua Marc. 12 et Lucae 21. *Gazophylacium.* Gazophylacium repositorium dicitur divitiarum. Gazae enim persice, divitiae latine dicuntur, et φυλάσσω graece, latine servare: et quandoque sumitur pro arca in qua thesaurus reponitur, sicut 4 Reg. 12, 9: *Tulit Joiada Pontifex gazophylacium unum etc.*; quandoque pro loco in quo arca reponitur, sicut Joan. 8, 20: *Haec locutus est Jesus in gazophylacio.* Hic autem significat studium sacrae Scripturae, in quo sancti sua opera reposuerunt.

Ardua scandere. Hic ponitur secunda causa retrahens ex parte operis, et dicuntur ardua divina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensum: secundus in derelinquendo phantasias corporum; tertius in derelinquendo rationem naturalem. *Opus ultra vires.* Hic ostenditur altitudo materiae per comparationem ad nos.

Contra, Eccli. 3, 22: *Altiora te ne quaesieris.* — Respondeo. Verum est ex confidentia propriarum virium; sed ex confidentia divinii auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari.

Praesumpsimus. Contra, Eccli. 37, 3: *O praesumptio nequissima!* Ergo videtur quod peccaverit. — Respondeo. Expone *praesumpsimus*, idest prae aliis sumpsimus. Vel dic, quod esset praesumptio per comparationem ad vires humanas; sed per comparationem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur Philipp. ult. 13: *Omnia possum in eo qui me confortat*, non est praesumptio.

Consummationis fiduciam. Hic ponit secundam causam moventem ex parte Dei. *In Samaritano.* Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In Psal. 120, 4: *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Samaritanus enim interpretatur custos. *Semivivi*, hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus. *Duobus denariis*, duobus testamentis, quasi Regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. *Supererroganti*, idest superaddenti, sicut sancti patres suis studiis fecerunt.

Contra, Apocalyps. ult. 18: *Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas.* — Respondeo. Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium, vel diversum; et hoc est erroneum vel praesumptuosum: vel quod continetur implicite, exponendo; et hoc est laudabile.

Delectat. Hic colligit quatuor causas enumeratas.

Quam vincit. Hic ponit victoriam. *Zelus.* Zelus, secundum Dionysium (lib. de div. Nomin., cap. 4), est amor intensus, unde non patitur aliquid contrarium amato. *Domus Dei*, idest Ecclesiae. *Quo inardescentes*, scilicet dum non patimur Ecclesiam ab infidelibus impugnari. *Carnalium*, quantum ad illos qui inveniunt sibi errores, ut carnis curam faciant in desideriis, Rom. 13, sicut qui negant providentiam divinam de rebus humanis, et animae perpetuitatem, ut impune possint peccare. *Animalium*, quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur supra sensibilia, sed secundum rationes corporales volunt de divinis judicare. *Davidicae turris.* Hoc sumitur Cant. 4, 4: *Sicut turris David collum tuum*,

quae aedificata est cum propugnaculis: mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium. Per David significatur Christus: turris ejus est fides vel Ecclesia: clypei sunt rationes et auctoritates sanctorum. *Vel potius munitam ostendere:* quia ipse non invenit rationes, sed potius ab aliis inventas compilavit: et in hoc tangit unam utilitatem, scilicet exclusionem erroris. *Ac theologicarum inquisitionum abdita aperire.* Hic tangit aliam quantum ad manifestationem veritatis; et hoc in primis tribus Libris. *Nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus:* et hoc quantum ad quartum.

Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere. Hic ponit causam moventem, quae dicit caritatem in proximum: et primo ponit causam moventem; secundo retrahentem, ibi, *Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium.*

Lingua, ad praesentes, vel quantum ad communicationem doctrinae; *stylo*, propter absentes, vel ad perpetuandam memoriam.

Bigas, idest linguam et stylum, quibus quasi duabus rotis vehitur a magistro in discipulum, *agitat Christi caritas.* Hoc sumitur 2 Corinth. 5, 14: *Caritas Christi urget nos.*

Contra, Eccle. 9. 1: *Nemo scit, utrum amore an odio dignus sit.* Ergo etc. — Respondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infusus; et hunc nullus potest scire se habere certitudinaliter, nisi per revelationem; sed potest conjicere per aliqua signa probabilia. Alio modo dicitur caritas amor multum appretians amatum; et sic aliquis potest scire se habere caritatem. *Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium.* Hic ponit tertiam causam retrahentem, scilicet contradictionem invidorum: et circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per simile in aliis; secundo contradictionis causam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, *Quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus;* tertio contradicentium nequitiam, ibi, *Qui non rationi voluntatem subjiciunt.*

Calumniae, quae est occulta et particularis impugnatio; *contradictioni*, quae est aperta, et in toto, et universalis; *obnoxium*, quasi poenae vel noxae addictum.

Veri ratione perfectum; idest, perficiebat secundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, et tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt.

Complacet, quantum ad illos quorum voluntas inordinate post se trahit judicium rationis, ut verum judicetur illud quod placet. *Offendenti*, idest quod displicet.

Contra, 3 Esdrae, 4, 39: *Omnes benignantur in operibus ejus.* Ergo etc. — Respondeo. Veritas secundum se semper amatur; sed per accidens potest haberi odio, et hoc accidens est infinitum: quia causae per accidens, secundum Philosophum (2 Phys., text, 30, sive cap. 3) infinitae sunt.

Deus hujus saeculi. Sumitur 2 Corinth., 4, et exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo; vel de diabolo, cui saeculum obedit, qui operatur suggerendo. *Diffidentiae*, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum est ex ratione morbi, quamvis non ex potestate medici.

Qui non rationi voluntatem subjiciunt. Hic ostendit contradicentium nequitiam: et primo ex inordinata professione; secundo ex simulata religione, ibi, *Habent rationem sapientiae in superstitione;* tertio ex pertinaci contentione, ibi, *Qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant.*

Ostendit autem primo ex duobus eos esse inordinatos, scilicet quia voluntas non sequitur rationem, sed e converso; quod tangit ubi dicit: *Qui non rationi voluntatem subjiciunt:* et quia rationem suam non subjciunt sacrae doctrinae; quod notatur ibi, *Nec doctrinae studium impendunt.*

Somniarunt, quasi phantasiando, sicut homo in somniis. *Sed ad fabulas convertentes auditum.* Sumitur de 2 Timoth. 4. Fabula enim composita est ex miris, secundum Philosophum (lib. Poet., c. 4, et 1 Metaph., lect. 3), et isti semper volunt nova audire. *Professio*, idest studium. *Docenda*, idest digna doceri. *Rationem*, idest argumentum ad ostendendum sapientiam. *In superstitione*, superflua religione exterius simulata. *Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax.* Sumitur 1 Timoth. 4, 1: « *Discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium* ». *Omnium verborum.*

Contra, Beda: *Nulla falsa est doctrina, quae non aliqua vera intermisceat* (Ex Aug. lib. 2 quaest. Evang. cap. 40).

Respondeo, illa vera quae dicunt, quamvis in se vera sint, tamen quantum ad usum eorum falsa sunt, quia falso utuntur eis.

Pruriginem, idest inordinatum desiderium nova audiendi, sicut pruritus concitatur ex calore inordinato. Sumitur ex 2 Tim. 4, 3: *Erit tempus, cum . . . ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. Dogmate*, propter hoc quod ratio voluntatem sequitur. *Contentioni*, quae, secundum Ambrosium ad Rom. (1) « *est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris* ». *Veritas.* 3 Esdr. 4, 38: *Veritas manet, et invalescit in aeternum.*

Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare . . . volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus. Hic reddit auditorem docilem, praelibando causas operis: et primo ponit causam finalem quantum ad duas utilitates, scilicet destructionem erroris; unde dicit: *Odibilem ecclesiam*: Psalm. 25, 5: « *Odivi ecclesiam malignantium* »: *ne virus*, idest ne venenum, *in alios effundere queant:* et manifestationem veritatis: unde dicit: *Lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes.* Sumitur de Luc. 8, 16: « *Nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio* ». *In candelabro*, idest in aperto. Secundo tangit causam efficientem, scilicet principalem, *Deo praestante*: instrumentalem, *Compegimus*: quia hoc opus est quasi compaginatum ex diversis auctoritatibus. *Sudore*, quocumque defectu corporali, qui sequitur laborem spiritualem. Tertio ostendit causam materialem ibi: *Ex testimoniis veritatis.* Psalm. 118, 152: *Initio cognovi de testi-*

(1) In illud cap. 2 vers. 7: *Iis qui ex contentione sunt, nec acquiescunt veritati*; quamvis Commentarius ille non Ambrosii, sed alterius cujusdam sit, qui velut Auctor supposititius passim Ambrosiaster appellatur in Glossa et Hilarius Diaconus a plerisque putatur. *Quod pro ceteris indicibus Ambrosii in Epist. Pauli semel annotatum esto (ex edit. P. Nicolai).*

moniis tuis. Quarto causam formalem quantum ad distinctionem Librorum: *In quatuor Libros:* et quantum ad modum operis: *In quo majorum exempla*, quantum ad similitudines; *doctrinam*, quantum ad rationes, *reperies. Vipereae*, haereticae: haeretici enim pariendo alios in sua haeresi, pereunt sicut vipera. *Prodidimus*, reseravimus. Adjicit viam. *Complexi*, amplexantes. *Impiae*, infidelis. *Inter utrumque*, scilicet, nec nimis alte, nec nimis humiliter: vel inter duos contrarios errores, sicut Sabellii, et Arii. *Non a paternis discessit limitibus*, secundum illud Proverb. 22, 28: *Non transferes terminos antiquos, quos posuerunt patres tui.*

Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluus. Hic reddit auditorem attentum: et primo ex utilitate operis, ibi: *Brevi volumine complicans Patrum sententias.* Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio. Secundo ex profunditate materiae, ibi: *In hoc autem tractatu pium lectorem*, qui secundum fidem intelligat, *liberum correctorem*, qui solum propter correctionem corrigat, *desidero.* Liber enim, secundum Philosophum (in prooem. Metaph.) dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi: *Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum Librorum capitula distinguuntur, praemisimus.*

QUAESTIO I.

Ad evidentiam hujus sacrae doctrinae, quae in hoc libro traditur, quaeruntur quinque: 1.° de necessitate ipsius; 2.° supposito quod sit necessaria, an sit una, vel plures; 3.° si sit una, an practica, vel speculativa: et si speculativa, utrum sapientia, vel scientia, vel intellectus; 4.° de subjecto ipsius; 5.° de modo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria. — (1 p., qu. 1, art. 1, et 2, 2, qu. 2, art. 3; et 4 cont. Gent., cap. 1; et de Ver. qu. 14, art. 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod praeter physicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria. Sicut enim dicit Dionysius in epistola ad Polycarpum, *philosophia est cognitio existentium; et constat, inducendo in singulis, quod de quolibet genere existentium in philosophia determinatur; quia de Creatore et creaturis, tam de his quae sunt ab opere naturae, quam de his quae sunt ab opere nostro.* Sed nulla doctrina potest esse nisi de existentibus, quia non entis non est scientia. Ergo praeter physicas disciplinas nulla doctrina debet esse.

2. Item, omnis doctrina est ad perfectionem: vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad effectum procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per Philosophiam; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina.

3. Praeterea, quaecumque naturali intellectu possunt cognosci ex principiis rationis, vel sunt in philosophia tradita, vel per principia philosophiae inveniri possunt. Sed ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi. Ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina. Probatio mediae. Illud quod per se suam perfectionem consequi potest, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed alia animalia et creaturae insensibiles ex puris naturalibus consequuntur finem suum; quamvis non sine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest.

Contra, Hebr. 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Placere autem Deo est summe necessarium. Cum igitur ad ea quae sunt fidei, philosophia non possit (1) ascendere, oportet esse aliquam doctrinam quae ex fidei principiis procedat.

Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu Creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiorem, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat.

Solutio. Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione Philosophus (10 Eth. cap. 9), felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, Theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis Philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae existentia consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia Philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum

---

(1) *Al. deest* ascendere.

ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam.

Ad tertium dicendum, quod in his quae acquirunt aequalem bonitatem pro fine, tenet propositio inducta, scilicet, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus, est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per seipsum, sicut dicit Philosophus (in 3 Caeli et mundi, text. 33, sive cap. 12); et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

ARTICULUS II.

Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas. — (*1, p., qu. 3, art. 1.*)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis etc. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse.

2. Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit Philosophus (in 1 Posteriorum, text. 43). Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.

3. Item, ea quae sunt ab opere nostro, sicut opera virtutum et quae sunt ab opere naturae, non reducuntur ad eamdem scientiam; sed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina scientia determinat de his quae sunt ab opere nostro, tractando de virtutibus et praeceptis: tractat etiam de his quae non sunt ab opere nostro, sicut de Angelis et aliis creaturis. Ergo videtur quod non sit una scientia.

Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.

Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de Creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.

Solutio. Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dionysium in principio caelestis Hierarchiae, efficaciam habet.

Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cujus certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate (1) univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ab opere nostro et ea quae sunt ab opere naturae, considerata secundum proprias rationes, non cadunt in eamdem doctrinam. Una tamen scientia utrumque potest considerare, quae per lumen divinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque.

Potest tamen aliter dici, quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro: immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum (2 de lib. arbit., cap. 19).

ARTICULUS III.

Utrum sit practica vel speculativa. — (*1, p., qu. 1, art. 4, et 2 p. qu. 1, art. 2; et super Boet. de Trinit. qu. 11, art. 2; et 3 p., qu. 1, art. 6; et 2 contra Gent. cap. 4.*)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ista doctrina sit practica. Finis enim practicae est opus, secundum Philosophum (in 2 Metaph., text. 3). Sed ista doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum; unde Jacob. 2, 26: *Fides sine operibus mortua est;* et Psalm. 110, 10: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Ergo videtur quod sit practica.

Contra, (in princip. Metaphys. in prooem.) dicit Philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo, cum ista nobilissima sit scientiarum, non erit practica.

Praeterea, practica scientia determinat tantum ea quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina

(1) *Al.* vocationis.

considerat Angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius quaeritur, utrum sit scientia; et videtur quod non. Nulla enim scientia est de particularibus, secundum Philosophum (1 Post., text. 7). Sed in sacra Scriptura gesta traduntur particularium hominum, sicut Abraham, Isaac etc. Ergo non est scientia.

2. Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia.

3. Praeterea, in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus: quia fides, cui tota doctrina haec innititur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia.

Contra, (1) secundum Augustinum (de Trin., lib. 14, in princip.), Theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent. Ergo est scientia.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius quaeritur, utrum sit sapientia; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Philosophus (in princ. Metaphys.), sapiens debet esse certissimus causarum. Sed in ista doctrina non est aliquis certissimus; quia fides, cui haec doctrina innititur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.

Contra, 1 Corinth. 2, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Cum ergo hanc doctrinam ipse docuerit et de ipsa loquatur, videtur quod ipsa sit sapientia.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis: unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed, quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est. Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum Philosophum (6 Ethic., cap. 7), scilicet sapientia, scientia et intellectus; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per ispirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica: quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subjectum tantum. Sed sapientia, ut dicit Philosophus (in 6 Ethic., cap. 8, vel 7), considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.

---

(1) *Al.* August. de Trin. etc.

Ad primum ergo dicendum, quod opus non est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur Matth. 5, 8: *Beati mundo corde*; et ideo principalius est speculativa quam practica.

Alia duo concedimus.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est: et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod non est de particularibus inquantum particularia sunt, sed inquantum sunt exempla operandorum: et hoc usitatur etiam in scientia morali; quia operationes particularium circa particularia sunt, unde per exempla particularia, ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur.

Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.

Ad aliud dicendum, quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent. Aliud concedimus.

Solutio III. Ad id quod ulterius quaeritur, an sit sapientia, dicendum, quod propriissime sapientia est, sicut dictum est. Et quod objicitur, quod non est certissimus aliquis in ista doctrina, dicimus, quod falsum est: magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit: unde dicitur Isa. 7, 9, secundum aliam litteram: *Nisi credideritis, non intelligetis.*

ARTICULUS IV.

Utrum Deus sit subjectum istius scientiae.
(1, *p. qu.* 1, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit subjectum istius scientiae. Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur Theologia, quasi sermo de Deo. Ergo videtur quod Deus sit subjectum ejus.

Contra, Boetius (in lib. 1 de Trin., cap. 5) dicit quod simplex forma subjectum esse non potest.

Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.

2. Item, videtur, secundum Hugonem de sancto Victore, quod opera restaurationis sint subjectum: sic enim dicit (in libro de Sacramentis, lib. 1, part. 1, cap. 11), quod *opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restaurationis sunt materia Theologiae.* Ergo etc.

Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in Theologia determinatur de operibus creationis, ut patet Genes. 1. Ergo videtur quod opera restaurationis non sint subjectum.

3. Item, Videtur quod res et signa sint subjectum: illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio Theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister Sententiarum (in distin. 1, in princ.) Ergo res et signa sunt subjectum.

Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.

Solutio. Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes.

Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de Anima (text. 38, vel cap. 8): et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restaurationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restaurationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, inquantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem Divinitatis, principalius consideratur in hac scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subjectum, nisi sicut principaliter intentum, et sub cujus ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur. Quod autem objicitur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subjectum, dicimus, quod verum est accidentis: nihilominus tamen potest esse subjectum praedicati in propositione; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.

Ad aliud dicendum, quod opera restaurationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi inquantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restaurationem nostram quodammodo ordinantur.

Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed inquantum sunt quaedam divina.

ARTICULUS V.

Utrum modus procedendi sit artificialis.
(1 *p. qu.* 1, *art.* 8, 9 *et* 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod modus procedendi non sit artificialis. Nobilissimae enim scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis modus est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.

2. Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.

3. Praeterea, scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus. Sed Poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricas locutiones, modus hujus scientiae non debet esse talis.

4. Praeterea, Ambrosius (1) (lib. 1, de potestate sacra circa finem, ad Gratianum): *Tolle argumenta ubi fides quaeritur.* Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

Contra, 1 Pet. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe.* Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: *Ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius (1 de Trin., cap. 1), et Philosophus (in 1 Eth., text. 1). Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus Prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom, 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt?* sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis;* oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilium similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scien-

(1) Fictitius index. Sumptum est ex lib. 1 de fide ad Gratianum, cap. 5 (*ex edit. P. Nicolai*).

tiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in Prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus Sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus exponendi sacram Scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest esse argumentatio; unde et Dionysius dicit (in epistola ad Titum, in princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.

Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in ethica: et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.

Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti: sic etiam Apostolus facit, I Corinth. 15, 16: *Si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent.*

LIBER PRIMUS

DE MYSTERIO TRINITATIS.

DISTINCTIO I.

De mysterio Trinitatis.

Veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia, innotuit sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari. Ut enim egregius doctor Augustinus ait (in libro de Doctrina christiana, cap. 2), omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; idest, quibus non utimur nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia: alia quae non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo aperte intelligitur, quae hic appellentur signa; res illae videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Omne ergo signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est, ut (in eodem lib. et cap.) Augustinus ait. Non autem e converso omnis res signum est, quia non adhibetur ad aliquid significandum. Cumque his intenderit Theologorum speculatio studiosa ac modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet. De his ergo, nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo duce, aperire volentibus, disserendum est: et primo de rebus, postea de signis disseremus.

De rebus communiter agit.

Id ergo in rebus considerandum est, ut (in eodem lib. cap. 3, et deinceps) ait Augustinus, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas res quae nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti, et Angeli sancti. Frui autem est amore inhaerere alicui rei propter seipsam; uti vero, id quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud quo fruendum est, alias abuti est, non uti; nam usus illicitus, abusus vel abusio debet nominari. Res ergo quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus: eadem tamen Trinitas quaedam summa res est, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res dici debet et non rerum omnium causa, si tamen et causa: non enim facile potest inveniri nomen quod tantae conveniat excellentiae, nisi quod melius dicitur Trinitas hic unus Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Unde Augustinus (in eodem lib. de Doct. christ. cap. 4 et super Joan. tract. 45): « Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei » per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciantur; idest, ut » de temporalibus aeterna capiantur. » Item (in eodem lib., cap. 21): « In omnibus rebus illae tantum sunt quibus est fruendum, quae aeternae et incommutabiles sunt; ceteris autem » utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniatur. » Unde Augustinus (in lib. 10 de Trinit., cap. 10): « Fruimur » cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimus, quo » fruendum est. ».

Item quid intersit inter frui et uti, aliter quam supra.

Notandum vero, quod idem Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 11) aliter quam supra accipiens uti et frui, sic dicit: « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui autem est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei. Ideoque » omnis qui fruitur utitur: assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui » utitur et fruitur, si id quod in voluntatis facultatem assumit,

« non propter ipsum, sed propter aliud appetit. » Et attende, quod Augustinus (1 de doct. christ., cap. 4) videtur dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non jam in spe: et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe, cum supra dictum sit, frui esse amore inhaerere alicui rei propter se, qualiter etiam multi hic adhaerent Deo.

Determinatio eorum quae videntur contraria.

Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hic et in futuro frui: sed ibi proprie et perfecte et plene, ubi per speciem videbimus quo fruemur: hic autem dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene. Unde Augustinus (in lib. 10 de Trin., cap. 10): « Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se delectata « conquiescit ». Idem (in lib. 1 de doctr. christ., cap. 10) ait: « Angeli illo fruentes, jam beati sunt, quo et nos frui desi- « deramus, et quantum in hac vita jam fruimur, vel per spe- « culum, vel in aenigmate, tanto nostram peregrinationem et « tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. »

Alia determinatio.

Potest etiam dici, quod qui fruitur, etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia jam delectatur in eo quod diligit, et ita etiam rem aliquatenus tenet. Constat ergo quia Deo debemus frui, non uti. Illo enim (ut Augustinus ait) frueris, quo efficeris beatus et in quo spem ponis, ut ad id pervenias. De hoc etiam idem ait (in lib. de doctrina christiana, cap. 33): « Dicimus ea re nos frui quam « diligimus propter se et ea re nobis fruendum esse tantum « qua efficimur beati; ceteris vero utendum. Frequenter ta- « men dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest « quod diligitur, etiam delectationem secum gerit. Si tamen « per eam transieris et ad illud ubi permanendum est, eam « retuleris, uteris ea et abusive, non proprie, diceris frui; si « vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens « laetitiae tuae, tunc vere et proprie dicendus es frui: quod « non est faciendum, nisi in illa Trinitate, idest in summo « et incommutabili bono. »

Utrum hominibus sit fruendum, vel utendum.

Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque? Ad quod sic respondet Augustinus (in libro 1 de doctrina christiana, cap. 1): « Si propter se homo diligen- « dus (1) est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. » Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata; cujus etiam spes hoc tempore consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia maledictus est qui hoc facit. Ergo, si liquide advertas, nec seipso quisquam frui debet, quia non debet se diligere propter se, sed propter illud quo fruendum est. Huic autem contrarium videtur quod Apostolus ad Philemonem loquens ait: « Ita, frater, ego te fruar in « Domino »; quod ita determinat Augustinus (lib. cit., cap. 33): « Si dixisset tantum, te fruar, et non addidisset, in Domino, « videretur finem dilectionis ac spem constituisse in eo. Sed « quia illud addidit, in Domino se finem posuisse , eodemque « frui significavit. » Cum enim, ut idem Augustinus (ibidem) ait, homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris.

Quaeritur utrum Deus fruatur, an utatur nobis.

Sed cum Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quae ejus dilectionem erga nos multum commendat, quaerit Augustinus (in eod. lib., cap. 31), quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens; et procedit ita. Si fruitur nobis, eget bono nostro; quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta (Psalm. 152): « Bonorum meorum non indiges. » Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est; non ergo fruitur nobis, sed utitur. Si enim nec fruitur nobis, nec utitur, non invenio quomodo diligat nos. Neque tamen sic utitur nobis ut nos rebus aliis. Nos enim res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Ille enim miseretur nostri propter suam bonitatem; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Ille nostri miseretur ut se perfruamur; nos vero invicem nostri miseremur ut illo fruamur. Cum enim nos alicujus miseremur et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur; sed et nostra fit consequens, cum misericordiam, quam alii impendimus, non relinquit Deus sine mercede. Haec autem merces summa est, ut ipso fruamur. Item, quia bonus est, sumus; et inquantum sumus, boni sumus. Porro autem, quia etiam justus est, non impune mali sumus; et inquantum mali sumus, intantum etiam minus sumus. Ille ergo usus quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus vero tantummodo bonitatem.

Utrum utendum, aut fruendum sit virtutibus.

Hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quibusdam videtur quod eis sit utendum et non fruendum; et hoc confirmant auctoritate Augustini (eod. lib. 1 de doct. christ. cap. 33), qui, ut praetaxatum est, dicit, non esse fruendum nisi Trinitate, idest summo et incommutabili bono. Item dicunt, ideo fruendum non esse eis, quia propter se amandae non sunt, sed propter aeternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. Sed quod virtutes propter se amandae non sint, immo propter solam beatitudinem, probant auctoritate Augustini, qui (in lib. 13 de Trinit., cap. 8), contra quosdam ait: « Forte « virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic « persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem non ame- « mus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, « quando illam propter quam solum istas amavimus, non « amamus. » Ecce his verbis videtur Augustinus ostendere, quod virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amandae sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis vero e contra videtur, scilicet quod eis fruendum sit, quia propter se petendae et amandae sunt; et hoc confirmant auctoritate Ambrosii (1), qui ait super illum locum Epistolae ad Galat. cap. 5, 22 « Fructus autem spiritus est caritas, « gaudium, pax, patientia etc . » Hic non nominat opera, « sed fructus, quia propter se petenda sunt. Si vero propter « se petenda sunt, ergo propter se amanda sunt. » Nos autem harum, quae videtur, auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus, quod virtutes propter se petendae et amandae sunt, et tamen propter solam beatitudinem. Propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non hic est consistendum, sed ultra gradiendum, non hic haereat (2) dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum cui soli omnino inhaerendum est: quia illud propter se tantum amandum est et ultra illud quaerendum nihil est: illud enim est supremus finis. Ideo Augustinus (ubi sup., cap. 8) ait, quod eas diligamus propter solam beatitudinem; non quia eas propter se diligamus, sed quia idipsum quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum, cui soli inhaerendum est et in eo permanendum, finisque laetitiae ponendus; quare virtutibus non est fruendum.

Sed dicet aliquis, frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam, ut praedictum est. Si ergo virtutes propter se amandae sunt, et eis fruendum est. Ad quod dicimus, quod in illa descriptione, ubi dicitur « propter seipsam » intelligendum est tantummodo, ut scilicet ametur propter seipsam tantum, ut non referatur ad aliud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Augustinus (1 de doct. christ. cap. 33) dicens: « Si inhaeseris, atque permanseris finem ponens laetitiae, « tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non est fa- « ciendum nisi in illa Trinitate, idest in summo et incom- « mutabili bono. » Utendum est ergo virtutibus et per eas fruendum summo bono. Ita et de voluntate bona dicimus. Unde Augustinus (in lib. 10, de Trin. cap. 10) ait: « Vo- « luntas est per quam fruimur. » Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua postea tractabitur.

Epilogus.

Omnium ergo quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est, quod aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Et inter eas quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona: de quibus omnibus, antequam de signis tractemus, agendum est, ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.

---

(1) *Al.* intelligendus est.

(1) *Non Ambrosii, ut notat Nicolai, sed cujusdam alterius hic liber est, qui Ambrosiaster vulgo dicitur et ab Augustino in lib. 4 contra duas epist. Pelag. sub. nomine S. Hilarii citatur, sed Hilarius diaconus Romanus intelligendus forte videtur, qui postmodum in hac esim incidit,*

(2) *Al.* habeat.

Divisio textus.

Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquirit ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur. Secunda ibi: *Hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.*

Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum est dividit per absolutum et relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium, ibi: *Id ergo in rebus considerandum.* Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt; secundo concludit ordinem agendi, ibi: *Cumque his intenderit Theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet.* In primo tria facit. Primo ponit divisionem; secundo probat per auctoritatem, ibi: *Ut enim egregius doctor Augustinus ait;* tertio ponit membrorum divisionis expositionem, ibi: *Proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur:* ubi primo exponit quid sit res; secundo quid sit signum, ibi: *Signa vero quorum usus est in significando;* tertio utriusque comparationem, ibi: *Omne igitur signum etiam res aliqua est.*

Id ergo in rebus considerandum est. Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utibile, cujus desiderium ad aliud refertur: et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi: *Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est.* Prima in tres. Primo ponit divisionem; secundo partium manifestationem, ibi: *Illa quibus fruendum est, nos beatos faciunt;* tertio movet dubitationes, ibi: *Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque.* In secunda duo facit. Primo manifestat divisionem; secundo ponit quamdam contrarietatem, et solvit, ibi: *Notandum vero, quod idem Augustinus . . . . sic dicit.* Circa primum duo facit. Primo manifestat partes divisionis per definitiones; secundo quantum ad supposita, ibi: *Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus.* Circa primum quatuor facit. Primo definit fruibilia per effectum; secundo utibilia, ibi: *Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur;* tertio definit utentia, et fruentia ibi: *Res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus;* quarto definit uti et frui ad probationem totius: *Frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.* Et eodem ordine procedit manifestando secundum supposita.

Notandum vero, quod idem Augustinus . . . . aliter quam supra accipiens frui et uti, sic dicit. Hic ponit contrarietatem ad haec tria. Primo ponit diversam assignationem uti et frui; secundo concludit contrarietatem ad praedicta, ibi: *Et attende, quod videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent;* tertio ponit solutionem, ibi: *Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus.* Et primo solvit per divisionem; secundo per interemptionem, ibi: *Potest etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei.*

Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque. Hic movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem: et primo quaerit de utentibus et fruentibus, an sint utibilia vel fruibilia: secundo de fruibilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi: *Sed cum Deus diligat nos . . . quaerit Augustinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens;* tertio de quibusdam utibilibus, utrum sint fruibilia, ibi: *Hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.* Quaelibet harum partium dividitur in quaestionem et solutionem.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur tria: Primo, de uti et frui. Secundo, de utibilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus. Circa primum quaeruntur duo: 1.° quid sit frui secundum rem; 2.° quid sit uti secundum rem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui sit actus intellectus.
(1-2, qu. 11, art. 1, et 2.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui sit actus intellectus. Nobilissimus enim actus est nobilissimae potentiae. Altissima autem potentia in homine est intellectus. Ergo, cum frui sit perfectissimus actus hominis, quia ponit hominem in suo fine ultimo, videtur quod sit actus intellectus.

2. Praeterea, sicut dicit Augustinus (conc. 2, super psalm. 90, vers. 16), visio est tota merces. Sed merces totius meriti consistit in fruitione Divinitatis. Ergo fruitio est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus: Ergo et fruitio.

3. Sed videtur quod sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis. Ergo et frui est actus voluntatis.

4. Praeterea, Augustinus (lib. 10 de Trinit., cap. 10), definit fruitionem per voluntatem dicens: *Fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit.* Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.

5. Item, videtur quod sit actus omnium potentiarum. Praemium enim respondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo et secundum omnes praemiabitur. Sed praemium est ipsa fruitio: ergo fruitio est omnium potentiarum.

6. Praeterea, Augustinus dicit (1), quod homo

(1) Sive potius alius Auctor inter ejus Opera lib. de Spiritu et Anima cap. 9 (*ex edit. P. Nicolai*).

inveniet pascua interius in Divinitate Salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruentur.

7. Sed videtur quod nullius potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cujus est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo etc.

8. Unde ulterius quaeritur, cujus habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis (1). Sicut enim dicitur 1 Corinth. 13, caritas virtus perfecta est. Sed, secundum Philosophum (10 Eth., cap. 8), felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fruitio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

9. Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.*

10. Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati. Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.

11. Praeterea, secundum fruitionem conjungimur Deo. Sed omnis virtus conjungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. (text. 17, cap. 3). Ergo fruitio est actus secundum omnem virtutem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum (10 Eth. cap. 4). Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio Divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa: et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.

Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4.)

Alia duo concedimus.

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus (1) (de Spiritu et anima, cap. 4): *Sensus vertetur in rationem*, inquantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.

Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis: unde in visione ejus non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo.

Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum inquantum (2) principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

Alia duo concedimus.

Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt: quia, quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. art., dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes conjungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.

ARTICULUS II.

Utrum uti sit actus rationis.
(1-2, qu. 16, art. 1.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, cujusmodi est ratio. Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.

2. Praeterea, ut dicit Philosophus (6 Ethic., cap. 6), ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.

Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus: uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, quod dicit consecutionem finis, est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente. Ergo et uti.

---

(1) *Al.* caritas.

(1) Augustini non est hic liber, ut evidenter constat, cum Boetium citet longe posteriorem Augustino. Sunt qui Hugoni Victorino tribuant, inter cujus Opera non occurrit. Citat sine nomine alicujus Auctoris in 1 Part. S. Thomas, tum quaest. 79, art. 10, ubi ad 1 de illius auctoritate dubitanter loquitur, tum quaest. 83, art. 5, ubi necessarium non esse dicit verbis illius libri fidem adhibere in resp. ad 2: *Et hoc pro ceteris hujusmodi indicibus satis dictum* (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* quia in quantum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum; et secundum hoc videtur definiri ab Augustino (lib. 10 de Trinit. cap. 1): *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis;* idest, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo: et sic definit Victorinus (1): *Usus est actus frequenter de potentia elicitus.* Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem: et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus. Prima est operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit ordinem; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis practicae, secundum quod est recta. Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 5), secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.

QUAESTIO II.

Circa objecta dictorum actuum, primo quaeritur de fruibilibus; secundo de utibilibus. Quantum ad primum duo quaeruntur: 1.° utrum solo Deo sit fruendum; 2.° utrum una tantum fruitione vel pluribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fruendum sit solo Deo.
(1-2, qu. 11, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera (2), quae nos beatos faciunt. Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est: non ergo tantum Deo.

2. Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas. Felicitas autem ejus est perfectissima operatio. Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est: quod etiam videtur per Philosophum (in 1 Ethic., cap. 4) qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud: et per Boetium (lib. 3 de Consol., prosa 2), qui dicit, quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

3. Praeterea, Tullius dicit (1 Officior.): *Honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit.* Sed quod per se allicit, propter se amatur. Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

4. Praeterea, Apostolus ad Philemonem 20, dicit: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.

Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fluit et cujus similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.

Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Deus.* Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt: et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto: et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 Metaph. (text. 52). Alio modo sicut habitu eliciente actum fruitionis; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruitionis; et hoc modo fruimur potentia, cujus fruitio est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, sicut Deus; et hoc solo fruendum est velut objecto: vel formaliter, sicut albedo facit album; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.

Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus. Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit inquantum fruitio nos Deo conjungit: et eadem fruitione fruemur fine et operatione, cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

Ad tertium dicendum, quod *propter se* dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad *propter aliud;* et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur *propter se,* secundum quod opponitur ad *per accidens;* et sic dicitur propter se diligi quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 Ethic. (cap. 6). Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit: et hujusmodi nullo modo propter se diliguntur; sive *propter se* dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligi; sive finalem, sicut Deus.

Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod

---

(1) Quis Victorinus iste, non occurrit; nec putandus est Hugo de S. Victore, inter cujus Opera nihil tale habetur.

(2) Idest in ipso textu Magistri Sententiarum, distinct. 1, §. 2, ex lib. 1 de Doctr. christ., cap. 7, ut videre est supra.

objectum fruitionis sit Deus; et repraesentans ipsum gratiae objectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhabitare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est: et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali: non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.

ARTICULUS II.

Utrum fruamur Deo una fruitione.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim distinguuntur secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.

2. Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta. Ergo non tantum fruemur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.

3. Praeterea, quidquid habet Filius solet referre ad Patrem a quo habet, sicut Joan. 7, 16, dicitur: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Sed bonitatem accepit Filius a Patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis Filii debemus referre in fruitionem Patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruitione.

Contra, sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, inquantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, inquantum est unus finis.

Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit Philosophus (10 Ethic., cap. 10, vel 7). Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad unum tantum objectum; ergo fruimur tribus personis, inquantum sunt unum: ergo inquantum est unum objectum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis: et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa bonitas;unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit Philosophus (in Praedic. cap. de relat.) qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est (qu. 1, artic. 2, ad 2), qui fruitur uno relativorum inquantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.

Et per hoc patet solutio ad primum: quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt objectum fruitionis, immo uniuntur in eo, scilicet in summa bonitate.

Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscujusque personae fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruemur paternitate, inquantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.

Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in Patre et Filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

QUAESTIO III.

Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo.

Deinde quaeritur de utibilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum.

1. Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis. Ergo non possumus omnibus uti.

2. Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem juvamur. Sed creaturis impedimur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: *Creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* Ergo non omnibus possumus uti.

3. Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo quandocumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; sed quandocumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius vel demeritorius, et sic nullus actus erit indifferens.

4. Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale; quia, si refertur in ultimum finem, non est aliquod peccatum; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.

Contra, 1 Corinth. 10, 31: *Sive manducatis, sive bibitis . . . . omnia in gloriam Dei facite.* Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi inquantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est: unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum ho-

minis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel inquantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum. Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituant finem suae voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tanquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.

Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, inquantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens; quia, si refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est; si autem non est referibilis, peccatum est; si vero est referibilis et non referatur, vanus est: otiosum autem inter peccata apud Theologum computatur.

Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam citra Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de fruentibus et utentibus. Et 1.° de fruentibus; 2.° de utentibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui conveniat omnibus rebus.

Ad primum sic proceditur. 1. Fruitio dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem. Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.

2. Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruitio.

3. Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus. Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.

4. Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.

5. Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quamdiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quamdiu est in via, aliquis Deo non fruitur.

6. Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruantur. Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruantur illo.

7. Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: propter quod Plato (1) (de legibus, lib. 2) dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam, id est, quae sentitur naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur.

Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cujus est ordinare. Unde non proprie fruuntur.

Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur.

Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine: unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruitur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi (quicumque sit ille) ordinantis unumquodque in suum finem: et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.

Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum: et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.

Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in lib. de Poenitentia (immo 10 de Trin. cap., 5 elicitive), *quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura.* Sed voluptas Creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat. Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper; et ideo non fruitur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.

---

(1) Immo Aristoteles lib. 7 Eth., cap. 12, Graeco-Lat. vel in antiquis edit. cap. 11 et apud S. Thomam lect. 11, nec in Platone tale quidquam occurrit; etsi aliquid huc pertinens colligi potest ex dialogo qui dicitur Philebus, et lib. 1, 2, 9, 11 de Legibus; non ex 12, ut ad marginem prius notabatur.

Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse: et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium (lib. 16 Moral. cap. 18), omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et sic non egent.

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione: et ideo perfecte ipse fruitur seipso: unde Gregorius (lib. 32 Moral., cap. 5 super Job 40, 5): *Esto gloriosus, et speciosis induere vestibus;* dicit: *Ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedentis laudis indigens non est.*

ARTICULUS II.

Utrum usus conveniat existentibus in patria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde Bernardus (1) (ser. 70, super Cantic.): *Quid necesse est scala tenenti jam solium?* Sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis finem non erit usus.

2. Praeterea, uti est referre aliquid in alterum. Sed hoc non potest fieri nisi unum cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum (lib. 15 de Trin., cap. 16), quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia *caritas nunquam excidit,* 1 Corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligetur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt includentia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali; et talium erit usus in patria; sicut perfectiones naturales, et septem dona Spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Quaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, ut motus et hujusmodi; et ista propter suam imperfectionem non compatitur finis: unde talium non erit usus in patria; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principiata; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit; neque tamen (1) principiatorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum. Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis invenire.

Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate occurret in illo divino lumine (2) quidquid quaeretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

Aliud concedimus.

Expositio textus.

Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: *Innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari.* Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in baptismo.

2. Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita.

3. Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa.

Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatum. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatam. Unde non est inconveniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu hujus locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum, et sic contra signum dividitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alicujus, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae: et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid.

Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: *Et primo de rebus, postea de signis disseremus.* Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum.

Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se

(1) Ut ex serm. 70 in Cantic. prius hic ad marginem indicabatur; sed ibi nihil tale, nec alibi occurrit (*ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* necessario tamen.
(2) *Al.* numine.

habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Nos sumus quasi inter utrasque constituti.* Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utibilia et fruibilia: cujus contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utibilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum (de liber. arbitr., lib. 2, cap. 19), quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem.

Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparationem ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum.

Item quaeritur de hoc: *Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur.* Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utibile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utibile et fruibile sufficienter dividunt res (1), et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est.

Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utibile est ad finem: unde utibile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconveniens, si idem contineatur sub duobus membris, cum divisio sit data per opposita rationes, et non per opposita res.

Item quaeritur de hoc: *Uti vero est id* (2) *quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo utendum est.* Videtur quod male notificet: quia usum non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota.

Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: *Id quod in usum venerit,* ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio hujus quod dico *utibile,* quod est objectum hujus actus uti. Actus autem convenienter per suum objectum definitur.

Item quaeritur de hoc: *Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat,* quae sit causa hujus dicti.

Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem nostram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creaturum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eumdem modum in Deo, sed excellentiori modo; ideo nomina quae nos imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati.

Item quaeritur de hoc: *Tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus.* Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 13, 12: *Spes quae differtur, affligit animam.* Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus.

Ad quod dicendum, quod inquantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis; inquantum autem res desiderata per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Notandum quod idem Augustinus . . . . aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit.* Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones.

Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.

Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de *frui,* scilicet, *frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam,* datur per comparationem ad objectum, et habitum elicientem actum; secunda autem, scilicet, *fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit,* datur per comparationem ad potentiam cujus est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam; tertia, scilicet, *frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei,* datur per proprietatem consequentem actum, inquantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de *uti,* scilicet, *uti est referre quod in usus venerit, ad obtinendum id quo fruendum est,* datur per comparationem ad objectum et ad finem de *uti* proprie dicto: alia autem, scilicet, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis,* datur de *uti* communiter sumpto per comparationem ad potentiam operantem et universaliter moventem.

Deinde circa hoc quod dicit: *neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus,* notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: *Quia bonus est,* su-

(1) *Al.* omittitur *res.*

(2) Al. *Utibile est id.*

mus: et ex eo quod sumus, habemus bonitatem: et hoc prodest nobis. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae: ipse enim punit nos propter bonitatem suam: et ideo dicit: *Quia justus est, non impune mali sumus:* quia justitia ejus bonitas ejus est. Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, et ita a non esse: propter quod dicit: *Inquantum mali sumus, minus sumus;* quia quanto magis mali sumus, minus sumus: malum enim est privatio; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: *Item quia bonus est, sumus.* Videtur enim esse falsum: sicut enim dicit Boetius (lib. de hebdomadibus, cap. 2), si removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus.

Respondeo dicendum, quod opera divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate; et sic loquitur Boetius (loc. cit.). Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istae processiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinae etiam a Dionysio (de divin. Nomin., cap. 4), quamvis a diversis attributis exemplentur.

Item quaeritur de hoc quod dicit: *Inquantum sumus, boni sumus.* Alia enim est ratio boni et entis; et ita videtur falsum dicere.

Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum; unde *inquantum* non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.

DISTINCTIO II.

De mysterio Trinitatis et unitatis.

Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est, quod Trinitas sit unus solus et verus Deus, ut ait Augustinus in lib. 1 de Trinitate (cap. 2), scilicet: « Pater et Filius et Spiritus sanctus, et haec Trinitas unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicitur, creditur et intelligitur, quae est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur. Mentis enim humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. » Idem in eodem (immo 1 Retract. cap. 4): « Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. » De hac ergo re summa et excellentissima cum modestia et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi quaeritur unitas Trinitatis, Patris scilicet et Filii et Spiritus sancti; quia (secundum August. 1 de Trinit. cap. 3), « neque periculosius alicubi erratur, neque laboriosius aliquid quaeritur, neque fructuosius aliquid invenitur. » Proinde omnis qui audit et legit ea quae de ineffabili et inaccessibili. Deitatis luce dicuntur, studeat imitari, atque servare quod venerabilis doctor Augustinus (in 1 lib, de Trinit., cap. 2) de seipso ait: Non pigebit me (inquit) sicubi haesito, quaerere; nec pudebit, sicubi erro, discere. « Quisquis ergo hoc audit vel legit, ubi pariter certus est, mecum pergat; ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. » Itaque ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est (Ps. 104, 4). « Quaerite faciem ejus semper. »

Quae fuerit intentio scribentium de Trinitate.

Omnes autem catholici tractatores, ut in eodem lib. (1 de Trinit., cap. 4) Augustinus ait, qui de Trinitate, quae Deus est, scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sint substantiae, et inseparabili aequalitate unus sint Deus. Augustinus (in lib. 1 Retractat., cap. 4): « Ubi dixi de Patre et Filio: Qui gignit et quem gignit, unum est: dicendum fuit: Unum sunt: sicut ipsa veritas aperte loquitur dicens (Joan. 10, 30): Ego, et Pater unus sumus: ut sit unitas in essentia, et in personis pluralitas: ideoque non sunt tres Dii, sed unus Deus, licet Pater genuerit Filium, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus et ideo Pater non sit qui Filius est; et Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, utrique coaequalis, et ad Trinitatis unitatem pertinens. » Teneamus ergo Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse naturaliter Deum, ut ait Augustinus (1) (in lib. de Fide ad Petrum, cap. 10). Neque tamen ipsum Patrem esse qui Filius, nec Filium ipsum esse qui Pater est; nec Spiritum sanctum ipsum esse, qui Pater est aut Filius. Una est enim Patris et Filii et Spiritus sancti essentia, quam Graeci ὁμοούσιον vocant: in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Qui ordo servandus sit cum de Trinitate agitur.

Ceterum, ut (in lib. 1 de Trinit., cap. 2) docet Augustinus, primum secundum auctoritatem sanctarum Scripturarum, utrum ita fides se habeat, demonstrandum est: deinde adversus garrulos ratiocinatores, elatiores quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est, ut eorum inquisitionibus satisfacientes, mansuetos plenius instruamus, et illi, si nequiverint invenire quod quaerunt, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate, vel de nostra assertione conquerantur.

Testimonia Sanctorum de Trinitate.

Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates, quibus divinae unitatis atque Trinitatis veritas demonstretur; ac primum ipsa legis exordia occurrant, ubi Moyses ait (Deuter. 6, 4): « Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est. » Item (Exod. 20, 2): « Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti. Non erunt tibi dii alii praeter me. » Ecce hic significavit unitatem divinae naturae. Deus enim et Dominus, ut ait Ambrosius (in lib. 1 de Fide, cap. 1), « nomen est naturae, nomen est potestatis. » Item alibi loquens Deus ad Moysen ait (Exod. 3, 14): « Ego sum qui sum: et si quaesierint nomen meum, vade, et dic eis: « Qui est, misit me ad vos. » Dicens enim, « Ego sum, » non « nos sumus; » et « Qui est, » non « qui sumus, » apertissime declaravit, unum Deum solum esse. In Cantico etiam Exod. (cap 15, 3) legitur: « Dominus omnipotens nomen ejus. » Non ait: « Domini, » unitatem volens significare. Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi (cap 1, 26), dicens: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Dicens enim, « Faciamus, » et « nostram, » pluralitatem ostendit personarum; dicens vero « Imaginem, » unitatem essentiae. Ut enim Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1), « si in illa natura Patris et Filii et Spiritus sancti, una esset tantum persona, non diceretur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Cum enim dicit, ad imaginem, ostendit unam naturam esse, ad cujus imaginem homo fieret; cum vero dicit, nostram, ostendit eumdem Deum, non unam, sed plures esse personas. »

---

(1) Immo potius Fulgentius, cujus opus illud est, ut posterius innotuit (*ex edit. P. Nicolai*).

Aperte ostendit quod nec solitudo nec diversitas nec singularitas ibi est, sed similitudo.

Hilarius quoque (in lib. 3 de Trinit., circa finem) dicit, his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas vel solitudo, sed similitudo et pluralitas, sive distinctio. Ait enim sic: « Qui dixit, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, invicem plures esse sui similes, in eo quod dicit, imaginem, et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo non sibi est; neque diversitatem duobus admisceri, alterius ad alterum similitudo permittit. » Item idem in lib. 4 (ante med.): « Absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se tantum esse referendam, dicendo: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Professio enim consortii sustulit intelligentiam singularis: quia consortium aliquod non potest esse sibi ipsi solitario: neque rursum solitudo solitarii recipit, faciamus: neque quisquam alieno a se loquetur, nostram. Uterque enim sermo, scilicet, faciamus, et, nostram, ut solitarium eumdemque non patitur, ita neque diversum a se alienumque significat. Solitario convenit, faciam, et, meam; non solitario vero convenit dicere, faciamus, et, nostram. Uterque sermo ut non solitarium tantum, ita neque differentem neque diversum esse significat. Nobis quoque nec solitarius neque diversus est confitendus. Ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem eamdemque similitudinem hominem reperitur operari, ut nec significatio efficientis admittat intelligentiam solitudinis, nec operatio constituta ad eamdem imaginem vel similitudinem patiatur diversitatem Divinitatis. »

Quid ex verbis illis intelligi debeat.

In his verbis Hilarius pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consortii, atque significavit nomine consortii vel pluralitatis non poni aliquid, sed removeri. Pluralitas enim vel consortium personarum cum dicitur, solitudo et singularitas negatur; cum dicimus plures esse personas, significamus quod non est una sola. Ideo Hilarius volens ista subtiliter et sane intelligi, ait (ibid.): « Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis. » Non dicit: Posuit aliquid. Ita etiam cum dicimus tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus; et quod Pater non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus sanctus est solus, significamus; et quod nec Pater tantum est et Filius, nec Pater tantum et Spiritus sanctus, nec Filius tantum et Spiritus sanctus. De hoc autem plenius in sequenti agetur, (dist. 19), ubi etiam secundum quid similes (1) dicantur tres personae, et utrum aliquo modo sit ibi diversitas vel differentia ostendetur.

Ad id quod coeperat redit, ut alias scilicet auctoritates supponat.

Nunc vero ad propositum redeamus; et ad ostendendum personarum pluralitatem, atque essentiae divinae unitatem, alias sanctorum auctoritates inducamus. Moyses dicit (Genes. 1, 1): « In principio creavit Deus caelum et terram: » per Deum significans Patrem, per principium Filium. Et quod apud nos dicitur Deus, hebraica veritas habet, אלהים, quod est plurale hujus singularis quod est אל. Quod ergo non est dictum אל, quod est Deus, sed אלהים, quod potest interpretari dii, sive judices, ad pluralitatem personarum refertur; ad quam etiam illud attinere videtur quod diabolus per serpentem dixit (Gen. 3, 5): « Eritis sicut dii. » Pro quo habetur in hebraeo אלהים; ac si diceret: Eritis sicut divinae personae. Ille etiam maximus Prophetarum et Regum David, qui suam praecedentibus ceteris praefert intelligentiam dicens (Psalm. 118, 100): « Super senes intellexi; » unitatem divinae naturae ostendens ait (Psal. 67, 4): « Dominus nomen est illi. » Non dicit: « Domini. » Alibi etiam ejusdem unitatem et aeternitatem simul ostendens, ait ex persona Dei (Psalm. 80, 10): « Israel, si me audieris, non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum. » Aliud horum, ut dicit Ambrosius (in 1 lib. de Fide, cap. 5), significat aeternitatem, aliud unitatem substantiae indifferentis, ut neque posteriorem Patre, neque alterius divinitatis Filium vel Spiritum sanctum esse credamus. Nam si Patre posterior est Filius vel Spiritus sanctus, recens est; et si unius non est divinitatis, alienus est. Sed nec posterior est, quia recens non est; nec alienus, quia ex Patre natus est Filius, ex Patre processit Spiritus sanctus. Alibi quoque distinctionem personarum insinuans ait (Psalm. 32, 6): « Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum ». Alibi etiam (Psalm. 66, 7) ait: « Benedicat nos Deus, Deus noster: benedicat nos Deus et metuant eum omnes fines terrae. » Trina enim confessio Dei, Trinitatem exprimit personarum. Unitatem vero essentiae aperit, cum singulariter subjungit « eum ». Isaias quoque dicit (cap. 6, 3), se audisse Seraphim clamantia: « Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus. » Per hoc quod dicit ter « Sanctus, » Trinitatem significat: per hoc quod subdit « Dominus » unitatem essentiae. David quoque aeternam Filii generationem aperte insinuat, ex persona Filii ita dicens (Psalm. 2, 7): « Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, Ego hodie genui te ». De hac ineffabili generatione Isaias (cap. 53, 8) ait: « Generationem ejus quis enarrabit? » In libro quoque Sapientiae (Prov. 8, 22), aeternitas Filii cum Patre monstratur, ubi sapientia ita loquitur: « Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio: ab aeterno ordinata sum, antequam terra fieret. Necdum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes, necdum montes, aut colles, et ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terrae, quando praeparabat caelos, aderam, quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram, cuncta componens, et delectabar per singulos dies, ludens coram eo. » Ecce apertum de aeterna genitura testimonium; quo ipsa sapientia perhibet se ante mundum conceptam esse, et parturiri, idest genitam esse, et apud Patrem aeternaliter existere. Ipsa etiam alibi ait (Eccli. 24, 5). « Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam ». Michaeas quoque Propheta aeternam Verbi generationem et temporalem ex Maria simul insinuavit, dicens (cap. 5, 2): « Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis. »

Specialia testimonia de Spiritu sancto.

De Spiritu sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In Genesi enim (1, 2), legitur: « Spiritus Domini ferebatur super aquas; et David (Psalm. 138, 7) dicit: « Quo ibo a spiritu tuo? » et in lib. Sapientiae (cap. 1, 5) dicitur: « Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum; benignus est enim spiritus sapientiae. » Isaias quoque dicit (cap. 61, 1): « Spiritus Domini super me ».

De testimoniis novi Testamenti.

Nunc post testimonia veteris Testamenti, de fide sanctae Trinitatis et unitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus; ut in medio duorum animalium, Testamentorum cognoscatur veritas (Habac. 3), et forcipe de altari sumatur calculus, quo tangantur ora fidelium (Isa. 6). Dominus itaque Christus unitatem divinae essentiae ac personarum Trinitatem aperte insinuat, Apostolis dicens (Matth. 28, 19): « Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ». Amen. « In nomine », utique ait, ut ait Ambrosius (in libro 1 de Fide, cap. 1), non, in nominibus, ut unitas essentiae ostendatur; per nomina tria, quae supposuit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait (Joan. 10, 30): « Ego et Pater unum sumus. » « Unum » dixit, ut ait Ambrosius (in eod. lib. et cap.), ne fiat discretio potestatis, et naturae; et addidit, « sumus, » ut Patrem Filiumque cognoscas; scilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse credatur; et quod Pater et Filius unum sint non confusione, sed unitate naturae. Joannes quoque in Epistola canonica (1, cap. 5, 7) ait: « Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt. » Ipse etiam in initio Evangelii sui ait: (Joan 1, 1): « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; » ubi aperte ostendit, Filium semper et aeternaliter fuisse apud Patrem, ut alium apud alium. Apostolus quoque aperte Trinitatem distinguit, dicens (Galat. 4, 6): « Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra; » et alibi (Rom. 8, 2). « Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum, habitat in vobis; qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra ». Item alibi Trinitatem atque unitatem evidentissime commendat dicens (Rom. 11, 36): « Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria. » « Ex ipso » ait, ut Augustinus (in lib. 1 de Trinitate, cap. 6) dicit, propter Patrem; « per ipsum », propter Filium; « in ipso » propter Spiritum sanctum. Per hoc vero quod non ait, ex ipsis, per ipsos, et in ipsis, nec ait, ipsis gloria, sed « ipsi » insinuat hanc Trinitatem unum Dominum Deum esse. Sed quia pene singulae syllabae novi Testamenti hanc ineffabilis Trinitatis atque unitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hac re supersedeamus, et rationibus congruisque similitudinibus ita esse, prout infirmitas nostra valet, ostendamus.

(1) *Al.* dicentur.

Divisio textus.

Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in prooem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: *Ego sum Alpha, et Omega;* consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii. Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utibilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinant utibilia ad fruibilia, quae etiam partim sunt utibilia, partim fruibilia, et hoc in tertio libro. Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct.: *Cumque supra disseruimus, ac plura dixerimus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est.* Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquirit Trinitatem personarum in unitate essentiae, de qua intendit; in secunda prosequitur determinationem unitatis et Trinitatis inventae, infra, 8 distinct.: *Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate, atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae, agendum est.* Prima in duas: in prima manifestat in veritatem; in secunda excludit dubitationem, 4 distinct.: *Hic oritur quaestio.* Item prima in duas: in prima inquirit modum investigandi Trinitatem in unitate; in secunda ostendit Trinitatem personarum in essentiae unitate, ibi: *Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates.* Modum autem investigandi ostendit quantum ad tria: primo quantum ad inquirentium conditionem; secundo quantum ad intentionem, ibi: *Omnes autem catholici tractatores... qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere;* tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi: *Ceterum, ut in lib. 1 de Trinit. Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est.* Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem; secundo quantum ad reverentiam et attentionem, ibi: *De hac igitur re summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est;* tertio quantum ad mutuam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiae, ibi: *Perinde omnis qui audit . . . studeat imitari quod Augustinus de seipso ait.*

Omnes autem catholici tractatores . . . . qui de Trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sint substantiae. Hic ostendit intentionem inquirentium de Trinitate: et primo ostendit quid doctores intenderunt docere; secundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi: *Teneamus igitur Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum esse naturaliter Deum.*

Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates. Hic ostendit Trinitatem personarum in unitate essentiae: et primo per auctoritates; secundo per rationes, 3 dist. ibi: *Apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Prima in duas: primo ostenditur propositum per auctoritates veteris Testamenti; secundo per auctoritates novi, ibi: *Nunc vero post testimonia veteris Testamenti de fide sanctae Trinitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus.* Prima in tres: in prima ostendit specialiter essentiae unitatem; secundo communiter unitatem et Trinitatem. Primo per auctoritatem legis; secundo, Prophetarum, ibi: *Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi;* tertio specialiter personarum distinctionem, ibi: *David quoque aeternam Filii generationem aperte insinuat.* Et primo secundum processionem Filii a Patre; secundo quantum ad processionem Spiritus sancti ab utroque.

QUAESTIO I.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur: 1.° de unitate divinae essentiae; 2.° utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum; 3.° utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis; 4.° utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum; 5.° si compatitur, utrum pluralitas illa sit pluralitas realis, vel rationis tantum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit tantum unus. — (1 p., qu. 9, art. 3; et 1, dist. 24, 1; et 1 cont. Gent., cap. 43.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum Philosophum (tum ex 8 Phys., text. 49, sive cap. 6, tum ex 8 Metaph., text. 15, sive cap. 6). Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et hujusmodi. Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, et sic est ponere plures deos: et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit Dionys. (lib. de div. Nom., cap. 11), quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum deum sapientiae, et aliam deam pacem, et sic de aliis.

2. Item, sicut dicitur 5 Metaph. (text. 18), perfectum unumquodque est, quando potest pro-

ducere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.

3. Item, prima materia, quae est pura potentia, est una; et quanto formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura (1) divina sit maxime multiplicata; et sic sunt plures dii.

Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principiati attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.

Praeterea, si sint plures dii per essentiam distincti, oportet quod eorum essentiae dividantur ab invicem essentiali differentia, sicut quae differunt specie vel genere vel quae differunt numero. Si autem differunt genere vel specie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem; et sic non est purum bonum. Si autem pertinet ad bonitatem, et illa non invenitur in alio, ergo ille in quo non invenitur non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum esse summum bonum, quod sit et purum et perfectum in bonitate. Ergo impossibile est esse plures deos.

Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra: quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis.

Praeterea, ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus: alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod Divinitas multiplicetur vel dividatur; et ita erit unus tantum Deus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius (cap. 13 de div. Nom.), oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una includit alteram et una fundatur super alteram; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse, et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.

Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic caderet in illam essentiam potentialitas, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate Creatoris, quae ipsam improportionabiliter excedit; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit Dionysius (cap. 4 lib. citati).

Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguentium; et per eamdem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint plura attributa.
(Infra hoc lib. dist. 22, qu. 3, art. 1.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum. Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albius enim est, secundum Philosophum (3 Top., cap. 8), quod est nigro impermixtius. Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere potest (1).

2. Item, unius simplicitatis est operatio una. Sed divina essentia est una et simplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diversorum autem attributorum sunt operationes diversae, sicut scientiae scire et voluntatis velle et sic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diversitas attributorum.

Contra, sicut dicit Augustinus (immo Anselmus Proslog., cap. 5), omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum. Sed sapientia, bonitas et hujusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute. Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquod perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit Philosophus (in 5 Metaph., text. 21), perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus

(1) *Al.* quod natura.

(1) *Al.* poterit.

generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii (de div. Nom., cap. 7). Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonima.

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praejudicat summae unitati: quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.

Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes: sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.

ARTICULUS III.

Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo. — (1, p. qu. 13, art. 4; et de Pot. qu. 7; et 1 cont. Gent. cap. 36.)

Circa tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim Dionysius (1 cap. de div. Nominib.): *Omnem sanctorum Theologorum hymnum invenies ad bonos Thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei nominationes dividentem.* Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos Divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in epistola 1 ad Cajum): *Si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.

3. Praeterea, Commentator dicit (12 Metaph. text. 39 et 51), loquens de hujusmodi nominibus, quod multiplicitas, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est. Si ergo istae rationes secundum quas attributa differunt, sunt in Deo, ipsae sunt Deus. Sed Deus est unus et simplex. Ergo istae rationes, secundum quod in Deo sunt, non sunt plures.

5. Praeterea, illud quod in se est unum omnibus modis, non est radix alicujus multitudinis in eo existentis. Sed essentia divina est una omnibus modis, quia est summe una. Ergo non potest esse radix alicujus multitudinis in ea existentis. Pluralitas ergo dictarum rationum non radicatur in essentia divina sed in intellectu tantum.

6. Praeterea, Damascenus (lib. 1 de Fid. orthod., cap. 2) dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processionem. Si ergo sapientia et bonitas et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.

Sed contra, Dionysius (ult. cap. de divin. Nom.) dicit, quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens; et hoc est etiam quod (1) Philosophus et Commentator dicit (in 5 Metaph., text. 21), quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.

Praeterea, Dionysius (9 cap. de divin. Nominib.) dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, inquantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est;

(1) Nihil tale in Philosopho, text. 21, ut ad marginem prius notabatur, sive cap. 16, in quod incurrit ille textus. An in Commentatore, non est ad manum (*ex edit. P. Nicolai*).

et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.

Praeterea, Sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi. Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoce praedicantur. Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam: e similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. Ergo etiam secundum quod ista de Deo dicuntur, non sunt eaedem rationes sed diversae.

Praeterea, sicut Deus vere est Pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est Pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quae realiter in Deo est, non est eadem cum ratione Divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est Pater: et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes eorum diversas, non tolletur simplicitas divinae essentiae. Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt. Ergo non est inconveniens ponere, quod sapientiae et bonitatis ratio in Deo est, et tamen una non est altera, si res omnino una ponatur.

Si dicatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparationem: unam ad suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparationem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.

Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit (4 Metaphys., text. 11): *Ratio quam significat nomen est definitio*. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen *definitio*, et alia nomina secundae impositionis.

Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo*; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis *genus* non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.

Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna (lib. de Intelligent., cap. 1) et Rabbi Moyses (lib. 1, cap. 57 et 58), quod res

illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine *unus*, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est.

Alii vero dicunt, ut Dionysius (cap. 12 de div. Nom.) et Anselmus (Monol., cap. 3), quod in Deo praeeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem (1), quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam similantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo similantur. Unde hujusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, inquantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo. Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se.

Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per hujusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec fruendi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur.

Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonima, inquantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum: quod erit in patria; et ideo dicitur Zach. ult. 9: *In illa die erit Dominus unus, et nomen ejus unum.* Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid hujusmodi, sed significata omnium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus (in expos. Psalm. 148) dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est Verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte

(1) *Al.* quantum ad utilitatem, quia inde sunt etc.

ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

His visis facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit Deus nominatur, manifestatur et laudatur; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo quia creaturis eas influit, sed magis e converso, ut dictum est, in corp. Quamvis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concipit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concipit, quia hoc esset comprehendere ejus sapientiam vel bonitatem; sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aliqualiter simile est quod intellectus noster concipit, esse supra id quod de eo concipitur. Unde per hujusmodi conceptiones non videtur ipse Deus secundum quod in se est, sed intelligitur (esse) supra intellectum. Et hoc vult dicere Dionysius in illa auctoritate (cap. 8 de div. Nom.).

Ad tertium dicendum, quod multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.

Ad quartum dicendum, quod sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. Unde patet quod ratio procedit ex malo intellectu ejus quod dicitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent duplicem firmitatem: scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, art. anteced., intellectus est earum subjectum; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.

Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas: non autem oportet quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit Boetius (1 de Trinit., cap. 12), quod sola relatio multiplicat Trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis sint plures personae.
(1 p., qu. 30, art. 1; et quol. 7, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in unitate divinae essentiae non sit pluralitas personarum. In omnibus enim creaturis ita est quod ad multiplicationem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae secundum numerum, sicut alia humanitas est numero in Socrate et Platone. Sed creaturae sunt exemplatae a Deo. Cum igitur divinam essentiam impossibile sit multiplicari, ut supra ostensum est, hac dist., art. 1, videtur quod impossibile sit esse ibi pluralitatem suppositorum, vel personarum.

2. Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quo est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum. Ergo etc.

3. Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfec-

tionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis: unde in incorruptibilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.

Contra. Sicut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 4), bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc idem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium. Sed non erit amor summus, nisi summe diligat. Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.

Solutio. Respondeo: concedendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis. Creaturae autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repraesentatione ejus.

Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. praeced. Unde Commentator (in 11 Metaph., text. 39) dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma: et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae. Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.

Ad tertium dicendum, quod necessitas finis est necessitas conditionata et ex suppositione. Unde non quaeritur in illis quae sunt necessaria absolute, et multo minus in illis quae sunt per se necessaria, non habentia necessitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas suppositorum in divina essentia non est propter aliquem finem; immo propter seipsam est necessario, cum ipse Deus sit finis omnium. Unde non potest concludi quod sit vana, quia vanum est quod est ordinatum ad finem quem non consequitur.

ARTICULUS V.

Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus (lib. 1 de Fid. orth., cap. 11), *tres personae re idem sunt, ratione autem et cognitione distinguuntur.* Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

2. Praeterea, Augustinus dicit (5 de Trinit., cap. 8), quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.

3. Item, personae distinguuntur per proprietates. Proprietates autem illae non addunt supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem. Ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit tantum distinctio rationis.

4. Item, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia. Si ergo hoc sufficit ad distinctionem realem suppositorum, videtur quod etiam secundum diversa attributa distinguantur realiter supposita; et ita sunt tot personae quot attributa. Hoc autem est inconveniens. Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum.

Contra, Augustinus (1 de Doct. christ., cap. 8) dicit: *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus.* Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.

Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum; quod est haereticum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim Sabellianam: et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est.

Sciendum est igitur, quod proprietas personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparationem ad illud ad (1) quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparationem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparationem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni sic intelligenda est. *Ratione*, idest relatione; et dicitur relatio ratio, per comparationem ad essentiam, ut dictum est, in corp.

Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad ab-

---

(1) *Al. omittitur* ad.

soluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparationem ad essentiam sit ratio tantum, tamen per comparationem ad suum correlativum est res et realiter distinguens ab ipso.

Ad quartum dicendum, quod licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientia bonitatem et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto. Et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinae naturae, sicut habent relationes oppositae. Sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur.

Expositio textus.

Substantiae, vel essentiae: quia non proprie dicitur substantia, ut infra, 8 distinct., dicetur.

Creditur et intelligitur. Ista ordinantur secundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim est praedicatorum verbum, sicut dicitur, Roman. 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt?* secundum est assensus fidei in ipso credente; et ultimo per fidem devenitur in intellectum, Isa. 7, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Purgatis mentibus; sed diversimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a sensibilibus et phantasmatibus; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus et naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per essentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa et miseria.

In tam excellenti luce. Loquitur de intuitu mentis, ad similitudinem visus corporalis; sicut enim non possumus defigere oculum in excellens luminosum, ita etiam mens nostra non figitur in excellentia divinae lucis, ut aliquid determinate cognoscat, nisi per fidem. Unde etiam Philosophi in diversos errores prolapsi sunt; et ideo dicit Philosophus (in 2 Metaph., text. 1): *Sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis, ita se habet intellectus noster ad manifestissima naturae.*

Per justitiam fidei. Justitia hic sumitur projustitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur justitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, sicut dicitur Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere.*

Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti. Ista notula affigitur ad excludendum falsum intellectum qui posset de praedictis haberi, scilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognosci posset.

Nec periculosius alicubi erratur. Hoc enim est fundamentum totius fidei; quo destructo, totum aedificium subruit. Unde etiam dicit Philosophus (in 1 de Caelo et mundo, text. 33), quod parvus error in principio, maximus est in fine.

Nec fructuosius aliquid invenitur. Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae.

Ubi dixi de Patre. Ista notula apponitur ad corrigendum hoc quod posuit in littera hoc verbum *sum, es, est*, singulariter praedicari de tribus personis; et ratio fuit, quia significat substantiam, quae est una trium personarum. Sed postea retractavit: quia quamvis significet substantiam, tamen significat eam per modum actus, et actus numerantur secundum supposita; unde debet pluraliter praedicari de tribus personis.

Primo ipsa legis exordia occurrunt: ubi scilicet primo legis praecepta poni incipiunt, Exod. 20 et Deut. 6.

Deus enim, ut ait Ambrosius, nomen est naturae, Dominus vero nomen est potestatis. Videtur quod Deus non sit nomen naturae per derivationes hujus nominis *Theos*, quas Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 12) ponit. Dicit enim, quod *Theos* quod est Deus, dicitur ab *ethein*, quod est ardere, quia *Deus noster, ignis consumens est*, Deuter. 4, 24. Dicitur etiam a *theaste*, quod est considerare vel videre, quia omnia videt: vel a *thein*, quod est currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens: quae omnia operationem important. Ergo etc.

Item *Dominus* secundum esse suum est relativum. Ergo non significat potestatem, sed relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* potest considerari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est quasi qualitas nominis; et sic est nomen operationis, secundum Damascenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum.

Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit Boetius (1 de Trinit.), quod dominium est potestas coercendi subditos; et Dionysius (12 de div. Nom.) dicit, quod dominium est non pejorum, idest subditorum, excessus tantum , sed bonorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia , et super haec duo fundatur relatio dominii.

Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi. Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis, sed differenter. Quia Augustinus considerat tantum consignificationem numeri in eis; unde per haec duo, *Faciamus*, et *nostram*, ostendit Trinitatem ; per haec vero duo, *imaginem*, et *similitudinem*, unitatem essentiae. Hilarius autem ex quolibet horum quatuor intendit ostendere utrumque, hoc modo. Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione ejus quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur. Nec potest ibi esse diversitas bonitatis secundum numerum, ut probatum est; sed ex parte relationis designatur suppositorum distinctio. Et eadem est ratio de hoc nomen *imago*,

quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum; et hoc tangitur ubi dicit: *Hilarius quoque . . . dicit* (1), *his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas.* Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, *faciamus* et *nostram*, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque. Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: *Item idem in 4 lib. absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendam tantum.* Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest.

Diversitas, propter divisionem essentiae. *Singularitas*, propter incommunicabilitatem divinae naturae. *Solitudo*, ne removeatur societas personarum, quae est per unionem amoris. *Similitudo*, contra diversitatem. *Pluralitas*, contra singularitatem. *Distinctio*, contra solitudinem. *Significatio efficientis*, quantum ad hoc quod dicit, faciamus. *Operatio constituta* (2), in ipsum operatum.

Maximus propheta, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis.

(1) *Al.* ubi dicit Hilarius: *Quocumque etc.*
(2) *Al. constitutionem.*

Dominus possedit me. Loquitur de Filio, inquantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde Philosophus (in principio Metaphys., textu vel cap. 2) dicit, quod divina scientia est (1) possessio divina, non humana. *Viarum*, idest creaturarum, per quas in ipsum itur. *Ordinata*, secundum ordinem naturae, qui est Filii ad Patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum. *Concepta.* Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae Patris. *Parturiebar* (2), inquantum exit a Patre per distinctionem personarum. *Cardines*, idest extremitates terrae, secundum Isidorum (lib. 3 Etymol., cap. 37), vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quasi volvuntur et conservantur. *Delectabar*, consors paternae gloriae. *Per singulos dies*, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. *Ludens*, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae.

In medio duorum animalium. Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significantur duo Testamenta.

Forcipem de altari. Hoc dicitur Isaiae 6, et per forcipem, qui habet duo brachia, significantur duo Testamenta, et per calculum veritas sacrae Scripturae. Unde in Psalm. 118, 140 dicitur: *Ignitum eloquium tuum vehementer.*

(1) *Nicolai*, quod sapientia est etc.
(2) *Al. Parturiri.*

DISTINCTIO III.

Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci Creator.

Apostolus namque ait (ad Rom. 1, 20), quod « invisibilia Dei, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas. » Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo igitur invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit, vel etiam conspexit « per ea quae facta sunt, » idest per creaturas visibiles, vel invisibiles. A duobus enim juvabatur, scilicet a natura, quae rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideo Apostolus (Rom. 1, 19) dicit, quia « Deus revelavit illis, » scilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.

Prima ratio, vel modus, quo potuit cognosci Deus.

Nam, sicut ait Ambrosius (super illud 1 cap. ad Rom. Quod notum est), ut Deus, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod opificem visibilitate sui manifestavit; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam illum esse qui ea fecit quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quaecumque vis creatura, et faciat tale caelum et talem terram, et dicam, quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat supra omnem creaturam illum esse qui ea fecit ac per hoc illum esse Deum, humana mens cognoscere potuit.

Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.

Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Augustinus ait (in lib. de civit. Dei, lib. 8, cap. 6), viderunt summi Philosophi nullum corpus Deum esse; et ideo cuncta corpora transcenderunt, quaerentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium; et ideo omnem animam, mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt, omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt igitur, eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse.

Tertia ratio vel modus.

Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus; sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Quartus modus vel ratio.

Intellexerunt etiam corporis speciem intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus quae visu et tactu corporis sentiri queunt; intelligibilia quae conspectu mentis intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis: et illud esse rerum principium rectissime crediderunt quod factum non esset et ex quo cuncta facta essent. Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit; pluraliter tamen dicit Apostolus (Rom. 1, 20): « Invisibilia Dei, » quia pluribus modis cognoscitur veritas Dei per ea quae facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus, ex magnitudine creaturarum omnipotens, ex ordine et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus. Omnia autem haec ad unitatem deitatis pertinent monstrandam.

Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis.

Nunc restat ostendere, an per ea quae facta sunt, aliquod

Trinitatis vestigium, vel indicium exiguum haberi potuerit. De hoc Augustinus (in 6 de Trinit., cap. 10): « Oportet ut » Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes, » Trinitatem intelligamus. Hujus enim Trinitatis vestigium in » creaturis apparet. Haec enim quae arte divina facta sunt » et unitatem quamdam in se ostendunt et speciem et or- » dinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid » est, sicut sunt naturae corporum et animarum; et aliqua » specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, » ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit, » aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, » et amores vel delectationes animarum. Et ita in creaturis » praelucet vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate, summa » origo est omnium rerum, et pulchritudo perfectissima, et » beatissima delectatio. » Summa autem origo, ut Augustinus ostendit (in lib. de vera Religione, cap. 55, circa finem) intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus sanctus: perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis; quem cum ipso et in ipso Patre veneramur; quae forma est omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset, qui et nulli naturae, quae ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quae bonitas, Spiritus sanctus intelligitur qui est donum Patris et Filii. Quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio aeque incommutabile colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus: scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum scilicet, quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur; et pacem, qua unitati adhaeremus; scilicet Deum, qui dixit (Genes. 1): « Fiat lux, » et Verbum per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est; et donum benignitatis ejus, qua placuit quod ab eo per Verbum factum est et reconciliatum auctori, ut non interiret. Ecce ostensum est, qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur; non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui Philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo (Exod. 8). Adjuvamur tamen in fide invisibilium per ea quae facta sunt.

Quomodo in anima sit imago Trinitatis.

Nunc vero ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana, quae novit Deum vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperiamus: ut enim Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 8) ait, licet humana mens non sit ejus naturae cujus Deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quaerenda et invenienda est, quo natura nostra nihil habet melius, idest in mente. In ipsa enim mente, etiam antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur: etsi enim amissa Dei participatione deformis sit, imago tamen Dei permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax est ejus, ejusque esse particeps potest. Jam ergo in ea Trinitatem, quae Deus est, inquiramus. Ecce enim (1) mens sui meminit, intelligit se, diligit se (2). Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae et amoris. Haec ergo tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam et voluntatem. Haec ergo tria, ut ait Augustinus (in 10 lib. de Trinit., cap. 11), non sunt tres vitae, sed una vita (3); nec tres mentes, sed una mens; nec tres essentiae, sed una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid; et intelligentia et voluntas, sive dilectio, similiter ad aliquid dicitur; vita vero dicitur ad seipsam, et mens et essentia. Haec ergo tria eo sunt unum quo una vita, una mens et una essentia et quidquid aliud ad seipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria sunt quo ad se invicem referuntur.

Quomodo aequalia sint,
quia capiuntur a singulis omnia et tota.

Aequalia etiam sunt, non solum singula singulis (4), sed etiam singula omnibus, alioquin non se invicem caperent. Se autem invicem capiunt, capiuntur enim et a singulis singula, et a singulis omnia. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere.

Quomodo illa tria memoria capiat.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, illud non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria est quam ipsa memoria. Totam ergo memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quidquid volo, quidquid autem memini, scio. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini.

Quomodo illa tria tota capiat intelligentia.

Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo: neque quidquam intelligibilium est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid autem intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo; quidquid autem intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo.

Quomodo illa tria tota capiat voluntas.

Voluntas mea etiam totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum utor eo toto quod intelligo et memini. Cum itaque invicem a singulis et omnia et (1) tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summae unitatis atque Trinitatis, ubi una est essentia et tres personae, imago est mens humana, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est imago illa Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus (15 de Trinit., cap. 7), non anima ipsa, sed quod in ea est excellentius, qualiter saepe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum absentium est et praeteritorum, sed etiam praesentium, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 11), alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicantur unum esse
et una essentia quaeritur.

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam intelligentiam et voluntatem, esse unum, unam mentem, unam essentiam: quod utique non videtur verum esse, juxta proprietatem sermonis. Mens enim, idest spiritus rationalis, essentia spiritualis est et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt: quia memoria non est intelligentia vel voluntas; nec intelligentia voluntas sive amor.

Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.

Et haec tria etiam ad se invicem referuntur, ut ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 5). Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminit quod nescit? (9 de Trinit., cap. 5). Miro itaque modo ista tria inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum et omnia simul (2) una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem.

Hinc aperitur quod supra quaerebatur,
scilicet quomodo haec tria dicantur unum.

Sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia. Ideo scilicet quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse et abesse. Unde Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 4) ait: « Admonemur, si utcumque videre possumus, » haec in animo existere substantialiter, non tamquam in » subjecto, ut color in corpore: quia etsi relative dicuntur » ad invicem singula, tamen substantialiter sunt in sua sub- » stantia. » Ecce ex quo sensu illa tria dicantur unum esse, vel una substantia. Quae tria, ut ait Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 20), in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, con-

(1) *Al.* ergo.
(2) *Al. omittitur* diligit se.
(3) *Al.* non sunt tres vitae, sed una mens, *omissis aliis.*
(4) *Al.* singulariter.

(1) *Al. deest* et.
(2) *Al. deest* simul.

spici, concupisci (reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem) profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem.

Quod in illa similitudine est dissimilitudo.

Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

Prima dissimilitudo.

Quod breviter ostendi potest. Homo unus per illa tria intelligit, meminit, diligit: qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio; sed haec habet. Unus ergo homo est qui habet haec tria, non tamen ipse est haec tria. In illius vero summa simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hae tres unus Deus. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re alia: propter quam imaginem etiam illud in quo sunt haec tria imago dicitur, idest homo, sicut imago dicitur et tabula et pictura quae est in ea; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quae est in ea.

Alia dissimilitudo.

Rursus ista imago quae est homo habens illa tria, una persona est; illa vero Trinitas non una persona est, sed tres personae, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illa vero summa Trinitate, cujus haec imago est, non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illae personae, non una persona. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere, Trinitatem sic esse in Deo ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus. Dicamus ergo in mente nostra imaginem Trinitatis, sed exiguam et qualemcumque esse, quae summae Trinitatis ita gerit similitudinem ut ex maxima parte sit dissimilis. Sciendum vero est, quod haec Trinitas mentis, ut ait Augustinus (in 14 lib. de Trinit., cap. 12), non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminerit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare illum a quo facta est.

Alia assignatio Trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor.

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima, quae est imago illius summae et ineffabilis Trinitatis. Ut enim ait Augustinus (in 9 lib. de Trinit., cap. 4), mens et notitia ejus et amor tria quaedam sunt. Mens enim novit se et amat se, nec amare se potest nisi etiam noverit se. Duo quaedam sunt mens et notitia ejus. Item duo quaedam sunt mens et amor ejus. Cum ergo se novit mens et amat se, manet Trinitas, scilicet mens, amor et notitia. Mens autem hic non accipitur pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Haec autem tria cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in anima substantialiter existunt.

Quod mens vice Patris, notitia Filii, amor Spiritus sancti accipitur.

Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit et est sola parens suae notitiae. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se: amat etiam placitam prolem, idest notitiam suam, et ita amor quidam complexus est parentis et prolis (ex lib. 9 de Trin., cap. 12).

Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque.

Nec minor proles parente, dum tantam se novit mens quanta est; nec minor est amor parente et prole, idest mente et notitia, dum tantum se diligit mens quantum se novit et quanta est.

Quod haec tria in seipsis sunt.

Sunt etiam haec singula in seipsis: quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus qualecumque Trinitatis vestigium apparet.

Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum.

Mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris, et videt Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate. Intelligit enim unum Deum esse unam essentiam, unum principium. Intelligit enim (1) quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod alter haberet, non esset ibi summa perfectio; si vero nihil uni deesset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum, unum omnium auctorem; et vidit quia absque sapientia non sit, quasi res fatua; et ideo intellexit eum habere sapientiam quae ab ipso genita est; et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Hic de summa Trinitatis unitate.

Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Augustinus (in lib. 9 de Trinit., cap. 1), credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum, universae creaturae conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ipse (Fulgentius) ait (in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1), una est natura, sive essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, non una persona; si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris et Filii et Spiritus sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater et Filius et Spiritus sanctus personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent naturarum quoque diversitate discreti. Fides autem Patriarcharum, Prophetarum atque Apostolorum, unum Deum praedicat esse Trinitatem. In illa ergo sancta Trinitate unus Deus est Pater, qui solus essentialiter de seipso unum Filium genuit; et unus Filius, qui de uno Patre solus essentialiter natus est; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter a Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, idest gignere se et nasci de se et procedere de se. Ut enim ait Augustinus (in 1 lib. de Trinit., cap. 1), nulla res est quae seipsam gignat ut sit.

(1) *Al. deest* enim.

Divisio primae partis textus.

In parte ista ostendit Magister unitatem essentiae et Trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit Trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi: *Nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt, aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.*

Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem Apostoli, probantis unitatis divinae essentiae possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: *Nam sicut ait Ambrosius;* tertio excludit quamdam objectionem, ibi: *Cum ergo Deus una sit et simplex essentia . . . pluraliter tamen dicit Apostolus: Invisibilia Dei.*

Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit (7 cap. de divinis Nominibus). Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est,

quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in Creatore; et ita est modus per eminentiam.

Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate. Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus.

Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile. Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus.

Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et Angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus.

Aliae duae rationes sumuntur per viam eminentiae. Sed potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem. Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparationem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque.

Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant.

Nunc restat ostendere, utrum per ea quae facta sunt aliquid Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. Hic ostendit Trinitatem personarum per similitudines in creaturis: et primo per similitudinem vestigii; secundo per similitudinem imaginis, ibi: *Nunc autem ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana .... Trinitatis imaginem reperiamus.* Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum repraesentatur Trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigii concludit personarum distinctionem, ibi: *Per considerationem creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus.* Ubi distinguit tres personas: primo quo ad nos, et hoc tripliciter; secundum exitum nostrum a Deo, et secundum reditum in ipsum, ibi, *scilicet principium ad quod recurrimus;* et secundum beneficium ipsius Dei, ibi: *Unum scilicet, quo auctore conditi sumus.* Secundo concludit per comparationem ad omnia, ibi: *scilicet Deum qui dixit: Fiat lux.* Ultimo ostendit vestigii repraesentationem esse insufficientem, ibi: *Ecce ostensum qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis inducatur.*

QUAESTIO I.

Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venitur in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: Primo de divina cognitione. Secundo de creaturarum vestigio.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2.° utrum Deum esse sit per se notum; 3.° utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4.° quid de Deo philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.
(1 p., qu. 12, art. 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim Dionysius (cap. 1 de divinis Nominibus), quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.

2. Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

3. Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.

4. Item, ut dicit Philosophus (3 Phys., text. 4), omne infinitum est ignotum; cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

5. Item, Philosophus dicit (3 de Anima, text. 1), quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur Isa. 40, 18, *Quam imaginem ponetis ei?* videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

Contra, Hierem. 9, 24, dicitur: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Sed ista non est vanagloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

Item, ut supra dictum est, etiam secundum Philosophum (1) (10 Eth., cap. 10), ultimus finis humanae vitae est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertingere, in vanum esset constitutus; quia vanum est, secundum Philosophum (2 Phys., text. 62), quod ad aliquem finem est, quem non attingit (2); et hoc est inconveniens, ut

---

(1) *Al.* Philosophos.
(2) *Al.* attendit, *item* includit.

dicitur in Psal. 88, 48: *Numquid enim vane constituisti eum?*

Item, ut dicit Philosophus (3 de Anima, text. 7), in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod et separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.

Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus (3 de Anima, text. 30), loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiorem, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium. Alia concedimus.

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis, secundum Boetium (de Cons. lib. 5, prosa 3, in princ.): in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

ARTICULUS II.

Utrum Deum esse sit per se notum.
(1 p., quaest. 11, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orthod., cap. 1), naturaliter est omnibus insita. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.

3. Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.

4. Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum. Probatio mediae est per Anselmum (Proslog., cap. 15): Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil majus cogitari potest. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna (lib. de Intelligentiis, cap. 1). Ergo Deus non potest cogitari non esse.

Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit Philosophus (4 Metaphys., text. 28, aequivalenter), etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde. Psalm. 13, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a Philosophis (8 Physic., text. 33, item 12 Metaphys. 35). Ergo Deum esse non est per se notum.

Solutio. Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut

secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes Philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii (1 Metaphys., lect. 9). Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde Philosophus (1 Posterior., text. 24): *Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus*. Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae (lib. de Intellig., cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis insita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi inquantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias.

Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.

Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.
(1 *cont. Gent., cap.* 8, *et* 3, *cap.* 119.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Creatura autem videtur esse homo, secundum expositionem Magistri. Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.

2. Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit Creatorem ex creaturis.

3. Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed Jonae 4 dicitur, quod praecepit Dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermis potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praecipientem.

4. Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: *Cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt.* Tales autem peccatores fuerunt. Ergo etc.

5. Contra, omnis effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi. Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.

6. Item, videtur quod nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud. Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.

7. Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius. Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.

8. Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus. Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: « *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* » *Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.

Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad Creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a Creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in Creatorem, sed e contrario.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus disponebat.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus Creatori; et ideo non ducit

in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam.

Sextum et septimum concedimus.

Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.

ARTICULUS IV.

Utrum Philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis. — (1 p., quaest. 32, art. 1; et sup. Boet. de Trinit., quaest. 1, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Philosophi naturali cognitione ex creaturis in Trinitatem devenerunt. Dicit enim Aristoteles (1), (in principio de Caelo et mundo, text. 5): *Et per hunc quidem numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt.* Similiter etiam Plato (in Parmen.), loquitur multa de paterno intellectu et multi alii Philosophi.

2. Praterea, Philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis relucent. Sed in anima est expressa similitudo Trinitatis personarum. Ergo videtur quod per potentias animae, quas Philosophi multum consideraverunt, potuerunt in Trinitatem personarum devenire.

3. Item, Richardus de S. Victore (1 de Trin., cap. 4), dicit: *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non desunt.* Sed necessarium est cognoscere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem Philosophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, dist. 2, art. 4, quibus Trinitas probatur.

4. Item, dicitur Rom. 1 in Glossa (interlineari super illud, *invisibilia Dei*) quod Philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet Spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.

Contra, Heb. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei. Ergo non est apparens rationi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum; et ideo Philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venitur nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, Philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.

(1) Sive lib. 1 de Caelo, cap. 1, ubi sic tantum: *Tria omnia sunt, et idem est ter ac omnino: quapropter ex natura hoc nos accipientes, tamquam leges illius, etiam ad sacrificia deorum hoc numero utimur* (*ex edit. P. Nicolai*).

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit Trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Ægypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.

Ad secundum dicendum, quod similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicet Magister. Sed dicitur expressa per comparationem ad similitudinem vestigii.

Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.

Ad quartum dicendum, quod Philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non inquantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed inquantum sunt attributa divinae naturae.

Et si objiciatur, quod similiter devenerunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur Spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur Patri et Filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem. Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1.° quid sit vestigium; 2.° de partibus vestigii; 3.° utrum in omni creatura vestigium inveniatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo Creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur. Sed divina majestas est investigabilis: unde dicitur Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!* et Psalm. 76, 20: *Et vestigia tua non cognoscentur.* Ergo videtur quod similitudo Creatoris in creatura non sit vestigium.

2. Praeterea, vestigium est impressio quaedam consequens motum ejus cujus est vestigium. Sed Deus res producit sine aliquo sui motu, Jac. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo vestigium non potest dici de similitudine creaturae, quae a Creatore producitur.

3. Item, vestigium, secundum quod hic sumitur, inducit in cognitionem personarum. Sed per creaturas non potest haberi cognitio Trinitatis, ut dictum est. Ergo similitudo reperta in creaturis non debet dici vestigium; vel vestigium non ducit in Trinitatem.

4. Item, Gregorius dicit (10 Moral., cap. 9), super illud Job 11, 7 (1): « *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* » *Benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit, ejus vestigia dicuntur.* Ergo videtur, quod vestigium non sit similitudo Dei reperta in creaturis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cujus est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo Creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium Creatoris. Et quia magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod divinae viae dicuntur investigabiles, quia non ad plenum ipsius opera comprehendere possumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipsas devenire possimus.

Ad secundum dicendum, quod in his quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia; alias esset identitas, et non similitudo.

Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.

Ad quartum dicendum, quod uni rei possunt esse multa similia; unde non est inconveniens quod ab eodem transmutentur aliqua diversa secundum diversas similitudines; et ideo potest esse quod similitudo reperta in creaturis dicatur vestigium in quantum confuse repraesentat; et opera divinae bonitatis in mysterio Incarnationis ostensa dicantur vestigia, Dei inquantum per ea nobis via paratur ad veniendum in ipsum.

(1) Sive in novis codd. cap. 6 ubi paulo aliter: *Quis vestigia Dei nisi benignitatem visitationis illius vocat? quibus nimirum progredi ad superna provocamur, cum ejus Spiritus afflatu tangimur etc.* (*ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS II.

Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentiales, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.

2. Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum repraesentatur personarum Trinitas, sed etiam unitas essentiae. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiae.

3. Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod repraesentat Creatorem. Cum igitur in creaturis repraesententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creaturis, sicut patet per Dionysium (de divin. Nom., cap. 9), videtur quod sint plurimae partes.

4. Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae; sicut Sap. 11, 21 dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*; et Augustinus (de natura boni, cap. 23, et etiam cap. 2), ponit modum, speciem et ordinem; et multis aliis modis secundum diversos. Quaeritur ergo de ratione diversitatis assignationum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras (1) perfectionem cujuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, scilicet principio, medio et fine, et multis mediis, quaedam possunt accipi ut principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode combinando; et ideo contingit quod a diversis partes vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultimum autem est perfectio ipsius rei secundum operationem suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principiati; est etiam limitatio principiorum sub forma principiati, et est forma ipsius principiati et est virtus et operatio et multa hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii; et pro fine illud totum quod

(1) *Ad marginem Romanae editions* 1570: Ut recitat Aristoteles 1 Caeli. text. 5, *seu cap.* 1, *ut habet Nicolai*.

consequitur; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur Sapien. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiati, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminat; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principiati, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic sumuntur illa verba Augustini (lib. 83 Quaestionum qu. 18): *Quod constat, quod discernitur, quod congruit.* Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparationem ad alterum: et quasi similiter sumuntur ista, modus, species et ordo; ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparationem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum; ut unitas rei pertineat ad suam determinationem prout ex principiis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio; et sic sumitur illa Dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis signatam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentiales creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat (1) ipsum esse creaturae repraesentans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.

Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii et finis, sub quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur (2).

ARTICULUS III.

Utrum in omni creatura sit vestigium.
(1, p., qu. 45, art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo (3) in illis non est vestigium.

(1) *Al.* subsistat.
(2) *Solutio objectionis quartae habetur in corpore articuli.*
(3) *Al.* quae in illis.

2. Item, vestigium est similitudo imperfecte repraesentans. Sed aliquae creaturae sunt perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.

3. Item, si accipiamus singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species. Si igitur in qualibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.

4. Item, Ambrosius dicit (in Hexameron lib. 1, cap. 9): *Lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura.* In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum (de Nat. boni, cap. 11), ut dictum est, art. antecedent. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in qualibet creatura sit vestigium.

5. Item, Bernardus (de diligendo Deo, in princ.): *Modus caritatis est non habere modum.* Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem; et sic idem quod prius.

Contra, Sap. 11, 2: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti.* Item Augustinus (lib. de Natura boni, loc. cit.) loquens de modo, specie, et ordine, dicit: *Ubi haec tria magna sunt, magnum* (1) *bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed omnis creatura est aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. praecedenti. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creatarum similitudinum; sed secundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.

(1) *Al. deest* magnum.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.

Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis; et hoc accidit sibi inquantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.

Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.

Expositio primae partis textus.

Invisibilia, quantum ad attributa quibus Deus in se perfectus est: *virtus*, secundum quam creaturas producit; *Divinitas*, secundum quod creaturae recurrunt in ipsum ut in finem. Vel *invisibilia* dicit quantum ad opera, *virtus* quantum ad potentiam, *Divinitas* quantum ad essentiam.

Propter excellentiam. Contra, Angelus praecellit hominem, ut in Psalm. 8, 7: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis*. — Dicendum, quod homo et Angelus possunt tripliciter considerari. Aut per relationem ad finem; et sic sunt aequales: erunt enim homines sicut Angeli in caelo, sicut habetur Matth. 22. Aut quantum ad reparationem divinam; et sic homo major est Angelo, inquantum humana natura assumpta est in unitatem personae divinae. Aut quantum ad utramque naturam in se; et sic natura Angeli nobilior est. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, secundum quod est continentia visibilium tantum; et ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus.

Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus. Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis.

Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

Divisio secundae partis textus.

Nunc vero jam ad eam perveniamus disputationem, ubi in mente humana . . . . . Trinitatis imaginem reperiamus. In parte ista ostendit Trinitatem personarum et unitatem essentiae per similitudinem imaginis: et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quid attendatur imago, ibi: *Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se*; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in Trinitatem personarum, ibi: *Quapropter juxta istam considerationem . . . . credamus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum.*

Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hic inquirit secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus, ibi: *Potest etiam alio modo, aliisque nominibus distingui Trinitas in anima*. Circa primum tria facit. Primo partes imaginis assignat: secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum, ibi: *Haec igitur tria potissimum tractemus*; tertio ostendit dissimilitudinem, ibi: *Veruntamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem.*

Haec igitur tria potissimum tractemus. Hic ostendit in tribus potentiis assignatis similitudinem personarum: et primo inducit probationem; secundo ponit dictorum manifestationem, ibi: *Mens autem hic pro animo ipso accipitur*; tertio excludit objectionem, ibi: *Hic attendendum est diligenter*. In primo duo facit: primo ostendit similitudinem quo ad personarum distinctionem et essentiae unitatem; secundo quo ad personarum aequalitatem, ibi: *Aequalia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus*. Quam aequalitatem ostendit tali ratione. Quaecumque se includunt invicem, sunt aequalia. Sed quaelibet dictarum potentiarum capit aliam, et quaelibet capit omnes. Ergo quaelibet est aequalis alteri, et quaelibet est aequalis omnibus simul, sicut est de divinis personis. Minorem probat ibi: *Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini*: et primo de memoria; secundo de intelligentia, ibi: *Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo*; tertio de voluntate, ibi: *voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit*. Primum ostendit sic. Quidquid est praesens memoriae, illud est in memoria. Sed ipsa tota memoria est sibi praesens. Ergo totam se capit. Item, quidquid intelligo et volo, scio me intelligere et velle. Sed quidquid scio me intelligere et velle, est in memoria. Ergo quidquid intelligo et volo est in memoria. Ergo memoria capit se totam et intellectum et voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non est ignotum, est in intellectu. Sed quidquid est volitum vel intellectum vel in memoria existens, est non ignotum. Ergo omne hujusmodi est in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio ostendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, est in voluntate mea, quacumque operatione utor; quia voluntas est universalis motor virium. Sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, utor. Ergo omne hujusmodi est in voluntate mea, et sic voluntas capit omnes. Quo facto concludit similitudinem, ibi: *cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis.*

Mens autem hic pro animo ipso accipitur. Hic manifestat quaedam quae dixerat: et primo quomodo accipiatur mens; secundo quomodo accipiatur memoria, ibi: *Illud etiam sciendum.*

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit. Hic removet objectionem contra illud quod dictum est, tres dictas potentias esse unam essentiam: et primo ponit objectum; secundo solutionem, ibi: *sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia.* Objectio autem sumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas est essentia ejus cujus est proprietas. Sed potentiae sunt proprietates naturales ipsius animae. Ergo non sunt una essentia animae. Secunda ponitur ibi: *Et haec tria etiam ad se ipsa referuntur.* Et sumitur ex hoc quod istae potentiae dicuntur relative ad invicem; unde et differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia possint esse una essentia.

Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Hic ostendit dissimilitudinem: et dividitur in duas, secundum duas dissimilitudines. Secunda ibi: *Rursus et imago, quae est homo habens illa tria, una persona est.*

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima. Hic assignat imaginem secundum habitus: et primo assignat partes imaginis; secundo probat similitudinem, ibi: *Haec autem tria, cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum*; tertio concludit suam intentionem, ibi: *Mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris.* Ostendit autem similitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad personarum distinctionem in essentiae unitate; secundo quantum ad personarum processionem, ibi: *Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus;* tertio quantum ad aequalitatem, ibi: *Nec minor est proles parente.* Quam ostendit dupliciter. Primo, quia quanta est mens, tanta se intelligit et amat; secundo, quia haec tria mutuo se includunt, ibi: *Sunt etiam singula in se ipsis.*

QUAESTIO III.

Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1.° de subjecto imaginis; 2.° De partibus imaginis enumeratis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tantum mens sit subjectum imaginis.
(1 p., qu. 93, art. 1, et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum mens sit subjectum imaginis. Augustinus enim ostendit (lib. 11 de Trinit., cap. 2 et 3), imaginem Trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo etc.

2. Item, Damascenus (lib. 3 de Fide orth., cap. 18), assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

3. Item, Augustinus (14 de Trinit., cap. 18, post medium): *Imago Trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius.* Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.

4. Item, Dionysius (4 cap. de div. Nom.): *Angelus est imago divina.* Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.

5. Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius (de Synod., in propos. 1), est rei ad rem coaequandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat Creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago Creatoris inveniri.

Solutio. Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago Divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (ubi supra) in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem (1) illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa. Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna (2) secundum se contemplatur.

Ad quartum dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinorum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. 28, secundum expositionem Gregorii (lib. 32 Moral., cap. 18). Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

---

(1) *Al.* enim.
(2) *Al.* quae est aeterna.

Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in Filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus (lib. de decem chordis, cap. 3), sicut imago Regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago Patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem, secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de Filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter adaequet Creatorem: hoc enim tantum verum est de Filio, qui est perfecta imago; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid coaequat.

QUAESTIO IV.

Deinde queritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2.° quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3.° quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4.° de ipsis per comparationem ad objectum, scilicet respectu cujus objecti attenditur in ipsis imago Trinitatis; 5.° de ipsis per comparationem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum memoria pertineat ad imaginem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus (12 de Trinit., cap. 1), quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.

2. Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.

3. Item, (11 Metaphys., text. 36) dicitur (1) a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam Philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

4. Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium (de caelest., Hier., cap. 4), distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

5. Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum. Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.

6. Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa. Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

7. Item, Augustinus (sive alius de Spir. et Anima, cap. 10): *Imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi.* Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.

8. Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. 2). Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas Spiritui sancto approprietur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis inquantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna (lib. de Intellig., cap. 4), et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur (3 de Anima, text. 6), quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia.

Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate Philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.

Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna (lib. de Anima, part. 4, cap. 4).

---

(1) An non potius 12 Metaphys., text. 39 vel cap. 7 Graeco lat. ubi dicitur *intellectio esse quiddam maxime delectabile, memoria autem propter hanc*: nam 11 Metaph., nihil occurrit huc pertinens; nec ad manum est Commentator (*ex edit. P. Nicolai*).

Ad tertium dicendum, quod Philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nominibus), natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum; hoc tamen non est earum, nisi inquantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis. Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus (15 de Trinit., cap. 22) vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas. Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.

Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentiis animae. Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.

ARTICULUS II.

Utrum potentiae animae sint essentia ejus.
(Q. disp. de spir. creat., qu. 1, art. 2, et qu. 2, art. 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: *Ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.*

2. Item, idem est principium essendi et operandi. Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.

3. Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omne illud quod non est de essentia rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.

Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.

Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna (lib. de Intell., cap. 1). Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit inquantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.

Praeterea, cum perfectio et perfectibilia sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes. Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et hujusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et hujusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, origi-

ginata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Tres potentiae sunt una mens*, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus. Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, inquantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.

Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.

Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur, in 12 Metaph. (text. 26), sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.

Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium hujus differentiae quae est sensibile; sed secundum quod nominat naturam sensitivam: et ita est de aliis.

ARTICULUS III.

Utrum una potentia oriatur ex alia.
(*1 p., qu. 77, art. 7.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quaecumque enim simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.

2. Praeterea, omne accidens causatur ex suo subjecto. Sed una potentia non est subjectum alterius, quia accidens non est subjectum accidentis. Ergo una potentia non oritur ex alia.

Contra, potentiae determinantur secundum actus. Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa: sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam. Ergo ita est etiam in potentiis.

Si dicas, quod ordo est in actibus ratione objectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia objecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili: et sic idem quod prius.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus (ut in 3 de Anima, text. 38, dicitur), quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.

Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.

ARTICULUS IV.

Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum. — (*1 p., qu. 93, art. 8.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua objecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa. Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.

2. Praeterea, Augustinus (lib. 12 de Trin., cap. 4): *Cum in natura mentis humanae quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum.* Omnia autem objecta vel sunt aeterna, vel temporalia.

Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas. Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud. Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.

Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet objectorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hac distin., quaest. 3., art. 1, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum. In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedit actum memorandi; et ideo (1) non est ibi actualis repraesentatio ipsius Trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non exprimunt Trinitatem. Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, inquantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, (ut dicit Augustinus 10 de Trin. cap. 6, et de duab. Animab. cont. Manichaeos, cap. 2). Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius Trinitatis, inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum. Si autem considerentur respectu hujus objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima. Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu hujus objecti quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu hujus objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem Trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

Ad aliud patet responsio per ea quae dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago. — (1 *p., qu.* 93, *art.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim Philosophus (2 de Anima, text. 17), quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cujuslibet objecti.

2. Item, Philosophus (4 Metaph., text. 12) dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum.

3. Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum (11 de Trin., cap. 2) requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.

Contra, Philosophus dicit (3 de Anim., text. 20), quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.

Praeterea, dicit Augustinus (10 de Trin., cap. 11) quod *quidquid est in memoria mea, illud memini.* Sed anima et Deus semper est praesens memoriae. Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum (de util. credendi, cap. 11) differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo;

(1) *Al.* et iterum.

sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum Philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una juvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.

Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art.

QUAESTIO V.

Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus.

Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.

Et 1. videtur quod ista non differt a praedicta, ni dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

2. Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur. Ergo non sunt habitus.

3. Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subjecto. Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.

4. Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.

5. Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum; et ita non repraesentabunt Trinitatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut Dionysius (4 de divin. Nomin.), vocat Angelos divinas mentes. Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a *metior metiris*, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri intentionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias. Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est nota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.

Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae (1), nec sunt ibi alii habitus. Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.

Tertium et quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicitivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.

Expositio secundae pa tis textus.

In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet. Contra: Psal. 72, 6: *Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges.* — Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud psal. 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, inquantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum repraesentantium Trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium. Item est imago recreationis, quae consistit in habi-

(1) *Al.* cum ipsa sint substantia animae.

tibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis.

Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Videtur falsum. Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi, sicut Augustinus (1 de Trinit., cap. 11), arguit de potentiis mutuo sese capientibus. Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, inquantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum.

Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem. Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non secundum esse, sed secundum dici.

Ea vero tria sunt quae ad se invicem referuntur. Videtur falsum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem.

Dicendum, quod quamvis non dicatur ad eam sub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam inquantum voluntas est memorabilis. Vel dicendum, quod referuntur ad invicem secundum relationem originis, inquantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Videtur male dicere: quia totum dicitur respectu partium: potentiae autem (1) animae non habent partes, cum sint simplices.

Dicendum, quod est duplex quantitas; scilicet molis vel dimensiva, et hujusmodi totalitas attenditur respectu partium in quas dividitur. Est etiam quaedam quantitas virtutis, cujus totalitas attenditur respectu objectorum; et talis est totalitas in potentiis animae.

Item, videtur quod una non sit aequalis in omnibus: quia omne totum est majus sua parte.

Dicendum quod hoc verum est de totalitate quantitatis dimensivae vel numerabilis, quae ejusdem rationis sunt, et non de totalitate quantitatis virtualis; potest enim contingere quod una virtus potest in tot objecta in quot aliae plures, quarum quaelibet in omnia illa objecta potest; tamen una earum non tot modis potest in illa objecta, sicut alia.

(1) *Al.* enim.

DISTINCTIO IV.

Hic quaeritur utrum concedendum sit, quod Deus se genuerit.

Hic oritur quaestio satis necessaria. Constat et irrefragabiliter verum est quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quaeritur, utrum concedendum sit quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium genuerit. Si vero alium Deum genuit, non est tantum unus Deus. Si autem se ipsum Deum genuit, aliqua res seipsam genuit. Ad quod respondentes dicimus, sane et catholice concedi, quod unus unum genuit, et quod Deus Deum genuit, quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est: « Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. » Quod vero additur: ergo genuit se Deum, vel alium Deum, neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium Deum non genuit, manifestum est, quia unus tantum Deus est. Quod autem seipsum non genuit, ostendit Augustinus (in lib. 1 de Trinit., cap. 1) dicens: « Qui putant ejus potentiae esse » Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant, quod non » solum Deus ita non est, sed nec spiritualis, neque corpo» ralis creatura. Nulla enim res est quae seipsam gignat ut » sit ». Et ideo non est credendum vel dicendum, quod Deus genuit se.

Alia quaestio de eodem.

Sed adhuc opponunt garruli ratiocinatores, dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater; non ergo tantum unus Deus est. Si vero genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes illam propositionem, qua sic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater; hoc enim sane et prave intelligi potest: et ideo respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater: hoc dicimus esse falsum; et concedimus alteram, scilicet, genuit Deum qui non est Pater. Nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, alius Deus est quam Pater, sed unus Deus cum Patre Si vero additur: Genuit Deum qui non est Deus Pater, hoc distinguimus: quia dupliciter potest intelligi: Genuit Deum, qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est, hic sensus verus est. Si vero intelligatur sic: Genuit Deum qui non est Deus Pater, idest qui non est Deus qui est Pater, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus; et e converso Pater et Filius et Spiritus sanctus est unus Deus.

Opinio quorumdam dicentium, tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sed non e converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.

Quidam tamen adversarii veritatis concedunt, Patrem, Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam, sed nolunt concedere unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas: dicentes, substantiam divinam praedicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem catholica tenet ac praedicat, et tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sive essentiam sive divinam naturam; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Augustinus (in 1 lib. de Trinit., cap. 6) ita ait: « Recte ipse Deus Trinitas intelligitur » beatus, et solus potens ». Ecce quam expresse dixit: « Ipse » Deus Trinitas », ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem, et Trinitatem esse ipsum Deum. Item in eodem (ibidem): « In verbis illis, » inquit, « Apostoli, quibus de adven» tu Christi agens dicit (1 Tim. 6, 16): — Quem ostendet beatus » et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium, qui » solus habet immortalitatem — nec Pater proprie nominatus » est, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed solus et beatus » potens, idest unus et solus Deus verus, qui est ipsa Tri» nitas. » Ecce et hic aperte dicit unum solum verum Deum esse ipsam Trinitatem: et si unus Deus ipsa Trinitas est, ergo unus Deus est tres personae. Idem in lib. 5 de Trinit. (cap. 8). » Non tres Deos, sed unum Deum dicimus esse » ipsam praestantissimam Trinitatem. » Idem in libro de Fide ad Petrum (1) in expositione symboli (immo Enchir., cap. 9):

(1) Sive de Fide et symbolo, ut inscribitur inter opera

« Satis est Christiano rerum creaturam causam, visibilium, » sive invisibilium, non nisi bonitatem credere Creatoris, » qui est Deus unus et verus; nullamque esse naturam quae » non aut ipse sit, aut ab ipso; eumque esse Trinitatem, » Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum. » Item Augustinus (in sermone de Fide, de tempore ser. 124): « Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. » Idem in lib. 6 de Trinit. (cap. 6): « Dicimus Deum solum » esse ipsam Trinitatem. » Ecce his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostendit, dicendum esse et concedendum, quod unus Deus est Trinitas, et una substantia tres personae, sicut e converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personae dicuntur una substantia.

Redit ad praemissam quaestionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium genuit Deum.

Nunc ad praemissam quaestionem revertamur, ubi quaerebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium Deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Augustinus (in epistola 66 ad Maximum), quod Deus Pater alterum se (1) genuit, his verbis: « Pater ut haberet Filium de se ipso, non minuit se ipsum, sed ita genuit de se » alterum se ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus » quantus est solus. » Quod ita intelligi potest, idest, de se alterum a se genuit, non utique alterum Deum, sed alteram personam; vel genuit se alterum, idest genuit alterum, qui est hoc quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quam Filius, non est tamen aliud, sed unum.

Augustini, non de Fide ad Petrum, sicut prius, ubi symboli expositio non expresse habetur, ut nec est Augustini, sed Fulgentii, sicut jam notatum est; quin et in eo libro de Fide et Symbolo qui revera est Augustini, non habentur verba hic notata, etsi aliquid ad eorum sensum pertinens colligi possit ex cap. 2, sed in Enchiridion quod subsequitur immediate cap. 9 (*ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* se alterum.

Divisio textus.

Postquam probavit Trinitatem personarum in unitate essentiae, auctoritatibus, rationibus et similitudinibus, hic incipit determinare quaestiones incidentes circa praedeterminata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim personarum Trinitas distinguatur per processionem unius personae ab alia, in prima movet quaestiones circa hanc processionem quantum ad suppositum et terminum; in secunda quantum ad principium, 6 distinct., ibi: *Quaeri solet, utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate.*

Sciendum est autem, quod licet Magister moveat has quaestiones de generatione Filii a Patre, tamen eaedem quaestiones possunt fieri de processione Spiritus sancti, et similiter determinantur.

Prima autem pars dividitur in duas: in prima inquirit utrum nomina essentialia concreta possint significari ut suppositum actus generationis, vel ut terminus; in secunda inquirit de nominibus essentialibus in abstractione significantibus, 5 distinct., ibi: *Post hoc quaeritur, utrum concedendum sit, quod Pater genuit divinam essentiam.* De personalibus enim non est dubium, supposita distinctione personarum per actus notionales. Prima in duas: in prima determinat quaestionem; in secunda objicit contra determinata, ibi, *Nunc ad praemissam quaestionem revertamur.* Circa primum inquirit, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum: et dividitur in partes duas, secundum quod duabus viis ex ista propositione procedit. Secunda incipit ibi: *Sed adhuc opponunt;* quae dividitur in duas: in prima ponit processum ex dicta propositione ad impossibile, et solvit: et quia in sua solutione supponit quod nomen personale possit praedicari de essentiali, ut dicatur, Deus est Pater, ideo in secunda excludit errorem contradicentium per multas auctoritates, ibi: *Quidam tamen veritatis adversarii concedunt, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere, unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur: Primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° an in divinis sit generatio; 2.° supposito quod sic, an haec sit vera: *Deus genuit Deum*; 3.° de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generatio sit in Deo.
(1 p., qu. 27, art. 2; et 4 contr. Gent., cap. 14.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum Philosophum (5 Phys., text. 4). Sed a Deo removetur mutatio, Jac. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo nec generatio.

2. Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.

3. Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante. Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio. Ergo nec generatio.

4. Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter Patrem et Filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.

Contra, Isa. ult., 9: *Ego qui generationem tribuo sterilis ero?*

Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eamdem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in Filio; haec enim est maxima communicatio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest.

I, art. 4, sed auctoritate et fide tenetur: unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis.

Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem. Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis: sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter dico, quod si accipiamus genus generationis, secundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis est: mutatio enim, quae est genus ipsius, ponit exitum de potentia ad actum, et per consequens ponit materialitatem in genito, et per consequens divisionem essentiae: quae omnia divinae generationi non competunt. Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem: passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine; cujus communicationem dicit, si sumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Si autem accipiatur secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia.

Et per hoc jam patet solutio ad primum: quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orth., cap. 8). Differt autem operatio a motu, secundum Philosophum (Ethic. 3, cap. 4, 5 et 6), quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.

Ad secundum dicendum, quod nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa: cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est; et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine.

Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non est aliquid additum essentiae in genito, per quod differat a generante; sed ex hoc ipso quod accipit essentiam a generante, distinguitur ab eo relatione dantis et accipientis: quae relationes non differunt ab essentia realiter, sed tantum ratione, ut dictum est, dist. 11, quaest. 1, art. 5. Et ideo non sequitur ibi compositio: quod in aliis esse non potest, quia nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum sit compositum, et sic iterum patet quod generatio in creaturis sine imperfectione esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter Patrem et Filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas Filii, et est in Filio; et cum in Patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in Patre, et est ipse Pater: tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero.

ARTICULUS II.

Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, *sit falsa.* (1 *p., qu.* 39, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa, *Deus genuit Deum.* Generatio enim importat relationem distinguentem personas, ut dictum est, art. praeced. Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus distinguitur a Deo, et quod Deus est alius a Deo, quod non conceditur.

2. Praeterea, terminus in praedicato positus non trahit terminum in subjecto positum extra suam significationem, sed tantum restringit ipsum ratione consignificationis temporis, ut stet pro praesentibus, praeteritis, et futuris: quin potius est e converso, secundum Boetium (lib. de Trin., cap. 5), quod talia sunt praedicata, qualia permiserint subjecta. Sed hoc nomen *Deus* significat essentiam. Ergo per verbum quod praedicatur, non trahitur ad standum pro persona, sed supponit essentiam. Haec autem est falsa, *Essentia genuit essentiam,* ut infra dicetur, dist. 5, quaest. 1, art. 1. Ergo et haec, *Deus genuit Deum.*

3. Item, si Deus genuit Deum, ergo Deus est generans, et Deus est genitus. Sed quidquid dicitur de singulis personis, potest dici de Deo. Sed de Patre dicitur quod est generans et de Filio quod non est generans. Ergo potest dici quod Deus generat et Deus non generat: quod falsum est. Ergo et prima est falsa, *Deus genuit Deum.*

Contra, in symbolo dicitur: *Deum de Deo genitum.* Sed non generatur de Deo, nisi sicut de generante. Ergo Deus generat Deum.

Praeterea, Deus dicit habentem Deitatem. Ergo quidquid dicitur de habente Deitatem, potest dici de Deo. Sed potest dici: *Habens Deitatem generat habentem Deitatem.* Ergo potest dici: *Deus generat Deum.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista est simpliciter vera et concedenda, *Deus generat Deum.* Sed circa veritatem ejus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen *Deus* significat essentiam et supponit essentiam quantum est de se, sed propter indifferentiam essentiae ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad sup-

ponendum pro persona. Alii dicunt quod hoc nomen *Deus* significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte: unde potest supponere unam tantum vel plures personas: unam cum dicitur, *Deus generat*: plures, ut cum dicitur *Deus est Trinitas*. Et haec opinio videtur verior esse. Quamvis enim, ut dicitur (1) lib. de causis (prop. 6), omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simpliciter (quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum), nihilominus tamen abjicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem. Unde hoc nomen *Deus* significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen *homo*: unde, sicut et hoc nomen *homo* in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen *Deus*. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod generari significat proprietatem per modum actus; actus autem est suppositorum tantum: humanitas enim non generat, sed homo: et ideo cum dicitur, *Deus generat Deum*, locutio simpliciter est vera, quia actus non potest referri nisi ad suppositum. Sed referri et distingui non significant actus nisi grammatice loquendo; et ideo possunt referri ad essentiam et ad suppositum: et ideo non simpliciter conceditur, *Deus distinguitur a Deo*, ne distinctio referatur ad essentiam; et praecipue cum hoc nomen *Deus* importet suppositum indistinctum, quod non distinguitur nisi personali proprietate adjuncta, ut paternitate vel filiatione.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen *Deus* significet essentiam, tamen, quantum est de se, supponit habentem essentiam, et rem naturae, etiam non intellectis personis, quas fides distinguit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare in locutione pro quacumque persona: et sic reddit locutionem veram. Unde in hac propositione, *Deus generat Deum*, in supposito stat pro Patre, in apposito pro Filio.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen *Deus*, proprie loquendo, nec est universale nec singulare; sed habet aliquid de ratione universalis, scilicet quod praedicatur essentialiter de pluribus suppositis; et inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis, praedicantur de ipso: habet autem de ratione singularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem suppositorum: dicimus enim, quod Pater et Filius sunt unus Deus, sed Socrates et Plato sunt plures homines: et ex parte ista habet hoc nomen *Deus* quod negatio et affirmatio opponuntur contradictorie: unde sicut istae non possunt simul esse verae, *Socrates currit et non currit*; ita nec istae, *Deus generat et non generat*.

(1) Inter opera Philosophi post omnes lib. Metaph., juxta editionem quam secutus est S. Thomas, etsi non Philosophi, sed Arabis potius cujuspiam opus est, qui ex Procli, sive Proculi, Platonici 209 propositionibus cum collegit, ut ipse S. Thomas ibid. notat initio Comment. quem super illum scripsit (*ex edit. P. Nicolai.*)

ARTICULUS III.

Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod genuit vel se Deum, vel alium Deum. Idem enim et diversum universaliter dividunt ens. Sed *se* est relativum identitatis, *alius* autem importat diversitatem. Ergo oportet dicere, quod genuit vel *se* Deum vel alium Deum.

2. Item, ut supra dictum est, art. anteced., hoc nomen *Deus* trahitur ad standum pro persona ex notionali adjuncto. Sed *alius* importat distinctionem notionalem. Ergo ly *alius* hoc nomen *Deus* facit stare pro persona. Sed haec est vera: *Deus genuit aliam personam divinam*. Ergo et haec: *Deus genuit alium Deum*.

3. Item, videtur quod haec sit vera, *Deus genuit se Deum*. Idem enim, ut dicit Philosophus (5 Metaph., cap. 15, vel in ant. exemp., cap. 17), est unum in substantia, sicut aequale unum in quantitate. Sed sicut una magnitudo est Patris et Filii, sic et una substantia. Ergo sicut conceditur ista, *Deus genuit aequalem Deum*; ita debet concedi ista, *Deus genuit eumdem Deum*. Unde similiter et haec, *Deus genuit se Deum*, cum *se* sit relativum identitatis.

4. Item, quaeritur de aliis duabus propositionibus, scilicet, *genuit Deum, qui est Deus Pater*, vel *Deum qui non est Deus Pater*. Videtur enim quod haec sit falsa: *Genuit Deum qui est Deus Pater*. *Qui* enim cum sit relativum, facit secundam notitiam suppositorum. Sed iste terminus *Deus*, ad quem refertur, stabat pro persona Filii. Ergo et relativum supponet personam Filii. Sed haec est falsa: *Filius est Deus Pater*. Ergo et haec, *Deus genuit Deum, qui est Deus Pater*.

5. Item, videtur quod etiam negativa sit falsa. Negatio enim respicit terminum sequentem formalem. Ergo cum dicit, *Deus genuit Deum qui non est Deus Pater*, a Filio, quem refert relativum (1), per negationem removetur ly *Deus*, qui in praedicato ponitur, non tantum quantum ad suppositum, sed quantum ad formam; et ita divina essentia removebitur a Filio, quod falsum est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Magister in littera negat utramque praemissarum; eo quod *alius*, cum notet diversitatem, ponit formam suam circa terminum cui adjungitur, cum sit adjectivum, et ita designabitur diversitas in forma Divinitatis. Ly *se* autem cum sit relativum identitatis, refert idem suppositum; et ita cum dico: *Genuit se Deum*, ponitur indistinctio suppositi inter Patrem et Filium; et cum dicitur, *Genuit alium Deum*, ponitur diversitas naturae; et ideo utraque neganda est.

Sed sunt aliqui qui distinguunt istam, *Genuit alium Deum*; quia ly *alium* potest teneri substantive vel adjective. Si adjective, tunc erit locutio falsa, quia ponet diversitatem circa hunc terminum *Deus*; si substantive, tunc erit constructio appositiva, et locutio erit vera, et erit sensus, genuit alium Deum (2), qui est Deus. Sed, quia non invenitur

(1) *Al.* relictum.
(2) *Al.* omittitur Deum.

quod adjectivum in masculino genere substantivetur, et maxime cum adjungitur sibi substantivum, ideo haec distinctio non videtur multum valere; nisi forte subintelligatur hoc participium *ens* ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum: et ideo dicendum cum Magistro quod utraque falsa est.

Ad primum ergo dicendum, quod idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis est diversitas suppositorum, est diversitas essentiae; sed in Deo in diversis suppositis est una essentia: et ideo nec identitas competit propter diversitatem suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae; sed tantum unitas.

Ad secundum dicendum, quod *alius* importat distinctionem in communi, non magis personalem quam essentialem: et ideo quando adjungitur termino personali, importat distinctionem personalem; quando autem adjungitur termino essentiali, importat diversitatem essentiae, secundum exigentiam formae illius termini; cum termini, praecipue substantiales, recipiant diversitatem et pluralitatem ex parte suae formae.

Ad tertium dicendum, quod idem significat unitatem (1) in substantia; et praeter hoc, quia relativum est et habet articulationem implicitam, importat unitatem suppositi, et multo plus hoc pronomen *se*, quod est etiam relativum reciprocum, quod non est reperire in hoc nomine *aequale*: et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

Ad quartum dicendum, quod Magister distinguit utramque illarum propositionum. Si enim cum dicitur, *Deus genuit Deum, qui est Deus Pater*, ly *Pater* construitur appositive ad ly *Deus*, locutio falsa est: quia tunc ly *Deus* restringetur ad standum pro persona Patris; et sic erit sensus: Genuit Deum, qui est ipse Pater: et sic affirmativa falsa est, et negativa vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed mediate conjungi illi duo termini, scilicet *Deus, et Pater;* ut sit sensus: Genuit Deum qui est Deus et Deus est Pater; tunc affirmativa vera est, et negativa falsa. Praepositivus tamen dixit, quod utraque falsa est, nec sunt contradictoriae propter diversam suppositionem hujus relativi *qui:* in affirmativis enim refert tantum suppositum antecedentis, et cum antecedens supponat pro persona Filii, referret personam Filii, de qua non est verum dicere, quod sit Deus Pater. In negativa vero relativum refert non tantum suppositum, sed etiam essentiam. Unde oporteret quod hoc praedicatum *Deus Pater* removeretur non tantum a supposito Filii, sed etiam ab essentia: et ita falsa est. Sed quia hac distinctione facta, adhuc habet locum distinctio Magistri, et praecipue in affirmativa; et iterum quia non videtur necessarium esse quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, nisi forte propter negationem, cujus est confundere terminum et facere eum teneri simpliciter (quod tamen non habet respectu praecedentis, sed tantum respectu sequentis): ideo videtur efficacior via Magistri, et secundum ipsum concedendum est, quod utraque potest esse vera et falsa; secundum cujus distinctionem patet solutio ad quartum argumentum.

Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositive: *Genuit Deum qui non est Deus Pater*, negatio non removebit formam divinitatis sed paternitatis a Filio.

(1) *A'.* virtutem.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de divina praedicatione. Et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum possit fieri praedicatio in divinis per propositionem aliquam; 2.° utrum possit persona praedicari de essentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum de divinis possit formari propositio.
(1 p., qu. 13, art. 12; et lib. 1 cont. Gent., cap. 37.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non possit aliqua formari propositio, in qua aliquid de ipso praedicetur. Veritas enim signi consistit in conformitate signi ad signatum. Sed omnis praedicatio fit per aliquam compositionem. Cum igitur in Deo nulla sit compositio, videtur quod de ipso nulla possit formari vera praedicatio.

2. Item Dionysius (cap. 2 cael. Hierar.): *In Deo negationes sunt verae affirmationes incompactae.* Appellatur autem incompactum illud quod non est debito modo ordinatum, nec est competens. Sed talis inordinatio inducit falsitatem in propositionibus. Ergo videtur idem quod prius.

Contra; fidei non potest subesse falsum. Sed multae propositiones affirmativae enunciantur a nobis de Deo secundum fidem nostram, scilicet quod Deus est trinus et unus. Ergo videtur quod de Deo possit formari vera propositio.

Item, secundum Boetium, nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed quidquid est in divinis, est idem re, cum in Deo sit idem habens et habitum, et quod est et quo est, excepto quod una persona non est alia. Ergo videtur quod de Deo possint formari verissimae locutiones.

Solutio. Respondeo dicendum, quod enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa. Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cujusdam compositionis; sicut e contrario Deus intelligit res compositas modo simplici: et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta; nihilominus tamen est veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit.

Ad secundum dicendum, quod affirmativae propositiones pro tanto dicuntur incompactae in divinis, quia nihil eorum quae praedicantur de ipso significant ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus

creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa praedicata de Deo intelligantur praedicari remotis illis modis quibus de creaturis praedicantur. Unde Dionysius (de div. Nomin., cap. 7) omnes divinas praedicationes ita docet exponere: Deus est sapiens, et non sapiens, scilicet sicut alia, ut differat in eo sapientia a sapiente; sed est supersapiens, inquantum est in ipso nobiliori modo sapientia quam significetur per nomen.

ARTICULUS II.

Utrum persona possit praedicari de essentia.
(1 p., qu. 39, art. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona non possit praedicari de essentia. Praedicatum enim habet rationem formae. Sed persona est suppositum formae, vel naturae. Ergo persona non habet rationem quod praedicetur de natura vel essentia.

2. Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto. Persona autem non significatur ut inhaerens essentiae, sed e converso. Ergo persona non potest praedicari de essentia.

3. Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de Socrate; sed Socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse Socratem. Sed sicut Socrates est suppositum humanae naturae, ita Pater est suppositum naturae divinae. Ergo videtur quod haec non sit vera, *Deus est Pater,* nisi forte per accidens.

4. Item, sicut dictum est, sup., qu. 1, art. 2, hoc nomen *Deus*, quantum est de se, supponit personam. Sed haec est falsa: *Una persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus.* Ergo haec etiam: *unus Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus.*

5. Item videtur quod haec etiam sit falsa, *Deus est Trinitas.* Nihil enim praedicatur de homine quod non praedicetur de aliquo supposito hominis. Sed Trinitas neque praedicatur de Patre neque de Filio neque de Spiritu sancto. Ergo per eamdem rationem non potest dici quod Deus sit Trinitas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis est omnino indifferentia naturae ad suppositum; et ideo nec est ibi universale neque particulare: et ideo sicut vere praedicatur essentia de persona, ita et e converso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia, quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis persona sit suppositum, nihilominus tamen propter indifferentiam suppositi ad naturam persona est aequalis simplicitatis cum natura; et ideo de se conversim praedicantur.

Et per hoc patet solutio ad secundum: qua in Deo habens et habitum sunt idem re.

Ad tertium dicendum, quod in divinis non est aliquid accidentale, nec est ibi universale et particulare; et ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per consequens, sicut in creaturis; sed tantum attenditur ibi alius et alius modus significandi.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *Deus*, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo indeterminate; nec forma significata per nomen *Deus*, a qua nomen imponitur, est proprietas personalis, sed natura communis: et ideo unitas significata per hoc adjectivum *unus*, refertur ad formam Divinitatis, et non ad suppositum. Sed hoc nomen *persona* imponitur a personali proprietate, quae est forma significata per terminum; et ideo haec est falsa: *Una persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus;* quia significaretur una personalitas trium personarum.

Ad quintum dicendum, quod *Pater* supponit personam distinctam, similiter et *Filius* et *Spiritus sanctus;* sed hoc nomen *Deus* supponit personam indeterminate; et ideo ratione indeterminationis aliquid potest praedicari de Deo quod de nulla distinctarum personarum praedicatur: sicut etiam de homine dicitur, quod nulli singularium convenit esse commune vel speciem vel aliquid hujusmodi. Quod autem plures personae hominum non possunt simul praedicari de hoc nomine *homo*, ratio est quia plures personae non sunt unus homo sicut plures personae sunt unus Deus et Trinitas; et ideo convenienter dicitur: *Deus est tres personae.*

Expositio textus.

Deus Pater alterum se genuit. Hoc dupliciter solvit Magister. Quia ly *se* potest esse ablativi casus, et tunc simpliciter vera est: et est sensus: *Genuit alterum se,* idest alterum a se. Vel potest esse accusativi casus; et tunc vel facit simplicem (1) relationem; et sic iterum vera est, refert enim identitatem naturae; tamen erit impropria: vel faciet relationem personalem et sic est falsa, quia refert idem suppositum.

Potest tamen dici, quod etiam si referat idem suppositum, quodammodo erit vera, sed erit emphatica locutio, ut sit sensus: *Genuit alterum se,* idest similem sibi; sicut dicit Poeta: *Dii faciant sine me ne moriatur ego.*

---

(1) *Al.* similiter.

DISTINCTIO V.

Hic quaeritur, an Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est.

Post haec quaeritur, utrum concedendum sit quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam, an omnino non genuit nec genita est divina essentia. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes, dicimus, quod nec Pater divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit essentiam. Hic autem nomine essentiae intelligimus divinam naturam, quae communis est tribus personis et tota in singulis. Ideo non est dicendum quod Pater genuit divinam essentiam; quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, essentia divina relative diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret divinam essentiam. Ut enim

ait Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 7), quod relative dicitur, non indicat substantiam.

Secunda ratio.

Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset: quod Augustinus (1 de Trinitat., cap. 10) negat, ut supra ostendimus, dist. 4.

Tertia ratio potior.

Item, si Pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit et Deus sit, eo ergo quod generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur est a Patre Deus: sed Pater, eo quod generat, et est et Deus est: et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Augustinus (in lib. 7 de Trinit., cap. 1), quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit: quia si ea sapiens est, ea est: hoc enim est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit, sapiens Pater est. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus, hoc illi est esse quod sapere, nisi eo est quo sapiens est? Ergo quae causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia quam genuit, illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri qua sit a Patre genitam nullo modo dixerit quisquam sapientiam. Quid enim est insanius? Ita ergo si Pater genuit essentiam qua est, essentia quam genuit, causa est illi ut sit. Non ergo ipsam, qua est, essentiam genuit. « Nam in illa simplicitate », inquit Augustinus « quia non est aliud sapere quam esse, eadem est » ibi sapientia quae essentia; ideoque quod de sapientia, hoc » de essentia dicimus. » Sicut ergo non genuit sapientiam qua sapiens est, ita nec essentiam qua est. Ut enim sapientia sapiens est, et potentia potens; ita et essentia ipse est; eademque est sapientia et potentia quae essentia. Patet itaque ex praedictis, quod Pater essentiam divinam non genuit.

Huic videtur adversari Augustinus.

Huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait in lib. de Fide ad Petrum (1): « Deus cum Verbum genuit, » id quod ipse est, genuit; nec de nihilo, nec de aliqua jam » facta conditaque materia, sed de seipso id quod est ipse. » Item: « Deus Pater, qui verissime se indicare animis cogni- » turis et voluit et potuit, hoc ad seipsum indicandum ge- » nuit; idest, quod est ipse qui genuit. » Ecce aperte dicit, his verbis, Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi essentia divina. Videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus, illa verba sic intelligenda esse, dicentes: Pater de seipso genuit illud quod ipse est, idest Filium, qui est illud quod Pater est: nam quod Pater est, et Filius hoc est; sed non qui Pater est, et Filius hic est.

Alias partes quaestionis exequitur.

Ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit Filium: quia, cum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res a qua generatur; et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus, quod essentia divina non genuit essentiam. Cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit: quod omnino esse non potest: sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

Quae videantur praedictis esse contraria.

Praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus (in lib. 7 de Trinitat., cap. 1, in fin., et cap. 2, in princ.): « Hoc » inquit « est Deo esse quod sapere: » unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una » essentia, et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia » de essentia. » Ecce his verbis aperte dicit Augustinus sapientiam de sapientia et essentiam de essentia: ubi videtur significare quod sapientia sapientiam et essentia essentiam genuerit. Idem in libro de Fide ad Petrum (2) (cap. 11), ait: « Sic Christum Dei Filium, idest unam ex Trinitate per- » sonam Deum verum crede, ut Divinitatem ejus de natura » Patris natam esse non dubites. » Hic videtur dicere quod natura Filii sit nata de natura Patris. Idem etiam in lib. 15 de Trinit. (cap. 20) ait: « Dicitur Filius consilium de con- » silio, et voluntas de voluntate, sicut substantia de sub- » stantia, sapientia de sapientia ». Et hic videtur dicere, quod substantia sit genita de substantia, et sapientia de sapientia. Sed hoc ita determinamus. Sapientia de sapientia, et substantia de substantia est, idest Filius, qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre, qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre, qui est natura divina. Et, ut expressius dicamus, dicimus Filium sapientiam esse de Patre sapientia, et dicimus Filium substantiam esse genitum de Patre et a Patre substantia. Quod autem ita intelligi debeat Augustinus ostendit (in 7 lib. de Trinit., cap. 1), dicens: « Pater ipse sapientia est, et dicitur Filius sapientia Patris, » quomodo dicitur lumen Patris: idest, sicut lumen de lu- » mine, et uterque unum lumen; sic intelligatur sapientia » de sapientia, et essentia de essentia, et uterque una sa- » pientia et una essentia ». Item (cap. 3): « Ideo Christus » dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre virtute et » sapientia, etiam ipse virtus et sapientia est; sicut ipse » lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitae est apud » Deum Patrem fontem vitae. Filius ergo sapientia de Patre » sapientia est, sicut Filius lumen de lumine Patre, et Deus » Filius de Deo Patre, ut et singulus (1) sit lumen, et sin- » gulus sit sapientia, et singulus sit Deus, et simul unum » lumen, unus Deus et una sapientia ». Ecce his verbis manifeste aperit Augustinus ex quo sensu accipienda sint praedicta verba et his similia, scilicet cum dicitur substantia de substantia, vel substantia genuit substantiam.

Quod videtur praedictae expositioni contrarium.

Huic vero etiam id contrarium videtur quod Hilarius ait (in 4 lib. de Trinit., non longe a princ.): « Nihil » inquit » nisi natum habet Filius, et geniti honoris admiratio in » honore generantis est ». Cum ergo Filius habeat essentiam (tota enim in eo est divina essentia) videtur quod ipsa divina essentia nata sit. Item (in lib. 5 circa finem) ait: « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non te- » nere naturam. Nec enim aliud quam Deus subsistit quod » non aliunde quam de Deo subsistit ». Ecce hic dicit nativitatem Dei profectam ex natura: et ita videtur ex his verbis atque praedictis natura Dei et genita et genuisse. Quod apertius dicit in lib. 9 de Trinit. (in medio): « Nos » inquit « unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura » Dei mansisse profitemur; nec unitatem formae servilis » in naturam divinae unitatis refundimus: nec rursus corpo- » rali insinuatione Patrem in Filio praedicamus: sed ex Deo » ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignen- » tem habuisse naturam; quae in forma naturae se gignentis » manens, formam naturae et infirmitatis corporalis accepit. » Non enim defecerat Dei natura ne esset; sed in se humi- » litatem terrenae nativitatis manens sibi Dei natura susce- » perat, generis sui potestatem in habitu assumptae humili- » tatis exercens. » Ecce hic aperte dicit et naturam genuisse et naturam genitam et naturam assumpsisse naturam, quod a plerisque negatur. Item in eodem (ibidem parum infra). « Numquid unigenito Deo contumelia est Patrem sibi inna- » scibilem Deum esse, cum ex innascibili Deo nativitas » unigenita in naturam unigenitam (2) subsistat? » Ecce et hic dicit unigenitam naturam.

Quomodo sint intelligenda praedicta verba Hilarii.

Sed quia haec verba sane vult intelligi, ipse idem dicit (in 4 lib., ante med.): « Intelligentia dictorum ex causis est as- » sumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est sermo » subjectus. » Haec ergo verba ita intelligi possunt. Nihil habet Filius nisi natum; id est, nihil habet, secundum quod est Deus, nisi quod nascendo accepit: et ipse nascendo Patris in se subsistentem habuit naturam. Unde idem Hilarius addit (in 5 lib. circa finem): « Eamdem naturam habet ge- » nitus quam ille qui genuit: ita tamen ut natus non sit ille » qui genuit. Nam quomodo erit Pater ipse, cum ge- » nitus sit? Sed in his ipsis subsistit ille qui genitus est in » quibus totus est ille qui genuit, quia non est aliunde qui

---

(1) De Fide et Symbolo cap. 5, non de Fide ad Petrum, sicut prius, cum in eo tractatu, qui nec Augustini est, sed Fulgentii, nihil tale contineatur.

(2) Non idem ipse, sed alius qui sub ipsius olim nomine circumferri solitus erat . . . Fulgentius fuisse agnoscitur, sicut jam supra annotatum et annotandum deinceps *(ex edit. Nicolai.)*

(1) *Al. hic et infra* singulis.

(2) *Notat Nicolai forte legendum* ingenitam.

» genitus est. Et ideo non refertur ad aliud quod in uno » subsistit et ex uno. Ac sic in generatione Filii et naturam » suam (ut ita dicam) sequitur indemutabilis Deus, inde- » mutabilem gignens Deum; nec naturam suam deserit ex » indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Sub- » sistentem ergo in eo Dei naturam intelligamus, cum in Deo » Deus insit, nec praeter eum qui est Deus, quisquam Deus » alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturae ergo » Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, cum in eo » Deus intelligitur esse qui Deus est. Est enim unus in uno » et unus ab uno.

Quod legitur Pater de sua substantia genuisse Filium, et Filius dicitur esse Filius substantiae Patris.

Dicitur quoque, et frequenter in Scriptura sacra legitur, Patrem de sua substantia genuisse Filium. Unde Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2), ait: « Pater Deus de nullo genitus Deo, semel de sua natura » sine initio genuit Filium Deum sibi aequalem, et eadem » qua ipse naturaliter aeternus est, divinitate coaeternum. » Ecce hic dicit Augustinus Filium genitum de natura Patris. Est autem una natura Patris et Filii et Spiritus sancti. Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus sancti; immo de natura trium personarum. Idem quoque Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 19) dicit, Christum esse Filium substantiae Patris, et de substantia Patris genitum; tractans illud verbum Apostoli loquentis de Deo Patre sic (Coloss. 1, 13): « Qui eruit nos de potestate tenebrarum, » et transtulit in regnum Filii caritatis suae ». « Quod inquit) » dictum est, Filii caritatis suae, nihil aliud intelligatur quam » Filii sui dilecti, quam Filii substantiae suae. Caritas quippe » Patris quae in natura Dei est ineffabiliter simplici, nihil aliud » est quam ipsa natura atque substantia, ut saepe diximus et sae- » pe iterare non piget. Ac per hoc Filius caritatis ejus nullus est » alius quam qui de substantia ejus est genitus. » Ecce aperte hic dicit Augustinus, Filium esse genitum de substantia Patris. Idem quoque Augustinus (in 2 lib. contra Maximinum haereticum, cap. 14), substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantia Patris asserit, dicens: « Car- » nalibus cogitationibus pleni Dei substantiam de seipso gi- » gnere Filium non putatis, nisi haec patiatur quod substan- » tia carnis patitur quando gignit. Erratis nescientes Scri- » pturas, neque virtutem Dei: nullo enim modo verum Filium » Dei cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris ne- » gatis. Non enim jam erat hominis filius, et Deo donante » factus est Dei Filius, ex Deo natus gratia, non natura. An » forte et si non hominis filius erat, tamen aliqua jam erat » qualiscumque creatura, et in Dei Filium, Deo mutante, » conversa est? Sed nihil horum est. Ergo aut de nihilo, » aut de aliqua substantia est. Sed ne crederemus vos putare » de nihilo esse Dei Filium, affirmatis non vos dicere » de nihilo esse Dei Filium. De aliqua ergo substantia » est: et si non de Patris, de qua sit, dicite. Sed non » invenietis. Jam ergo unigenitum Dei Filium Jesum Christum » de Patris esse substantia non vos nobiscum pigeat confiteri. »

Item in eodem (ibid.): « Utique legimus (1 Joan., 5, » 20): Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo. Dicite ergo » nobis, utrum iste verus Dei Filius ab eis qui gratia sunt » filii, quadam proprietate discretus, de nulla substantia sit, » an de aliqua. Non dico, inquis, de nulla, ne dicam de » nihilo. De aliqua ergo substantia est. Quaero de qua? Si » non de Patris substantia est, aliam quaere. Si aliam non » invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre » ὁμοούσιον confitere. » Item in eodem (ubi supra): « Confi- » teor, Deum Patrem omnino incorruptibiliter genuisse; sed » quod est ipse, genuisse. Item dico, quod saepe dicendum est. » Aut de aliqua substantia natus est Dei Filius, aut de nulla. » Si de nulla, ergo de nihilo: quod vos jam non dicitis. Si » vero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est » verus Filius. Si vero de Patris substantia, unius ejusdemque » substantiae sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium » de Patris substantia genitum vultis; et tamen eum non ex » nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. » Nec videtis quod necesse sit ut qui non est ex nihilo, nec ex » aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse » non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est; id est, » Deus de Deo natus est: quia non alius prius fuit; sed na- » tura coaeterna de Deo est. »

Colligens summam praedictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.

His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia Filium genuerit, et quod Filius sit genitus de substantia Patris, et quod de Deo est natura coaeterna, et quod Pater id quod ipse est, genuit. Id autem quod ipse est, essentia divina est, et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos haec verba quomodo intelligenda sint; mallem magis ab aliis audire quam ipse tradere. Et tamen sine praejudicio ac temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi: Natura coaeterna de Deo est, id est, Filius coaeternus Patris de Patre est, ita quod est eadem cum eo natura, vel ejusdem naturae. Quem sensum evidenter Augustinus ibidem subjiciens, et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim, « Natura coaeterna de Deo est, » addidit « Non » est aliud Filius quam illud de quo est, » idest unius ejusdemque substantiae est. Deinde apertius talem intellectum ex praedictis verbis fore habendum aperit in eodem lib. contra Maximinum (cap. cit.) dicens: « Trinitas haec unius ejusdem- » que substantiae est: quia non de aliqua materia, vel de » nihilo est Filius; sed de quo est genitus: itemque Spiritus » sanctus non de aliqua materia, vel de nihilo est, sed inde » est unde procedit. » His utique verbis aperte ostendit, ea ratione dici Filium esse de substantia Patris, quia est de Patre genitus, ita quod est ejusdem substantiae cum eo; et Spiritum sanctum esse de substantia Patris et Filii quia ab utroque procedit, ita quod est ejusdem substantiae.

Quod nec Filius nec Spiritus sanctus est de nihilo, sed de aliquo; non tamen de materia.

Ostenditur quoque ex illis verbis, Filium et Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo; nec tamen de aliqua materia. Unde etiam Hilarius ait (in 12 lib. de Trinit., parum ante med.): « Unigenitus Deus cum natus sit, Patrem » testatur auctorem: cum ex manente natus est, non est » natus ex nihilo; et cum ante tempus natus est, omnem » sensum praevenit nascendo. » Hic aperte dicitur quod Filius non est natus ex nihilo: similiter et Spiritus sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo; quia Filius de substantia Patris natus est, idest a Patre est, cum quo est ejusdem substantiae et eadem substantia. Ex quo sensu etiam illud accipiendum est, « Pater genuit id quod est ipse, » idest Filium, qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi, Augustinus aperit, dicens (in 1 lib. contra Maximinum, circ. med.): « Hoc Pater genuit quod est: alioquin non est » verus Filius, si quod est Pater, non est Filius. » Item: « Sub- » stantia Dei genuit Filium; » id est, Pater substantia genuit Filium, qui est eadem substantia et ejusdem substantiae: quod sic esse intelligendum, Augustinus ostendit dicens ad Maximinum (lib. 3, cap. 15): « Sicut dicis: Spiritus spiritum genuit, » ita dic: Spiritus ejusdem naturae vel substantiae spiritum » genuit. Item sicut dicis: Deus Deum genuit: ita dic: Deus » ejusdem naturae vel substantiae genuit Deum. Hoc si » credideris et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. » His enim verbis aperitur, quomodo praedicta debeant intelligi. Similiter: « Filius natus est de substantia Patris: vel Pater » genuit Filium de sua natura, sive essentia; » idest, de se natura et essentia genuit Filium ejusdem essentiae ac naturae, et qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud, « Filius substantiae patris, » idest Filius Patris substantiae, idest qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est: quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini, qui (in 5 lib. de Trinit., cap 9) ait: « Tres personas ejusdem essentiae, vel tres personas » unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem » essentia non dicimus; quasi aliud ibi sit quod essentia est, » aliud quod persona. » His verbis ostenditur, non esse dicendum personam esse ex essentia, nisi ex sensu praedicto: qui sensus confirmatur etiam ex eo quod (in 15 lib. de Trinit., cap. 13) idem Augustinus ait: « Sicut nostra scientia scien- » tiae Dei; sic et nostrum verbum quod nascitur ex nostra » scientia, dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de » Patris essentia. Tale est autem ac si dicerem, de Patris » scientia, de Patris sapientia. » Vel, quod est expressius, de Patre essentia, de Patre scientia, de Patre sapientia. Et hoc itaque intellectu verbum Dei Patris unigenitus Filius per omnia Patri similis et aequalis recte dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia: quia est hoc omnino quod Pater, non tamen Pater; quia iste Filius, ille Pater.

Quare Verbum Patris dicatur Filius natura.

Inde est quod solus Unigenitus Dei dicitur Filius natura, quia ejusdem naturae est et eadem natura est cum Patre. Unde Hilarius de Christo loquens ait (in lib. 5 de Trinit., circa fin.): « Natura Filius est: quia eamdem naturam quam » ille qui genuit, habet. »

Divisio textus.

Hic ponit Magister quaestionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto, utrum aliquod eorum possit se habere ad generationem ut subjectum vel terminus: et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus;* tertio determinationem confirmat, ibi: *Ideo non est dicendum, quod Pater genuit divinam essentiam*; et haec dividitur in duas partes. In prima ostendit quod divina essentia non habet se ad generationem sicut terminus, ut dicatur generata; in secunda quod non se habet ad ipsam sicut subjectum, ut dicatur generans, ibi: *Ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit Filium.* Prima in duas: in prima inducit probationem; in secunda excludit contrarietatem, ibi: *Huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait.*

Primum ostendit tripliciter: Uno modo sic. Quia omne quod in divinis generat aliquid, relative dicitur ad illud, et e converso. Si igitur Pater generat divinam essentiam, essentia dicitur relative ad Patrem, et ita non significaret substantiam secundum Augustinum. Secundo sic. Pater est divina essentia. Si igitur Pater generaret divinam essentiam, Pater generaret illud quod ipse est, quod non potest esse, secundum Augustinum, ibi: *Item cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est.* Tertio sic. Pater habet esse per divinam essentiam. Si igitur Pater generaret divinam essentiam, Pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso: cujus contrarium videtur magis; et hoc ibi: *Item si Pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit; eo quod generat, et est et Deus est.*

Ita etiam non est dicendum. Hic probat aliam partem quaestionis, scilicet quod essentia non sit suppositum generationis; et hoc dupliciter: scilicet quod neque essentia generet essentiam neque generet Filium, et dividitur in duas: Primo ponit probationes utriusque; in secunda inducit contrarietatem, ibi: *Praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus.* Haec dividitur in duas: Primo inducit contrarietates ostendentes quod essentia generat essentiam; in secunda ostendit quod essentia generet Filium, ibi: *Dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, Patrem de sua substantia genuisse Filium.* Circa primum duo facit. Primo objicit per auctoritates Augustini, secundo per auctoritates Hilarii, ibi: *Huic vero id etiam contrarium videtur quod Hilarius ait.* Utraque dividitur in objectionem et solutionem. Similiter etiam sequens pars dividitur in objectionem et solutionem.

QUAESTIO I.

Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur: Primo utrum essentia se habeat ad generationem sicut generans. Secundo utrum se habeat sicut de quo est generatio. Tertio utrum se habeat sicut id quod est terminus generationis.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum essentia generet; 2.° dato quod non, utrum similiter sit in omnibus aliis essentialibus nominibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum essentia generet.
(1 p., qu. 39, art. 5; et opusc. 1, cap. 4 et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia generet. Major enim est oppositio affirmationis et negationis, quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis ut una persona non sit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed persona Patris est generans. Si igitur essentia non generet, Pater non erit essentia; quod est impossibile.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de aliquo potest supponere illud. Sed essentia praedicatur de Patre et vere. Ergo potest supponere pro Patre, et ita potest recipere praedicationem Patris. Ergo potest concedi quod essentia generet.

3. Item, si essentia est Pater, ergo est Pater Filii. Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo et Filius erit Filius essentiae. Ergo essentia generat.

4. Item, essentia est res generans. Sed res generans est generans. Ergo essentia est generans.

5. Item, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona praedicantur attributa essentiae, sicut potentia, bonitas, etc. Ergo et de essentia proprietates personae. Ergo potest dici, quod essentia est generans.

Contrarium ostenditur per rationes Magistri.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in creaturis actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito: non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi: quia suppositum est distinctum, et essentia est communis. Et ideo in divinis quaecumque praedicantur de supposito non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia: dicimus enim, quod essentia creat et gubernat et hujusmodi. Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito Patris, secundum quod distinctum est a supposito Filii: unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod Pater generat virtute essentiae, vel naturae. Unde etiam dicit Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 8), quod generatio est opus divinae naturae existens.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia: in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere. Unde in utraque oppositione utrumque extremorum significatur per modum entis et naturae cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum; et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis; et ideo

oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori. Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. Unde non oportet quod, si contrarietas non inveniatur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio inveniatur in diversis realiter; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem, cum quaelibet distinctio, ut dictum est, includat affirmationem et negationem: et talis distinctio, scilicet rationis, est inter essentiam et personam. Sed opposita relative aliquando requirunt diversitatem vel distinctionem realem; et talia sunt quae divinas personas distinguunt: aliquando autem distinctionem rationis tantum; ut cum dicitur idem eidem idem: et hoc melius dicetur in tractatu de relationibus, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod essentia non praedicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiae secundum rem propter simplicitatem divinae naturae, et ideo non oportet quod supponat Patrem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur *essentia est Pater*, est duplex locutio ex eo quod ly *Pater* potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam; et sic falsa est, quia proprietates non determinant essentiam: vel potest sumi substantive, et tunc supponit *Pater* in praedicato pro persona Patris; et sic vera est, nec oportet quod fiat hoc modo conversio: *Ergo Filius est Filius essentiae*; sed, *Ergo Filius est Filius Patris, qui est essentia*.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Essentia est res generans*, ly *res* potest supponere essentiam, vel personam. Si essentiam, sic falsa est, quia sic adjectivum poneret formam suam circa essentiam; si personam, sic vera est; et tunc non sequitur: *Ergo essentia est generans*, quia tunc non circa idem ponetur forma adjectivi.

Ad quintum dicendum, quod cum essentia et persona differant in modo significandi, illud quod praedicatur de persona ratione modi significandi secundum quod ab essentia distinguitur, non praedicatur de essentia, ut generans et generatum: alias similiter etiam est ex parte essentiae; illud enim quod praedicatur de essentia ratione modi significandi quo differt a supposito distincto, non praedicatur de supposito; sicut essentia est communis tribus, tamen non potest dici hoc de aliqua personarum.

ARTICULUS II.

Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium. — (1 p., qu. 39, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus generandi de nullo nominum essentialium praedicetur. Sicut enim tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Sed, secundum rationem Magistri, non potest dici essentia generare, ne notetur essentiae distinctio. Ergo similiter non potest dici, *Deus generat*, ne sequatur deorum pluralitas.

2. Item, persona et hypostasis et substantia non dicuntur relative. Sed, secundum Magistrum, ideo essentia non potest dici generare, quia relative non dicitur. Ergo similiter nec persona vel hypostasis.

3. Item, ista nomina, natura, bonitas et hujusmodi, sunt aequalis abstractionis sicut essentia. Si igitur essentia propter modum significandi in abstracto non potest generare, ergo videtur quod nec aliquod aliorum.

Contrarium ostenditur per multas auctoritates in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec. in corp., generare proprie convenit supposito inquantum distinctum; et ideo quanto magis appropinquat nomen ad suppositum distinctum, tanto verius potest praedicari de ipso actus generandi. Unde haec est propriissima, *Pater generat*, quia imponitur nomen Patris a proprietate distinguente. Et similiter potest dici, *Persona generat*, quia nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas: et consequenter minus proprie dicitur, *Deus generat*; quia, quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum; nec imponitur nomen a proprietate distinguente, sed ab essentia communi. In omnibus autem abstractis etiam est ordo: quia quaedam ordinem dicunt ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura et hujusmodi: et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum, quod sapientia generat vel natura generat; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed pie intelligendae. Quaedam vero nomina sunt quae non dicunt ordinem ad operationem, sed tantum imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia. Unde hoc nomen *substantia* adhuc accedit ad rationem suppositi, sed hoc nomen *essentia* removetur omnino a ratione suppositi: et ideo minime potest dici, quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda, *Essentia generat*, idest Pater, qui est essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Deus* includit in se suppositum indeterminate, et ratione ejus a quo nomen imponitur, includit in se naturam: unde ratione modi significandi est quasi medium inter essentiam et personam distinctam: et ideo nec repugnat sibi modus essentiae ratione indeterminationis, nec modus distinctae personae ratione suppositi: et ideo potest dici, *Deus generat*, et, *Deus est communis tribus personis*.

Ad secundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur; propriissime enim relativum est quod secundum suum nomen ad aliud refertur, ut *Pater*. Aliud autem dicitur relativum quod sequitur vel causat relationem, sicut *generatio* et *generare*. Aliud autem quod implicite claudit in se relationem, sicut *Trinitas* personas distinctas relatione; et hoc nomen *persona* includit in se relationem distinguentem. Aliud autem potest dici relativum, inquantum pro relatione ponitur, sicut *Deus*, et etiam quaedam nomina abstracta, cujus ratio dicta est, in corpore.

Ad tertium dicendum, quod majoris abstractionis est essentia quam bonitas vel sapientia: quia quamvis aequaliter abstrahant a supposito, tamen essentia super hoc abstrahit etiam ab actu; illa vero dicunt ordinem ad actum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio; et circa

hoc duo quaeruntur: 1.° utrum Filius generetur de substantia Patris; 2.° utrum sit ex nihilo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius sit genitus de substantia Patris. (1 *p., quaest.* 41, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit genitus de substantia Patris. Omnis enim praepositio transitiva est. Transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur Filius non distinguatur ab essentia Patris, non potest dici de essentia ejus natus.

2. Item, sicut se habet natura humana ad Socratem, ita divina essentia ad Filium (1). Sed Socrates non potest dici de essentia humana. Ergo nec Filius de essentia Patris.

3. Item, *de* semper dicit ordinem. Sed inter Filium et essentiam non est ordo neque temporis, neque naturae, cum essentia non sit generans, sed Pater; neque causalitatis. Ergo videtur quod nullo modo sit de essentia Patris.

4. Si dicas, quod hoc dicitur propter consubstantialitatem Filii ad Patrem, contra. Sicut essentia Patris est essentia Filii, ita tota essentia Filii est in Patre. Ergo eadem ratione potest dici Pater de substantia Filii, sicut e contrario.

Contrarium ostenditur per auctoritates in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec praepositio *de* proprie designat principium et consubstantialitatem; haec autem praepositio *ex* designat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur esse de aliquo, ex illo est, sed non convertitur, sicut dicitur infra, 36 distinct. Unde haec praepositio *ex* quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut, artificiata sunt ex artifice: quandoque principium materiale, ut, cultellus fit ex ferro. Sed *de*, cum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale, sicut, cultellus est de ferro; vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiae. Et secundum istum modum Filius dicitur de Patre et de essentia Patris: tamen de Patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit; et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit Commentator (in 2 de Anima, com. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod *de*, ut deductum est, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit essentiam; et ordo, ratione cujus est transitio, respicit personam generantem: non enim dicimus quod Filius sit de essentia, sed quod sit de essentia Patris; et ideo non oportet esse distinctionem Filii ab essentia sed a Patre.

Ad secundum dicendum, quod similiter Socrates dicitur nasci de natura patris vel substantia, sicut Filius Dei, tamen differenter; quia Filius Dei est de tota substantia Patris, sed Socrates est de parte substantiae.

Item ad aliud. Quia Socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso. Sed Filius Dei subsistit per essentiam Patris, cum essentia Patris non sit pars Filii, sed totum quod est Filius.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum consubstantialitas, sed etiam ordo ad principium, qui non salvatur, si diceretur: *Pater est de essentia Filii.*

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit ex nihilo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius sit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo esse quod non est ex praejacenti materia. Sed Filius est hujusmodi, quia non est de aliquo sicut de materia. Ergo etc.

2. Item, quidquid non habet esse nisi ab alio, quantum est in se, est non ens, cum inter esse et non esse non sit medium. Sed Filius non habet esse nisi a Patre. Ergo de se habet non esse. Sed omne tale, secundum Avicennam (7 suae Metaph., cap. 7), est ex nihilo. Ergo Filius est ex nihilo.

Contra, omne quod est ex nihilo, est creatum. Sed Filius est increatus. Ergo etc.

Item, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orth., cap. 3), omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed Filius non est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit Filio Dei. Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero. Et ideo, supposito quod caelum, et hujusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo Filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia aeternus est; non habet ordinem naturae, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit de materia, non tamen sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia Patris: quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum est: quia Pater non est de aliquo, et tamen non est ex nihilo. Idem autem est esse Patris et Filii.

Ad secundum dicendum, quod Filius quamvis totum esse suum habeat ab alio, nihilominus tamen esse suum non est dependens, quia accipit a Patre idem numero esse quod ipse habet: et ideo non est dependens esse suum, neque possibile, neque ex nihilo: quod necessario sequeretur, si aliud in numero esse reciperet.

---

(1) *Al.* ad aliud.

QUAESTIO III.

Utrum essentia sit terminus generationis.
(1 p., quaest. 39, art. 5.)

Deinde quaeritur, utrum essentia sit terminus generationis.

1. Videtur quod non. Generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio Filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse. Ergo etiam non habet terminum ad quem.

2. Item, omne quod est terminus generationis, est generatum per se vel per accidens: per se, sicut ipsa res generata; per accidens, sicut forma ejus. Sed essentia nullo modo generata est, sicut nec generans: quia sequeretur distinctio. Ergo non est terminus generationis.

3. Praeterea, si esset terminus, hoc non esset nisi sicut acceptum per generationem. Sed Filius non accepit essentiam. Ergo essentia est terminus generationis. Probatio mediae. Accipere enim cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis. Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam, sicut patet quod Pater non generat essentiam. Ergo nec Filius accepit essentiam.

Contra, illud in quo est generatio, est terminus generationis. Sed Hilarius (lib. 5, cap. 15), dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam subsistit. Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

Praeterea, generatio invenitur in divinis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, secundum id quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed hoc non est aliud quam essentia. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis potest accipi dupliciter, sicut etiam et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo; similiter in divinis terminus generationis (quamvis non sit ibi actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scilicet ipsum generatum, et hoc est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non est genita in Filio neque per se neque per accidens: quia eadem essentia est in generante et genito. Si autem essentia esset divisa, tunc sequeretur necessario quod esset genita per accidens, quamvis non per se, sicut in rebus creatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam: quod sic patet; quia in generatione divina, sicut in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem et genitum et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparationem (1) generantis ad genitum, sicut generare vel dare; vel generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, ut accipere; vel geniti ad generantem, sicut nasci.

Sciendum igitur, quod, cum omne verbum notionale significet actum personae ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta: et ideo nullum verbum tale exit ab essentia, ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter vel accipere vel nasci. Verba autem quae designant comparationem generantis ad essentiam vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam, quia ex parte illa non sunt distinctiva; et hujusmodi verba sunt accipere et dare. Sed verba quae designant comparationem geniti ad generantem vel e converso, sunt distincta ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia; quia nec essentia generat, nec Pater generat essentiam; quod patet etiam ex significatione verborum; quia generans, inquantum generans, distinguitur a genito et e converso. Sed dans distinguitur quidem ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat: quia aliquis potest dare seipsum. Similiter et accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non ab eo quod accipit de necessitate; aliquis enim accipere seipsum potest, sicut servus manumissus.

Expositio textus.

Si autem relative diceretur ad Patrem vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Videtur falsum, quia hoc nomen *Deus* pro relativo ponitur, et cum hoc indicat essentiam.

Dicendum, quod quamvis indicet essentiam ex parte significati, tamen ex parte suppositi indicat personam; unde tota ratio diversitatis in istis rationibus est quod non concludunt. Similiter de hoc nomine *Deus*, sicut de hoc nomine *essentia*, est diversus modus supponendi.

Hoc ad seipsum indicandum genuit. Contra: generatio Filii, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 3, non est propter aliquem finem, cum finis sit dignior eo quod est ad finem. Ergo non est propter manifestationem Patris.

Dicendum, quod ly *ad hoc est* consecutivum, et non finalem causam designans: manifestatio enim Patris consecuta est ad generationem Filii.

Dicitur Filius consilium de consilio. Contra: Consilium est quaedam quaestio, secundum Philosophum (lib. 3 Eth., cap 5, vel in antiq. exemp. cap. 8). Ubi autem non est dubitatio, ibi non est quaestio. Ergo in divinis non est consilium.

Dicendum, quod consilium potest sumi passive, quantum scilicet ad illum qui petit vel accipit consilium; et hoc non potest esse in Deo, quia hoc importat dubitationem. Dicitur etiam active quantum ad illum qui dat consilium; et hoc modo est in divinis, et significat abundantiam cognitionis ipsius de rebus dubiis agibilibus, de quibus est consilium.

Nihil habet Filius nisi natum, idest nisi quod nascendo accepit; sed aliquid accepit nascendo sicut

---

(1) *Al.* operationem.

communicatum sibi per nativitatem, ut essentiam; et aliquid sicut consequens nativitatem secundum modum intelligendi, sicut relationem filiationis.

Et geniti honoris admiratio in honore generantis est: idest, ille qui honorat Filium admirando ipsum quasi adeo magnum supra se, honorat etiam Patrem, et e converso. Joan. 5, 23: *Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.*

Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam. Dupliciter potest exponi: ut per nativitatem intelligamus ipsum Deum natum, vel melius possumus intelligere generationem passivam. Et dicitur generatio tenere aliquam naturam quae per generationem inducitur, sicut omnis motus et mutatio terminatur per terminum ad quem, a quo speciem habet. Vult ergo dicere Hilarius, quod, cum in omni generatione univoca oporteat idem esse principium generationis et quod per generationem communicatur (sicut in generatione ignis forma ignis est principium, et eadem est per generationem acquisita, licet non secundum numerum eadem), ita oportet quod, cum generatio divina sit virtute naturae divinae, per generationem genitus accipiat naturam divinam: et oportet quod eamdem numero, quia, ut supra probatum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, divina natura non potest dividi secundum numerum.

Unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis refundimus; id est, non ponimus naturam humanam cum divina unum effectum in natura.

Nec rursus corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus; idest, hoc quod Dominus dicit Joan. 14, 2: *Ego in Patre, et Pater in me est,* non debet intelligi hoc modo, ut Pater sit in Filio hoc modo quo insinuatur, id est manifestatur, corpus esse in corpore. *Sed ex eo,* idest ex Patre, *genitam naturam ejusdem generis,* idest ejusdem virtutis et rationis, sicut humanitas est ejusdem generis in Socrate et Platone; idest, ipsum genitum habentem talem naturam, dicimus *habuisse in se naturam gignentis,* idest Patris gignentis. Vel potest exponi natura genita, quia per generationem accepta in Filio; et gignens, quia est principium generationis in Patre.

Numquid unigenito Deo contumelia est Patrem sibi innascibilem Deum esse? Hoc dicit contra Arianos, qui dicebant Filium minorem Patre, quia non est ingenitus sicut Pater. Sed non sequitur: quia ipse est unigenitus Patris, et per generationem totam naturam Patris accepit: et hoc est quod dicit: *In naturam unigenitam subsistat.*

Non est aliunde, idest ab alio quam a Patre: et ideo non refertur ad aliud, idest ad aliam personam quam ad Patrem, inquantum Filius est: quia ad Spiritum sanctum refertur, inquantum spirans est. Vel aliter: *Aliunde,* scilicet quam de essentia Patris.

Ad aliud similiter quantum ad essentiam vel naturam, quasi non habens divinam naturam, sed aliam.

In uno subsistit, in unitate naturae divinae: *ex uno,* idest ex Patre, vel ex unitate naturae Patris.

Ac sic in generatione Filii naturam suam (ut ita dicam) sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens. Vult ostendere quomodo Filius sit in Patre, et e converso, hoc modo. Pater per generationem dat naturam suam Filio. Ergo, cum Pater sit immutabilis, non amittit naturam, sed sequitur eam: quia ubi est natura sua, est et ipse: unde, cum natura sua sit in Filio, ipse est in eo. Similiter e converso Filius accepit naturam quam Pater habet, et, cum ipse Pater sit immutabilis, non dimittit naturam suam: unde, cum natura eadem numero quae Filio datur remaneat in Patre, Filius manet in Patre, et dicitur *indemutabilis* ex *in* et *demutor, aris.*

In regnum Filii caritatis suae: Col. 1, 13. Dupliciter exponitur. Potest enim caritas teneri essentialiter; et tunc erit sensus: *Filii caritatis suae,* idest Filii substantiae suae. Quod qualiter intelligendum sit, Magister infra, dist. 17, ostendet. Potest etiam teneri notionaliter; et tunc erit locutio emphatica: sicut consuetum est in Scriptura, quod aliquis dicatur filius alicujus, quod maxime sibi competit; sicut Isa. 5, 1: *In cornu filio olei*: ad litteram, ostendens locum oleo abundantem: et 1 Reg. 26, 16: *Filii mortis estis,* idest dignissimi morte. Et similiter dicitur unigenitus Dei *Filius caritatis,* quia in ipso maxime caritas Patris quiescit.

His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia Filium genuerit. Hic ex praemissis auctoritatibus elicit quatuor propositiones quae suae sententiae videntur contrariae. Quarum una est, quod natura coaeterna Deo est; in quo videtur loqui de natura genita: et hanc exponit ibi: *Ut tamen sine praejudicio ac temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi.* Secunda est: Pater genuit id quod ipse est: quam exponit ibi: *Ex quo sensu etiam accipiendum est illud, Pater genuit id quod ipse est.* Tertia est, quod substantia Dei genuit Filium, quam exponit ibi: *Item substantia Dei genuit Filium.* Quarta est, quod Filius natus est de substantia Patris; quam exponit ibi: *Similiter Filius natus est de substantia Patris.* Et addit quintam, quod Filius est substantia Patris; quam exponit ibi: *Similiter expone illud, Filius substantia Patris.*

DISTINCTIO VI.

Utrum Pater voluntate sua genuit Filium an necessitate; et an volens vel nolens sit Deus.

Praeterea solet quaeri, utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orosius ad Augustinum (in dial. 83 quaest., qu. 8), ita ait: « Voluntate Pater genuit » Filium, vel necessitate? Sed nec voluntate nec necessitate; » quia necessitas in Deo non est, praeire voluntas sapientiam » non potest. » Quocirca, ut ait Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 20), « ridenda est dialectica Eunomii, a quo » Eunomiani haeretici orti sunt: qui, cum non posset intelli» gere nec credere voluisset unigenitum Dei Filium verbum » Dei esse natura, idest de substantia Patris genitum, non » naturae vel substantiae dixit esse Filium, sed Filium vo» luntatis Dei: volens asserere accedentem Deo voluntatem » qua gigneret Filium, sicut nos aliquid aliquando volumus » quod antea non volebamus, propter quod mutabilis (1) na-

(1) *Al.* mutabiliter.

» tura nostra intelligitur: quod absit ut in Deo esse credamus. » Dicamus ergo verbum Dei esse Filium Dei, natura, non voluntate, ut docet Augustinus (in 15 lib. de Trinit., ibid.), ubi quemdam catholicum haeretico respondentem commendat, dicens: « Acute sane quidam respondit haeretico versutissime » interroganti, utrum Deus volens an nolens Filium genue» rit; ut si diceret, nolens, absurdissima Dei miseria seque» retur; si autem, volens, continuo quod intendebat, con» cluderet, scilicet non naturae esse filium, sed voluntatis. At » ille vigilantissime, vicissim quaesivit ab eo, utrum Deus » Pater volens an nolens sit Deus: ut si responderet, No» lens, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de » Deo credere, magna est insania; si autem diceret, volens, » responderetur ei: Ergo et ipse voluntate sua Deus est, non » natura. Quid ergo restabat nisi ut obmutesceret sua in» terrogatione, obligatum insolubili vinculo se videns? » Ex praedictis docetur, non esse concedendum, quod Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens sit Deus: item quod voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens genuerit Filium.

Oppositio contra praedicta.

Sed contra hoc opponitur sic. Voluntas Dei est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle: et ideo sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus natura Deus, et voluntate Deus est: et si Verbum Dei natura Deus est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere. Nam et praescientia Dei, sive scientia qua scit vel praescit bona et mala, divina natura sive essentia est, et praedestinatio sive voluntas ejus, eadem divina essentia est; nec est aliud Deo scire vel velle quam esse: et cum sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quidquid dicitur de scientia, et e converso; nec omnia illa sua voluntate Deus vult quae sua scientia scit; cum scientia sua noverit tam bona quam mala, voluntate autem non velit nisi bona, scientia quippe Dei et praescientia de bonis est et de malis, voluntas vero et praedestinatio de bonis est tantum: et tamen unum et idem est in Deo scientia et voluntas, et praescientia et praedestinatio. Ita cum unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium natura non voluntate, et esse Deus natura, non voluntate.

Quomodo intelligenda sint illa verba, Pater nec volens nec nolens, est Deus; nec volens nec nolens genuit Filium.

Praedicta tamen verba, quibus prudenter dictum est, quod Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec volens nec nolens genuit Filium, sive voluntate vel necessitate, ex tali sensu mihi videntur accipienda ut voluntatem praecedentem vel antecedentem (1) intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse est Deus voluntate praecedenti, vel efficienti, vel volens prius quam Deus: nec voluntate praecedenti vel antecedenti (2) genuit Filium; nec prius volens quam generans, nec prius generans quam volens genuit Filium. Volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit, et sapiens genuit, et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens? Cum ita sit Deo idem esse volentem quod est esse Deum, sicut idem est esse sapientem quod est esse Deum. Dicamus ergo, quod Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium; sed non voluntate praecedenti vel antecedenti. Quem sensum aperit Augustinus (immo Hieronymus super 1. ad Ephesios, ibi: « In caritate praedestinans nos ») et confirmat ita dicens super Epistolam ad Ephesios: « De Filio » Dei, idest Domino nostro Jesu Christo, scriptum est, quia » cum Patre fuit semper, et nunquam eum, ut esset, volun» tas paterna praecessit; et ille quidem natura Filius est. »

(1) *Al.* accedentem.
(2) *Al.* accedenti, *et sic infra.*

Divisio textus.

Hic Magister inquirit de generatione quantum ad principium: et dividitur in duas partes. In prima inquirit quid sit principium generationis, utrum necessitas vel voluntas vel natura; in secunda inquirit de communitate principii generationis, utrum scilicet potentia generandi sit communis Patri et Filio, in sequenti distinctione. Prima in tres: primo enim movet quaestionem, et determinat; secundo removet dubitationem, ibi: *Sed contra hoc opponitur sic;* tertio exponit determinationem, ibi: *Praedicta tamen verba ..... ex tali sensu mihi videntur accipienda.* Circa primum tria facit: primo ponit quaestionem; secundo determinat, ibi: *Nec voluntate, nec necessitate;* tertio ex determinatione excludit errorem, ibi: *Quocirca, ut ait Augustinus, ridenda est dialectica Eunomii.* Ubi primo ponit errorem; secundo excludit, ibi: *Propter quod mutabilis intelligitur natura: quod absit ut in Deo esse credamus.* Ubi primo improbat positionem errantis; secundo confirmat rationem, ibi: *Acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti.*

QUAESTIO I.

Ad intelligentiam hujus partis tria quaeruntur: 1.° utrum Pater genuit Filium necessitate; 2.° utrum voluntate; 3.° utrum natura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Pater genuit Filium necessitate. — (1 p., qu. 41, art. 2; et in quaest. disp. de potent. qu. 2, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater genuit Filium necessitate. Necessarium enim et possibile dividunt ens. Si igitur Pater non genuit Filium necessitate, genuit ipsum contingenter vel possibiliter: quod est impossibile.

2. Praeterea, omne aeternum est necessarium. Sed generatio Filii a Patre est aeterna. Ergo necessaria.

3. Praeterea, sicut Deus est per se bonus, ita est per se ens necessarium: omne enim quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil potest esse nisi bonum. Ergo nec in per se necessario aliquid nisi necessarium. Cum igitur generatio sit in Deo, ergo erit necessaria.

Contra, omnis necessitas est ratione alicujus cogentis vel interius vel exterius. Sed Deo non potest esse aliquid fortius. Ergo ibi non potest esse necessitas.

Praeterea, Augustinus (5 de Civit. Dei, cap. 10), dividit necessitatem in coactionem et prohibitionem. Sed neutrum Deo convenit. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (5 Metaph., text. 6), necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute, et necessarium ex conditione; et hoc est duplex: scilicet ex conditione finis vel ex conditione agentis. Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam: non enim eum qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac conditione, si aliquis eum cogit. Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis, vel non ita faciliter. Finis autem est duplex: vel ad esse, et hoc modo cibus vel nutrimentum dicuntur esse necessaria, quia sine eis non potest esse homo; vel pertinens ad bene esse, et sic dicitur esse navis necessaria eunti ultra mare; quia

sine ea exercere non potest actionem suam. Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est; sive illud sit sua essentia, sicut in simplicibus; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus.

Dicendum ergo, quod generatio in divinis non est ex necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente. Non ex agente; cum ipse Deus sit primum principium et ultimus finis. Sed est necessaria necessitate absoluta, sicut est necessitas primae causae. Et per hoc patet solutio ad utramque partem: quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta, et aliae de necessitate coactionis quae repugnat necessitati absolutae: et de ista procedebat haereticus, et secundum hoc negatur in littera.

ARTICULUS II.

Utrum Pater genuit Filium voluntate.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater genuit Filium voluntate. Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut omne verum scitum. Sed generatio Filii est optimum. Ergo est volitum a Deo; et ita Pater genuit Filium voluntate.

2. Praeterea, in generatione humana ita est quod principium inclinans ad generandum, est voluntas. Sed generatio humana extrahitur a divina. Ergo et similiter erit in generatione divina, et ita videtur quod Pater genuit Filium voluntate.

3. Praeterea, Origenes (1) (Damascenus 1 Fid. orth., cap. 18) dicit de Patre loquens: *Germen proferens voluntatis factus est Verbi Pater.* Sed illud quod est germen voluntatis, est natum voluntate generantis. Ergo Pater genuit Filium voluntate.

Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis. Sed Filius non producitur a Patre sicut artificiatum, immo sicut ars; sed creaturae sicut artificiata. Ergo videtur quod Pater non genuit Filium voluntate; sed voluntate creaturas produxit.

Praeterea, Hilarius (lib. de Synodis, can. 26): *Si quis voluntate Dei Filium tamquam factum* (2) *dicat, anathema sit.* Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter: aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur ad aliquid sicut ad objectum, tunc omne volitum a Deo, potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici, Pater est Deus voluntate sua; vult enim se esse Deum; et similiter potest concedi quod Pater genuit Filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem Spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit; et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem Filii, qui procedit ut verbum et ars. Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum est in se, libera est: unde principiata voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem Filii. Et hinc est quod quidam distinguunt voluntatem in tria, scilicet in voluntatem accedentem, quae scilicet de novo accedit operi vel operanti, et talis non est in Deo secundum aliquem trium dictorum modorum voluntatis, quia omnis operatio ejus est a voluntate aeterna. Item in voluntatem concomitantem quae dicitur secundum comparationem ad objectum tantum; et sic est in Deo respectu generationis Filii. Item in voluntatem antecedentem; et sic dicit comparationem principii ad principiatum; et sic est respectu creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum comparationem voluntatis ad objectum tantum.

Ad secundum dicendum, quod generatio humana non est aeterna, et ideo potest habere voluntatem antecedentem, quod non potest esse in divina.

Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quiescit Patris beneplacitum; et haec est Filius, sicut ipse dixit Matth. 3, 17: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Aliae autem rationes procedunt de voluntate antecedente, sive secundum comparationem principii ad principiatum.

ARTICULUS III.

Utrum Pater genuit Filium naturaliter.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non naturaliter genuit Filium. Hilarius (de Synodis, can. 25): *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.* Ergo videtur quod non sit naturalis generatio.

2. Praeterea, in Deo idem est voluntas et natura. Sed Pater non genuit Filium voluntate. Ergo nec genuit Filium natura.

3. Praeterea, sicut supra habitum est, dist. 3, quaest. 1, art. 3, Philosophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinae naturae. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturae. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis aeternae, si Pater naturaliter genuit Filium: cujus contrarium superius est ostensum, dist. 3, quaest. 1, art. 4.

Contra, Hilarius (lib. de Synodis, can. 24): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed Filio natura dedit.* Ergo videtur quod Pater genuit Filium natura.

Praeterea, Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 8): *Generatio est opus divinae naturae existens.* Ergo etc.

---

(1) Refert Pamphilus Martyr in Origenis Apologia inter opera Origenis ipsius: nec tale quidquam in Damasceno, lib. 1, Fid. orth., cap. 18, ut ad marginem prius notabatur (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nicolai *tamquam unum de creaturis.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod essentia divina, ut dictum est, dist. 5, art. 4, est principium omnium actuum divinorum; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est ab essentia divina, inquantum ipsa est intellectus; et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, inquantum ipsa est voluntas. Et quia de ratione generationis est ut producatur genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans; ideo dicitur, quod Pater natura genuit Filium.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura; et talis necessitas non est in Deo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicujus, cujus principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod naturam contingit cognoscere dupliciter. Vel perfecte comprehendendo ipsam; et sic Philosophi non cognoverunt naturam divinam: quia sic cognovissent omnia opera divina, et quaecumque sunt in ipsa. Vel per effectus; et ita Philosophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repraesentat naturam divinam, secundum quod est principium generationis aeternae et consubstantialis; ideo generationem divinam, quae est ejus operatio, non cognoverunt Philosophi.

Expositio textus.

Voluntas sapientiam praeire non potest. Hoc dicit, quia sapientia Filio appropriatur. Sed contra. Voluntas est motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus. Ergo voluntas videtur praecedere cognitionem sapientiae.

Dicendum, quod voluntatem oportet quod praecedat aliqua cognitio. Est enim duplex actus voluntatis. Unus imperfectus, scilicet appetere; et iste actus praecedit cognitionem perfectam eorum quae acquiruntur in cognitione. Per appetitum enim sciendi aliquid movetur aliquis ad considerationem alicujus, cujus cognitionem considerando accipit; sed tamen hunc actum voluntatis praecedit cognitio indeterminata qua res scitur in universali, et per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omnino ignotum, non quaereretur. Est et alius actus voluntatis perfectus, quo voluntas quiescit et placet sibi in re jam habita; et ita voluntas sciendi sequitur cognitionem perfectam.

Utrum Deus Filium volens aut nolens genuit. Videtur quod necessarium sit alterum dare, cum fiat divisio per affirmationem et negationem.

Dicendum, quod *nolens* et *volens* non opponuntur contradictorie; sed *volens* et *non volens*. Differt enim *nolo* et *non volo*; quia cum dicitur: *non volo*, negatur actus; et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo *nolo* et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo hoc non esse. Unde non oportet dici nolens vel volens, quia lapis nec volens est nec nolens. Et similiter in proposito neutrum dandum est. Sed danda est ista, *non volens*, si volens dicat voluntatem accedentem vel antecedentem. Si autem dicat voluntatem concomitantem (1) danda est ista, *volens genuit*.

(1) *Al.* communicantem.

DISTINCTIO VII.

Hic quaeritur, an Pater potuerit vel voluerit gignere Filium.

Hic solet quaeri a quibusdam, utrum Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim (inquiunt) potuit et voluit gignere Filium, ergo potuit aliquid et voluit quod nec potuit nec voluit Filius. Nam Filius nec potuit nec voluit gignere Filium. Cui versutiae facile respondemus, dicentes: Posse vel velle generare Filium non est aliquid posse vel velle subjectum voluntati vel potentiae. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle generare Filium. Et ideo distinguenda est intelligentia propositi verbi: Posse vel velle gignere Filium, est posse vel velle aliquid: neque enim generatio Filii aliquid eorum est quae sunt subjecta divinae potentiae et voluntati; nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit quam genuit; sicut nec ante fuit quam genuit: quia ab aeterno fuit et ab aeterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater, et vult esse Pater; Filius autem nec potest nec vult esse Pater. Ergo Pater potest vel vult esse aliquid quod non potest vel vult esse Filius. Non sequitur, quia esse Patrem non est esse aliquid, sed est esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur, dist. 28.

Ponit quaedam verba Augustini, unde moveri potest auditor.

Sed vehementer nos movet quod ait Augustinus (in libro 3 contra Maximinum), qui asserebat Patrem potentiorem Filio, eo quod Filium genuit Deum creatorem, Filius autem non. Dicebatque, Patrem potuisse gignere, non Filium, et ideo potentiorem esse Filio. Ad quod respondens Augustinus (ubi supra, cap. 12), dicere videtur, quod Filius etiam potuit gignere, volens ostendere Patrem non esse potentiorem Filio, his verbis: « Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, sicut » putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit » Creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. » Vide, et attende diligenter haec verba: « Non enim non po» tuit, sed non oportuit. » Videtur enim dicere, quod Filius gignere potuit, sed non oportuit; et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens (ibid.): « Im» moderata enim (1) esset divina generatio, si genitus Filius » nepotem gigneret Patri: quia et ipse nepos nisi avo suo » pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapien» tiam, impotens diceretur: similiter etiam ille, si nepotem » non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non a » vobis appellaretur omnipotens; nec impleretur generationis » series, si semper alter ex altero nasceretur; nec eam perfi» ceret ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omni» potentem genuit Filium Patris natura, non fecit. »

Opponitur praedictis verbis Augustini.

Hoc autem non videtur quibusdam posse stare, scilicet

(1) *Al.* autem.

quod Filius potuerit gignere. Si enim Filius potuit gignere, potuit esse Pater; et si potuit esse Pater, potuit ergo esse Pater vel sui, vel Patris, vel Spiritus sancti, vel alicujus alius. Sed alius non, quia nullus alius semper fuit: nec Patris, quia Pater est ingenitus et innascibilis: nec sui, quia nulla res seipsam gignere potest: nec Spiritus sancti, quia nasci non potuit. Si enim nasci potuit, potuit esse Filius; et ita mutabilis esse potuit.

Hic quaeritur, quomodo sint intelligenda.

Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est: « Non » enim non potuit gignere, sed non oportuit? » quasi, potuit, sed non oportuit. Non est nobis perspicuum aperire, quomodo sit hoc verum: et ideo sub silentio potius esset praetereundum, nisi me super hoc aliquid loqui cogeret instantia quaerentium.

Hic aperitur ex quo sensu sint accipienda.

Potest ergo sic intelligi: « Non enim non potuit, sed non » oportuit; » idest, non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat; sicut Deus Filius non est Deus Pater, nec tamen hoc ex impotentia sui est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc est ex impotentia Patris. Sed quaerit Maximinus Arianorum Episcopus: unde ergo est quod Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater? Non utique ex impotentia; sed Pater proprietate generationis Pater est, qua oportet eum non esse Filium, et Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non esse Patrem; de quibus proprietatibus plenius postea tractabitur, dist. 26.

Utrum Pater natura sit potens gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in Filio.

Item quaeritur a quibusdam, si Pater potens sit natura gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in Filio. Ad quod dicimus, quia Pater (1) non est potens nisi natura: ejus enim potentia natura est vel essentia. At inquiunt illi: si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi; Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere. Habet ergo Pater aliquam potentiam quam non habet Filius. Non sequitur. Eamdem enim potentiam penitus habet Filius quam et Pater, qua potuit Pater gignere, et Filius potuit gigni: eadem enim potentia est in Filio qua potuit gigni, quae est in Patre, qua potuit gignere. Sed contra hoc opponitur. Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni: quia aliud est gignere, et aliud gigni. Hic est distinguendum. Si enim cum dicitur: Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significans potentiam qua Pater potens est gignere, et aliam qua Filius potens est gigni; falsus est intellectus. Si vero dicas, Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem qua genitor est, et Filium aliam qua genitus est, verus est intellectus: aliam enim proprietatem habet Pater qua Pater est, aliam Filius qua Filius est.

Quomodo sit intelligendum: Filius habet vel non habet potentiam generandi.

Ita etiam cum dicitur: Filius non habet potentiam generandi, quam habet Pater, dupliciter potest intelligi. Si enim dicatur, non habet Filius potentiam generandi quam et Pater, idest qua potens sit ad generandum, idest ut genuerit vel generet, sicut Pater; verum est. Si vero intelligatur sic, non habet potentiam qua possit gigni vel genitus esse, qua eadem Pater est potens ut genuerit vel ut generet; falsum est. Sicut dicitur, Pater habet potentiam qua potest esse Pater, Filius vero non habet potentiam qua possit esse Pater; et e converso Filius habet potentiam qua potest esse Filius, Pater vero non habet potentiam qua potest esse Filius. Habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius, et e converso. Absit: quia eadem est potentia Patris qua potest esse Pater, et Filii qua potest esse Filius: ita etiam eadem est voluntas qua Pater vult esse Pater, non Filius, et Filius vult esse Filius, non Pater; et eadem est voluntas Filii qua vult esse genitus et Patrem genuisse, et Patris qua vult esse genitor et Filium genitum esse.

(1) *Al. omittitur* Pater.

Divisio textus.

Postquam ostendit principium divinae generationis proprium, quod est natura et non voluntas; hic inquirit de communitate principii, utrum scilicet generandi potentia sit communis Patri et Filio; et dividitur in duas: in prima inquirit de communitate potentiae generativae sumptae in concreto; in secunda de communitate ejusdem sumptae in abstracto, ibi: *Item quaeritur a quibusdam, si Pater potens sit natura gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in Filio.* Prima in tres: primo determinat quaestionem; secundo movet dubitationem, ibi: *Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait;* tertio ponit solutionem, ibi: *Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est?* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit determinationem, ibi: *Cui versutiae facile respondemus;* tertio confirmat per similitudinem, ibi: *Ex simili quoque hoc videre possumus.*

Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait. Hic ponit dubitationem: et primo ponit ad unam partem auctoritatem Augustini; secundo ad partem contrariam inducit quorumdam rationem, ibi: *Hoc autem videtur quibusdam non posse stare.*

Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est? Hic solvit: et primo insinuat solvendi difficultatem; secundo prosequitur solutionem, ibi: *Potest ergo sic intelligi.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo: Primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° utrum in Deo sit potentia ad generandum; 2.° quid sit illa potentia, an sit absolutum aliquid vel ad aliquid; 3.° de comparatione ipsius ad potentiam creandi.

ARTICULUS I.

Utrum potentia generativa sit in Deo.
(1 part., qu. 41, art. 4; et de pot., qu. 2, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu. Sed generatio Filii a Patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non est potentia ad generandum.

2. Praeterea, illud quod per se est naturae, non exit ab ea mediante aliqua potentia, sicut anima dat tale esse corpori nullo mediante. Sed generatio est per se opus naturae, ut dicit Damascenus (lib. 1 Fid. orthod., cap. 8). Ergo non est opus potentiae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed in Patre non est potentia passiva ad generandum Filium, quia secundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec est etiam in eo potentia activa; quia, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 17, et 9 Metaph., text. 2), potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud: unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem Filii non

est ex materia. Ergo videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum.

Contra, Augustinus (3 contra Maxim., cap. 7) arguit: *Si pater non potuit generare Filium aequalem et coaeternum sibi, impotens fuit.* Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam se extendat ad generationem Filii.

Praeterea, omnis operatio demonstrat potentiam ipsius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum transcendat productionem creaturarum, quae tamen divinam omnipotentiam manifestat, videtur quod multo fortius generatio Filii sit manifestativa divinae potentiae, et non nisi sicut actus ejus. Ergo videtur quod in Deo sit potentia generandi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentem; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam; nec eamdem specie tantum, sed eamdem numero; et sic Filius procedit a Patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali. Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturae. Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia in Deo (1). Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia.

Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet.

Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum (lib. 3 contra Maximinum, cap. 14), aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod Filius generatur ex potentia Patris.

Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cujus natura est principium. Inter essentiam igitur (2) et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi: et iste est (3) actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa; sed superactiva: actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis: quae differt a motu, secundum Philosophum (in 10 Ethic., cap. 3), sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum: et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina; unde Avicenna (10 tractat. Metaph., cap. 9) dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut Creator mundi.

(1) *Al.* Dei omnipotentia.
(2) *Al. deest* igitur.
(3) *Al. omittitur* est.

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa sit ad aliquid.
(*1 p., qu. 41, art. 5; et de Poten. qu. 2, art. 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Remoto enim intellectu distinctarum personarum a divinis, adhuc manet intellectus omnium quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed remoto intellectu personarum, non remanet potentia generandi: quia remotis personis removetur generatio, et remota generatione removetur potentia generandi; non enim potest in divinis esse aliquid in potentia quod non sit actu; alias Deus esset mutabilis. Ergo non est de absolutis, sed de ad aliquid dictis.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed generare in divinis est ad aliquid dictum: quia generatio est proprietas ipsa relativa, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 2. Ergo et potentia generandi.

3. Praeterea, omnis operatio propria alicujus rei egreditur a forma propria ejusdem, sicut comburere a forma ignis. Sed generare Filium in divinis, est propria operatio Patris. Ergo principium illius erit propria forma Patris. Hoc autem est paternitas, quae relatio quaedam est. Cum igitur principium operationis sit potentia, videtur quod potentia generandi sit ad aliquid.

Contra, cujus est actus, ejus est potentia, secundum Philosophum (de Sensu et sens., lect. 5). Sed, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orth., cap. 8), generatio est actus naturae. Ergo et potentia generandi est ipsius naturae. Natura autem est absolute dictum. Ergo et potentia.

Praeterea, in qualibet generatione univoca idem est principium generationis et terminus; sicut homo generat hominem. Sed terminus generationis in divinis est essentia, quae communicatur per generationem, ut supra dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1. Ergo essentia etiam est principium generationis; et sic videtur quod potentia generandi sit essentiale.

Solutio. Respondeo, quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiae: potentia enim dicit relationem principii. Sed hoc nihil est: quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici:

immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim quaerimus hic de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis divinae, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, est essentia divina. Sed ab essentia egreditur aliquis actus, secundum quod essentia est sapientia; et aliquis, secundum quod est voluntas; et sic de aliis attributis. Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur: unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis: unde est quasi medium inter essentiale et personale; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum.

Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu personarum, remanent ea quae sunt pure absoluta. Sed hujusmodi est potentia generandi, ut dictum est, in corp. art.; et ideo non remanet, subtractis personis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis potentiae innotescant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur potentiae et actus, praecipue de potentiis activis: unde quamvis generare sit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi sit ad aliquid; sed verum est quod posse generare est posse ad aliquid accusativi casus.

Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius: unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam in diversis organis sentiendi. Et hoc ideo est, quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque, secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in Patre est proprietas Patris, et in Filio est proprietas Filii. Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab essentia vel ipsa natura, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam natura non determinatur vel distinguitur, quia relatio non distinguitur secundum id quod est (sed secundum hoc tantum comparatur ad essentiam, cum qua est idem re) sed secundum quod ad alterum est, et sic respicit personam, et distinguit eam: et ideo in Patre est principium operationis secundum proprietatem Patris et in Filio secundum proprietatem Filii. Unde eadem operatio est et naturae communis, et propriae formae ipsius Patris: et ideo potentia generandi, ut dictum est, in corp. art., est medium inter absolutum et relatum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes potentiam generandi absolutum, si consideretur potentia remota, vel indisposita; quamvis improprie locuti sint, quia proprietas non disponit essentiam, sed suppositum.

Et per ea quae dicta sunt, patet etiam solutio ad sequentia.

ARTICULUS III.

Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et potentia creandi. — (De Poten., qu. 2, art. 6; et 4 cont. Gent., cap. 13.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi. Potentiae enim distinguuntur per actus; et actus per objecta. Sed Filius Dei et creaturae non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio et creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi et creandi.

2. Praeterea, potentia creandi est simpliciter absoluta. Sed potentia generandi est quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad absolutum et relatum, cum sint in diversis praedicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.

3. Contra, sicut dictum est, art. antec., potentia generandi est ipsa divina essentia; similiter etiam potentia creandi, cum Deus sit primum agens, et omnis sua operatio sit per suam essentiam. Ergo videtur quod utraque sit una potentia.

4. Supposito quod potentia aliquo modo de eis dicatur secundum prius et posterius, quaeritur quae istarum potentiarum sit prior, et videtur quod potentia creandi. Commune enim est ante proprium, et essentiale ante personale, secundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi est communis tribus personis; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad personam Patris. Ergo videtur quod potentia creandi sit prior.

5. Contra, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior.

Solutio. Respondeo dicendum, quod potentia est medium, secundum rationem intelligendi, inter essentiam et operationem naturae. Possunt ergo considerari potentia creandi et potentia generandi secundum quod radicantur in essentia divina: et sic est una numero potentia, nedum univoce dicta. Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione.

Et per hoc patet solutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum. Et similiter ad secundum, quia potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui. Et similiter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia secundum quod se tenet a parte essentiae.

Ad quartum dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, ratione respectus adjuncti, est posterius quam proprium alicujus personae, secundum rationem intelligendi. Quintum concedimus.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de communitate hujus potentiae; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum potentia generandi sit in Filio; 2.° utrum Filius possit generare.

ARTICULUS I.

Utrum potentia generandi sit in Filio. (De Pot., quaest. 2, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Sicut supra dic-

tum est, in corp. art. 2, qu. praeced., potentia generandi includit in se rationem paternitatis. Sed paternitas non est in Filio. Ergo nec potentia generandi.

2. Praeterea, cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis. Sed Filio nullo modo competit esse principium generationis: esset enim principium suiipsius. Ergo in Filio nullo modo est potentia generandi.

3. Contra, sicut supra dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 2, potentia generandi est ipsa divina essentia. Sed essentia Patris tota est in Filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi sit in Filio.

4. Praeterea, nulla scientia vel voluntas est Patris, quae non sit Filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus condividatur. Sed potentia generandi est in Patre. Ergo et in Filio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, secundum quod *generandi* potest esse gerundium verbi impersonalis, vel verbi personalis activi, vel verbi personalis passivi. Si sit gerundium verbi impersonalis, tunc potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur; et ita est in Filio potentia generandi, idest qua a Patre generatur. Si sit gerundium verbi personalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet; et sic non est in Filio. Si sit gerundium verbi personalis passivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur; et ita est in Filio, quia eadem potentia quae in Patre est ut generet, est in Filio ut generetur. Et ista distinctio fundatur super id quod dictum est, in corp., art. 2, quaest. praeced., quod potentia generandi est essentia divina, a qua, prout in Patre est paternitas, est generatio activa; et prout in Filio est filiatio, erit generatio passiva.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua conjungitur actui includit in se paternitatem; et secundum hoc non convenit Filio: sed ex parte illa qua radicatur in essentia, non includit; et ita convenit Filio, secundum quod *generandi* est gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus: Potentia generandi est in Filio, idest, essentia divina per quam a Patre fit generatio.

Ad secundum dicendum, quod potentia generandi non est nisi in Patre, secundum quod habet rationem principii in se inclusam per modum paternitatis. Sed alio modo potest esse in Filio, sicut dictum est.

Et ex his etiam quae dicta sunt patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod voluntas et scientia non habent rationem principii respectu generationis Filii, qui procedit per modum naturae, sed tantum respectu creaturarum, quae producuntur a Deo sicut artificiata; sed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam, et ideo magis potest trahi ad personale, ut sit proprium alicujus personae, quam scientia et voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum Filius possit generare alium filium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius possit generare filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam est aliquid potens operari. Sed in Filio est aliquo modo potentia generandi, ut dictum est, art. anteced. Cum igitur potentia Dei non possit impediri, videtur quod Filius possit generare alium filium.

2. Praeterea, Filius est imago Patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem. Sed Pater potest generare. Ergo videtur quod etiam Filius; alias non perfecte assimilatur sibi.

3. Praeterea, quaecumque operatio est alicujus naturae communis, si est in uno suorum suppositorum, est et in alio: sicut intelligere et ratiocinari est operatio naturae humanae in Socrate et Platone. Sed generatio est operatio divinae naturae in Patre. Ergo et in Filio. Videtur ergo quod Filius possit generare filium.

4. Item, posse generare est aliquid dignitatis Patris; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in Patre quae non sit in Filio, cum sint omnino aequales in dignitate. Ergo Filius potest generare.

Contra, secundum Augustinum (1), minimum inconveniens Deo est impossibile. Sed si Filius generaret filium, sequeretur in Deo inconveniens, quia ille filius generaret alium, et sic in infinitum. Ergo videtur quod Filius non possit generare.

Praeterea, non esset ibi summa unio et indistantia aequalis, quia Filius Deus propinquius se haberet ad Filium quam ad Patrem, et hoc non videtur in divinis competere.

Praeterea, qui non potest esse Pater, non potest generare. Sed Filius non potest esse Pater, quia sequeretur confusio personarum. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur, utrum Pater possit generare alium filium: et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia. Ergo qua ratione potest generare unum, potest et generare plures.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Filius potest generare alium filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum propter inconveniens, quod Augustinus inducit in littera. Sed hoc nihil est: quia in perpetuis, secundum Philosophum (in 3 Physic., text. 32, sive cap. 4), non differt esse et posse, et multo minus in divinis: unde quidquid non est in Deo non potest esse ibi, alias Deus esset mutabilis. Unde dicendum simpliciter, quod Filius non potest generare filium. Et ratio hujus est, quia ille filius in nullo distingueretur ab alio. Cum enim personae divinae non distinguantur secundum divisionem materiae, quia non sunt materiales, non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. Impossibile est autem quod una relatio originis, sicut filiatio, multiplicetur secundum numerum, quia talis multiplicatio esset materialis. Unde in Deo non potest esse nisi una filiatio, et una filiatione non constituitur nisi unus filius; et ita in divinis non possunt esse plures filii, nec plures patres; et hoc pertinet ad perfectionem Filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis, unde est perfectus Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod in Filio non

---

(1) In Augustino non occurrit, etsi exemplaria omnia Sancti Thomae sic habent, forte typographico mendo, cum nec stylum sapiat Augustini; sed habetur apud Anselmum, lib. 1, *Cur Deus homo*, cap. 20 (*ex edit. P. Nicolai*).

est potentia generandi; nisi secundum quod radicatur in essentia, et non ex parte qua conjungitur actui generandi: et ideo non sequitur quod sit actus ibi.

Ad secundum dicendum, quod ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia, secundum Boetium (1) (cap. 2 de specie, in 2 edit. in Porph.), similitudo est rerum differentium eadem qualitas; alias non esset similitudo, sed identitas. Unde inter Filium et Patrem salvatur perfecta similitudo. Sed remanente (2) distinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem Filius generaret non remaneret distinctio inter Patrem et Filium, cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes originis; et non possit ibi esse nisi una paternitas tantum, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod generare non est actus divinae naturae, nisi secundum quod natura divina est ipsa paternitas; et sub tali ratione natura divina non est in Filio.

Ad quartum dicendum, quod dignitas est de absolute dictis: et ideo eadem est dignitas Patris et Filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut paternitas in Patre est essentia, et eadem essentia est in Filio non paternitas, sed filiatio; ita eadem dignitas numero quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, patet solutio etiam per praedicta; quia impossibile est in divinis plures esse filios: hoc enim non est ex defectu potentiae Patris, sed ex distinctione suppositorum divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in corp. art.

Expositio textus.

Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri. Videtur enim non esse inconveniens, si genitus semper alium gigneret, immo maximum bonum: quia quaelibet generatio esset infinitum bonum. Et potest dici, quod esset triplex inconveniens: Primo, quia si hoc in infinitum procederet; cum omne infinitum sit imperfectum, generatio divina nunquam esset perfecta; et hoc sumitur ex littera. Secundo, quia non posset esse distinctio inter plures genitos, ut dictum est, in corp., art. praec. Tertio, quia quamvis communicatio sit de nobilitate et simplicitate naturae, tamen infinita communicatio non est nisi ex defectu naturae; quia enim natura non potest conservari secundum aeternum esse in uno individuo, intendit per infinitam successionem individuorum conservare perpetuitatem suam, saltem secundum idem in specie; et hoc nullo modo Deo convenit.

Non enim non potuit, sed non oportuit; id est, non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit; sed ei non conveniebat. Videtur ista expositio nimis esse extorta, et non posse accipi ex verbis Augustini. Sed dicendum, quod Magister accipit istam expositionem ex eo quod ly *non potuit* potest sumi negative tantum; et sic procedebat objectio. Vel potest sumi quasi privative, ut *non potuit* sit quasi terminus infinitus: et tunc per hoc quod dicit: *Non enim non potuit,* negatur impotentia.

Sed videtur iterum quod ex impotentia Filii sit quod non generet. Ita enim arguit Augustinus (lib. 3 cont. Max., cap. 7): *Si Pater non potuit generare Filium coaeternum et coaequalem sibi, impotens fuit.* Ergo videtur similiter quod si Filius non potuit, impotens sit.

Dicendum, quod generare Filium est de his quae pertinent ad rationem Patris; et ideo nihil posset deesse de his quae sunt vel pertinent ad perfectionem (1) generationis, quin redundaret in impotentiam Patris. Sed generare non pertinet ad rationem Filii, immo potius est oppositum filiationi: et ideo ex hoc non ostenditur Filius impotens, sicut homo non dicitur impotens, nisi ex eo quod non potest ea quae ad ipsum pertinent.

(1) Lib. 3, in Porphyrium a se translatum, cap. de specie, paulo aliter tamen quam hic, nempe: *Similitudo nihil est aliud nisi quaedam unitas qualitatis ......* Pro indice autem quem reponimus, prius indicabatur ad marginem *editio 2 in Porph.*, quia scilicet Boetius in Porphyrium a Victorino translatum jam dialogos praemiserat. Sed per editionem 1 et 2, ea tantum distinguit quae in lib. de interpretatione commentatus est (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Forte* quia (*vel* scilicet) remanente.

(1) *Al.* de perfectione. *Nicolai omittit* pertinent.

DISTINCTIO VIII.

De veritate et proprietate et incommutabilitate et simplicitate essentiae Dei.

Nunc de veritate, sive proprietate, et incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae vel substantiae sive essentiae, agendum est. Est itaque Deus, ut ait Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 2) sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia: quam Graeci οὐσίαν vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, et ab eo quod est scire, dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo Moysi (Exod. 3, 14): « Ego sum qui sum; » et: « Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? » Ipse vere ac proprie dicitur essentia cujus essentia non novit praeteritum vel futurum. Unde Hieronymus ad Damasum (1) scribens (Epist. 57) ait: « Deus solus, qui exordium non habet, vere essentiae nomen tenet (2); quia in ejus comparatione » qui (1) vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt » quae mutabilia sunt. De quo enim dicitur, fuit, non est; » et de quo dicitur, erit, nondum est; Deus autem tantum » est, qui non novit fuisse vel futurum esse. Solus ergo » Deus vere est cujus essentiae comparatum nostrum esse » non est. »

Quaeritur qualiter intelligenda sint verba Hieronymi.

Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant verba illa Hieronymi, scilicet, Deus tantum est, et non novit fuisse vel futurum esse (2), tamquam non possit dici de Deo, fuit, vel erit, sed tantum est; cum de Deo frequenter scriptum reperiamus: fuit ab aeterno, fuit semper, et erit in saecula, et hujusmodi. Unde videtur quia non est tantum dicendum de Deo, fuit, est, vel erit. Si enim diceretur tan-

(1) *Al.* ad Marcellam.

(2) *Al.* tenuit.

(1) *Al omittitur* qui.

(2) *Al. deest* vel futurum esse.

tum, fuit, putaretur quia desierit esse. Si (1) diceretur tantum, est, putaretur quod non semper fuerit, sed esse coeperit. Si tantum, erit, putaretur non esse modo. Dicatur ergo, quia semper fuit, est, et erit, ut intelligatur quia nec coepit, nec desiit, nec desinit, nec desinet esse. De hoc Augustinus super Joannem (tract. 99) ita ait: « Cum de sempiterna re proprie dicatur, est, secundum nos bene dicitur, fuit, et erit: fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est: non praeterit, quasi quod non maneat: non orietur, quasi quod non erat. Cum ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo vere dicuntur verba cujuslibet temporis qui nullo tempore defuit, vel deest, vel deerit. Et ideo non mirum, si de spiritu veritatis, veritas loquens (Joan. 16, 13), dixit per futurum: Quaecumque audiet, loquetur: audiet, scilicet ab eo a quo procedit. Audire illius est forte: idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, idest scientia, quae non est aliud quam essentia. Audiet, ergo dixit de eo quod audivit; et audit, idest quod semper scivit, scit et sciet. » Ecce hic dicit Augustinus, verba cujuslibet temporis dici de eo, sed tamen proprie, est. Illud ergo quod Hieronymus dicit, ita intelligendum est. Non novit fuisse, vel futurum esse, sed tantum esse; idest, cum dicitur de Deo, quod fuit vel erit, non est intelligendum quod praeterierit vel futurus sit; sed quod existat simpliciter, sine aliquo temporali motu: licet enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur, ut fuit, erit, est, et erat; non tamen temporales motus esse distinguunt, scilicet praeteritum vel futurum, vel praeteritum imperfectum vel praeteritum perfectum vel praeteritum plusquam perfectum; sed essentiam, sive existentiam suae divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse. Unde Hilarius ita ait (in 7 lib. de Trinit., ant. med.): « Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa, et naturalis generis proprietas. »

Hic de incommutabilitate.

Dei etiam solius essentia proprie incommutabilis dicitur, quia nec mutatur nec mutari potest. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 2): « Aliae, » inquit, « essentiae, vel substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantaecumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest: et ideo sola substantia, vel essentia, quae est Deus, incommutabilis est. Cui profecto maxime ac verissime competit esse. Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse; et quod mutari potest, etiam si non mutetur, potest quod fuerat non esse. » Ideoque illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam omnino mutari non potest, verissime dicitur esse, idest substantia Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideo Apostolus (1 ad Tim., 6, 16) de Deo loquens ait: « Qui solus immortalitatem habet. » Ut enim ait Augustinus (in lib. 1 de Trinit., cap. 1), cum anima quodammodo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus: « Solus habet immortalitatem: » nisi quia vera immortalitas et incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius Creatoris est. Unde Jacobus ait (cap. 1, 17): « Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio; » et David (Psal. 101, 28): « Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es. » Ideo Augustinus (super Genes. ad litteram, lib. 8, cap. 20) dicit, quod Deus nec per loca nec per tempora movetur; creaturam vero per tempora et loca, et per tempora moveri, est per affectiones commutari. Deus autem nec loco nec affectione mutari potest, qui per Prophetam (Malach. 3, 6) ait: « Ego Deus, et non mutor: » qui est immutabilis solus. Unde recte solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili natura, ut ait Augustinus contra Maximinum, lib. 3, cap. 12), nonnulla mors est ipsa mutatio: quia facit aliquid in ea non esse quod erat. Unde et ipsa anima humana, quae ideo dicitur immortalis, quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quandam mortem suam: quia si juste vivebat et peccat, moritur justitiae; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato: ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modo longum est disputare. Et creaturarum natura caelestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam et Angeli peccaverunt et daemones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt: et cuicumque creaturae rationali praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae proprie, sed Dei gratiae. Et ideo solus Deus, ut ait Apostolus (loc. cit.), habet immortalitatem, qui non cujusquam gratia, sed natura sua nec potuit nec potest aliqua conversione mutari (1); nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare. Proinde ut ait Augustinus (in libro 1 de Trinit., cap. 1), substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem intueri et nosse, licet sit difficile, oportet. Vere ergo ac proprie incommutabilis est sola Dei immutabilis essentia, quae sine sui mutatione cunctas condidit naturas.

Hic de simplicitate.

Eadem quoque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec partium nec accidentium, seu quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomodo simplex sit illa substantia, ut te docet Augustinus (in lib. 6 de Trinit., cap. 6), animadverte primo quare omnis (2) creatura sit multiplex, et nullo modo vere simplex. Et primum de corporali, postea vero de spirituali creatura. Corporalis utique creatura ex partibus constat, ita ut sit ibi alia pars major, alia minor, et majus sit totum quam pars quaelibet, et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura: potest enim, imminuta magnitudine, manere idem color et eadem figura; et colore mutato, manere eadem figura et eadem magnitudo: ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo.

Hic de spirituali creatura ostendit, quomodo sit multiplex et non simplex.

Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis multiplex est et non simplex: quae ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet parte ejus tota est: et ideo cum sit aliquid in qualibet particula corporis exigua, quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsa tota anima vera simplicitas est. Cum enim (3) aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia; possintque haec et alia hujusmodi innumerabilia, in animae natura inveniri, et alia sine aliis et alia magis alia minus: manifestum est animae non simplicem, sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est: nulla ergo creatura vere simplex est. Deus vero etsi multipliciter dicatur, idest multis nominibus significetur, vere tamen et summe (4) simplex est. Dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur. Sed eadem magnitudo ejus est quae sapientia: non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas ejus, est quae sapientia et magnitudo et veritas: et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum, aliud sapientem, aliud verum aut bonum esse (5), aut omnino esse.

Qualiter cum Deus sit simplex, multiplex tamen dicatur.

Hic diligenter notandum est, cum dicat Augustinus, solum Deum vere simplicem esse, cur dicat eumdem multipliciter dici. Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit; immo propter diversitatem ac multitudinem nominum quae de Deo dicuntur: quae licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Haec enim non ita accipiuntur, cum de illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de creaturis dicuntur. Unde Augustinus (in lib. 6 de Trinit., cap. 4): « Deo, » inquit, « hoc est esse quod fortem esse vel sapientem esse vel justum esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutum. »

Tanta est Dei simplicitas quod nulli praedicamentorum subjicitur.

Quod autem in divina natura nulla sit accidentium diver-

(1) *Al. additur* enim.

(1) *Al.* nec potuit, nec potest aliqua mutatione peccare, *intermediis omissis.*
(2) *Al. deest* omnis.
(3) *Al. deest* enim.
(4) *Al.* vere tantum summe.
(5) *Al. deest* esse.

sitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus (in 5 libro de Trinit., cap. 1) dicens: « Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate bo- » num, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, » sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine » loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui » mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis » Deum ita cogitat, etsi nondum potest invenire omnino quid » sit, ipse pie tamen caveat, quantum potest, aliquid de illo » sentire quod non sit. » Ecce si subtiliter intendas, ex his atque praedictis aperitur, illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis subjecta est accidentibus.

Quia Deus non proprie, sed abusive dicitur substantia.

Unde nec proprie dicitur substantia, ut Augustinus (lib. 7 de Trinit., cap. 4) ostendit, dicens: « Sicut ab eo quod est » esse, appellatur essentia, ita et ab eo quod est subsistere » substantiam dicimus: si tamen dignum est ut Deus dicatur » subsistere. » Hoc enim de his rebus recte intelligitur in quibus, ut in subjectis, sunt ea quae in aliquo, ut in subjecto, esse dicuntur, sicut in corpore color atque forma. Corpus enim subsistit, et ideo substantia est. Res vero mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto, et non est simplex. Nefas autem est dicere, ut subsistat Deus, et subsit (1) bonitati suae; et illa bonitas non substantia sit vel potius essentia; neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia: quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est.

Quod non est in Deo aliquid quod non sit Deus.

Hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa; sed idem est habens et quod habetur. Unde Hilarius (in 7 lib. de Trinit., parum post medium) ait: « Non enim ex compositis Deus, » qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis » continetur; nec qui lux est, ex obscuris coaptatur; nec qui » spiritus est, ex disparibus formis est: totum quod in eo est, » unum est. » Item Hilarius (in 8 lib. de Trinit., post med.): « Non humano modo Deus ex compositis est, ut in eo aliud » sit quod ab eo habetur, aliud sit ipse qui habeat; sed to- » tum una est natura, scilicet (1) perfecta et infinita; et non » ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. » De hoc eodem Boetius (in 1 lib. de Trinit., cap. 5) ait: « Quo- » circa hoc vere est unum, in quo nullus numerus: nullum » in eo aliud praeter id quod in eo est: neque enim subje- » ctum fieri potest. » Augustinus quoque (in lib. de Fide ad Petrum, immo de Fide et symbol., cap. 9) dicit: « In Dei » substantia non est aliquid quod non sit substantia; quasi » aliud sit ibi substantia, aliud quod accidit substantiae: sed » quidquid ibi intelligi potest, substantia est. Verum haec » dici possunt, et facile credi; videri autem nisi puro corde » omnino non possunt. » Item Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 9): « Sic habetur in natura uniuscujusque » trium, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis » simplexque substantia. » Unde Isidorus (2) (lib. 1 de Sum. Bono, cap 1) ait: « Deus simplex dicitur, sive non amitten- » do quod habet, sive quod aliud non est ipse et aliud quod » in ipso est: et cum tantae simplicitatis atque sinceritatis sit » natura divina, est tamen in ea personarum Trinitas. » Unde Augustinus (in 11 lib. de Civitate Dei, cap. 10) ait: « Non » propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia » Pater est in ea solus, aut Filius in ea solus, aut Spiritus » sanctus in ea solus; id est, quia est sola ista nominum Trinitas » sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. » Sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto » quod relative quaeque persona ad alteram dicitur, nec est » ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relative dici- » tur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec » tamen ipse est Pater. In quo vero ad semetipsum dicitur, » non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad semetipsum » dicitur vivus, habendo vitam, et eadem vita ipse est. Pro- » pter hoc utique natura haec dicitur simplex, quod non sit » aliud habens et aliud id quod habet, sicut in ceteris rebus » est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus co- » lor, nec anima sapientia est. » Ecce quanta est identitas, quanta est unitas et immutabilitas, simplicitas, puritas divinae substantiae, juxta infirmitatis nostrae valetudinem assignavimus.

(1) *Al.* et subsistit.

(1) *Al.* vita est, natura scilicet.

(2) Sic appellari solent libri, quos tamen simpliciter *Sententiarum* Isidorus inscripsit: inde autem factum est ut sic appellarentur, quia eorum initium est *Summum bonum*; sicut et liber *generationis* appellatur *Evangelium Matthaei*, quia inde incipit: et Genesis, primus liber Moysis, quia generatio caeli et terrae initium ejus est (*ex edit. P. Nicolai*).

Divisio primae partis textus.

Ostensa Trinitate personarum in unitate essentiae, hic incipit prosequi determinationem suam de his quae pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, proprietas distinguens. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima determinat de istis secundum se; in secunda, quomodo ad invicem comparantur, 33 dist., ibi: *Post supradicta, interius considerari, atque subtiliter inquiri oportet.* Prima in tres: in prima determinat de essentia; in secunda de personis, 9 dist., ibi: *Nunc ad trium personarum distinctionem accedamus*; in tertia determinat de proprietatibus, 26 dist., ibi: *Nunc de proprietatibus personarum ..... aliquid loqui nos oportet.* Prima in tres, secundum tria attributa essentiae, quae prosequitur: primo enim determinat de essentiae unitate; secundo de incommutabilitate, ibi: *Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie*; tertio de simplicitate, ibi: *Eademque sola proprie ac vere simplex est.* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem divinae essentiae; secundo removet dubitationem, ibi: *Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi.*

QUAESTIO I.

Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: Primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate.

In primo tria quaeruntur: 1.° utrum esse Deo proprie conveniat; 2.° utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturae; 3.° de ordine hujus nominis, *qui est*, ad alia divina nomina.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse proprie dicatur de Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

2. Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus; unde Damascenus (lib. 1 Fid. orthod., cap. 18): *Verbum est angelus, idest nuntius intellectus.* Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nomi-

nare. Cum igitur *qui est* non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nominet Deum.

3. Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato. Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen *qui est*, proprie significet Deum esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.

4. Item, Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 12) dicit, quod *qui est* non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum. Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod *qui est* non sit divinum nomen.

Contra, Exod. 3, 14, Dominus dixit ad Moysen: *Si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.* Hoc idem videtur per Damascenum (ubi supra, cap. 12), dicentem quod *qui est*, maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod *qui est*, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina. Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi (1) secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni (lib. 1 Fid. orth., cap. 12), qui dicit, quod *qui est* significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis *qui est*. Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae (tract. 8 Metaph., cap. 1), in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1), hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.

Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut Creator et Dominus. Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas. Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen *qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *qui est*; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.

Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen *qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus (ubi supra) quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (cap. 7 de div. Nom.), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

(1) *Al.* Joan.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit esse omnium rerum.
(1 cont. Gent., cap. 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit Dionysius (4 capit. caelest. Hierar.): *Esse omnium est superesse Divinitatis.* Hoc etiam idem dicit (5 capit. de divinis Nominibus): ***Ipse Deus est esse existentibus.***

2. Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.

3. Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.

Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum (Arabem) lib. de Causis (propos. 20): *Causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis.* Ergo Deus non est omnium esse.

Praeterea, nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.

Solutio. Respondeo, sicut dicit Bernardus (serm. 4, super Cant.), Deus est esse omnium non essentiale, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

Et per hoc patet solutio ad dictum Dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicit *superesse*: Si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse creatum.

Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum Philosophum (10 Metaph., text. 13). Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen Qui est *sit primum inter nomina divina. — (1 p., qu. 13, art. 2.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur enim quod hoc nomen *qui est* non sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum. Sed Dionysius prius agit de bono in lib. de divinis Nominibus, quam de existente (de bono cap. 4, de existente, cap. 5). Ergo videtur bonum prius esse ente.

2. Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae esse participant; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit (super lib. de divin. Nominib., cap. 4). Ergo bonum est prius quam ens.

3. Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur. Ergo unum non est altero prius.

Contra, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 1), divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes, esse prius est, ut dicitur (5 cap. de div. Nom.) his verbis : *Ante alias ipsius*, scilicet Dei, *participationes, esse positum est.* Cui etiam dictum Philosophi (Arabis) consonat (lib. de Causis propos. 4): *Prima rerum creatarum est esse.* Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et *qui est* inter alia nomina.

Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate.

Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen. Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter ex hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum judicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

Ad primum dicendum, quod Dionysius tractat de divinis Nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum; et ideo bonum ante existens determinat.

Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum. Vocat enim Dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit (4 cap. de div. Nom.), quod ipsum non ens desiderat bonum.

Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius aliis, ut dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° quid est aeternitas; 2.° cui conveniat; 3.° utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio aeternitatis a Boetio posita, sit conveniens. — (1 p., qu. 10, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Et ponitur definitio aeternitatis a Boetio (5 de Consol., prosa ult.): *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.

2. Item, prima mensura respondet primo mensurato. Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet definiri per vitam sed per esse.

3. Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimo mensurantur omnia alia, secundum Philosophum (10 Met., text. 3). Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid sibi in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.

4. Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit (11 de Civitate Dei, cap. 6). Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, *tota simul*.

5. Item, totum includit in se rationem perfectionis. Ergo videtur quod *perfecta* superfluit.

6. Item, aeternitas habet rationem durationis. Sed *possessio* nihil dicit ad durationem pertinens. Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens, praesens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, *interminabilis vitae*; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur. Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, *tota simul*: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaeque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendum tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, *perfecta*: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipiens, non habet esse perfectum

sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creatarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 7). Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso removentur, manuducitur intellectus ad ea aliqualiter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur. Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, inquantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri.

Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit (lib. de cogn. verae Vitae, cap. 31 (1) et 3 lib. contr. Max., cap. 12), quod quaelibet mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione (2) actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.

Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.

Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen *tota:* non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium *simul.*

Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse (3) potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debitae; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per ly *tota.* Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per ly *perfecta,* unde non superfluit.

Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis: et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius (5 de Consol., prosa ult.) non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.

---

(1) Posterior tantum liber Augustini est, non prior, qui sub ejus nomine circumfertur, quamvis ex Augustini sententiis consarcinatus videri possit, nec ab illo sit omnibus modis alienus (ex edit. P. Nicolai).

(2) *Al.* ejus.

(3) *Al. omittitur* esse.

ARTICULUS II.

Utrum aeternitas tantum Deo conveniat.
(1 p., qu. 10, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Æternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur cum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.

2. Praeterea, Dan. 12, 3: *Qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Sed plures aeternitates non sunt unius aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.

3. Praeterea, in Psal. 75, 5: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Sed montes sunt creaturae. Ergo etiam creaturae sunt aeternae.

4. Similiter etiam ignis inferni dicitur aeternus, Matth. 25, 41: *Ite maledicti in ignem aeternum.* Ergo etc.

5. Item, Philosophus (2 Perhier., lect. 3, et 5 Metaph., text. 6) dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo etc. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus (4 de Trinit., cap. 18), quod veritas aeterna est.

Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. praec. Sed solus Deus est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post; et hoc modo ignis inferni dicitur aeternus, quia nunquam finietur. Utrum autem aliquod aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter; sed communicatur sibi perfectio quaedam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati.

Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore: hujusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis,

scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; hujusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.

Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.

Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. art. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.

Ad quartum dicendum, quod ignis inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.

Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut Philosophi posuerunt.

ARTICULUS III.

Utrum verba temporalia possint dici de Deo.
(Supra, dist. 4, qu. 2, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.

2. Item, quandocumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphorice vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum Philosophum (4 Phys., text. 99). Ergo videtur quod quandocumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphorice dictum.

3. Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Æternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, caret successione. Sed solum praesens non includit successionem; praeteritum enim et futurum dicuntur per relationem ad praesens, et non e converso; et relatio illa est in ordine successionis. Ergo solum praesens de Deo debet dici.

4. Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

5. Item, videtur quod praeteritum imperfectum. Quia Joannes in principio Evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam aeternitatem, dicens: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.

6. Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius (lib. 5 de Consol., pros. 2); et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae. Divinum enim esse, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 5), praeaccipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter. Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et hujusmodi. Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur; et de talibus haec sunt verba, *fuit* et *erit* quae significant essentiam per modum actus, et consignificant tempus.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia proprius Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.

Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venitur ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et hujusmodi successiva. Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem; et praeteritum dicitur secundum recessum ab esse. Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum

rei permanentis verius signantur per praesens, ut, Deus est bonus, et hujusmodi; quae autem signantur per modum actus, verius signantur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius (ex lib. 29 Moral., cap. 1) quod magis proprie dicimus Filium natum, quam nasci.

Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquid magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.

QUAESTIO III.

Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie. Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum Deus sit omnino immutabilis; 2.° utrum omnis creatura sit mutabilis; 3.° de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis.
(1 p., qu. 9, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo etc.

2. Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus (super Genes. ad litteram, lib. 8, cap. 20): *Spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum.* Ergo videtur quod moveatur.

3. Item, omne quod est per alterum, reducitur ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.

4. Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum Philosophum (3 Phys., text. 16), quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.

Contra, Malach. 3, 6: *Ego Deus, et non mutor;* et Jacob. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

Praeterea, sicut probat Philosophus (8 Phys., text. 34), omne quod movetur, ab alio movetur. Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur. Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo oportet devenire ad primum motorem, qui movet et nullo modo movetur; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.

Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed inquantum procedit in effectus; et ista processio non est proprie motus, sed quamdam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, sit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus. Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores. Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo ejus; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod Dionysius dicit (in principio cael. Hierar.): *Sed et patre luminum moto etc.* (1), et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (loc. cit.) accipit large *moveri,* secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes. In hoc enim verificatur dictum Platonis (in Parmenide) qui dicit: *Deus movet se;* sicut dicit Commentator (12 Metaph., cap. 2), qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem. Vel dicendum, quod movet se in creaturarum productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo objicitur quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum Philosophos (ex 8 Phys., text. 34), omnia mobilia reducuntur ad primum mobile,

---

(1) *Ex versione Joannis Sarraceni:* « Sed et cunctus a patre » moto luminis apparitionis processus, ad nos bonitatis dono » veniens, rursus sicut unum faciens virtus suscitative nos » adimplet, et convertit ad congregantis patris unitatem, et » deificam simplicitatem »

quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.

ARTICULUS II.

Utrum omnis creatura sit mutabilis.
(1 p., qu. 9, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio (ut dicitur in 5 Physicorum, text. 7), est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et hujusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum Philosophos (ut patet 12 Metaph., text. 30). Ergo non omnis creatura mutabilis est.

2. Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cujus est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.

3. Praeterea, quidquid mutatur, subjicitur mutationi. Sed formae simplices non possunt esse subjectum (ut dicit Boet. de Trinit., cap. 3). Ergo non possunt mutari.

4. Praeterea, sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus; sicut universale, quod, secundum Philosophum (1 Post., text. 7), est ubique et semper; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus (12 Confess., cap. 15), quod successiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

Contra, Psalm., 101, 28: *Mutabis eos, et mutabuntur.*

Praeterea, Damascenus (lib. 1 Fidei orth., cap. 3) dicit: *Omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil*; *quod enim a mutatione incepit, subjacere mutationi necesse est.* Sed omnis creatura est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna (tract. 8 Metaph., cap. 54); unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et hujusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum (ubi supra). Tamen haec non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura secundum hoc proprie mutabilis est; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in littera. Et hujus ratio est duplex. Quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur et quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari. Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; et hoc est quod dicit Gregorius (in homilia, lib. 16 Moral., cap. 18): *In nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.* Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. praeced.; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus (in lib. 3 de Anima, text. 12): *Intelligere quoddam pati est.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cujus causa non est immutabilis; et hanc diviserunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.

Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio. Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile; vel quia subjicitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur; aut sicut id quod removetur vel abjicitur in mutatione; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt. Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.

Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum; sed esse eorum est in particularibus compositis: et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.

ARTICULUS III.

Utrum modi mutationis creaturarum convenienter assignentur ab Augustino.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter assignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim est mutatio in quo invenitur motus, sicut secundum quantitatem vel qualitatem. Sed in *quando* non est motus, ut dicit Philosophus (5 Phys., text. 9). Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.

2. Praeterea, in nulla divisione debet unum membrum contineri sub alio. Sed omnis motus qui est per locum, est per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci et temporis.

3. Praeterea, motus, secundum Philosophum (ut supra) est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem (1) creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum.

4. Praeterea, tempus est mensura primi mobilis. Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus. Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum caeli nec subjacent sibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus est per affectiones mutari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus (ut dicitur 4 Phys., tex. 99, et 5, text. 39); secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum (2), sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuitas) ideo divisit mutationem creaturae per locum et tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod in genere *quando* non est motus, sicut in terminante motum; nullus enim motus terminatur ad *quando* sicut ad *ubi*: est tamen motus in *quando*, sicut in mensurante.

Ad secundum dicendum, quod divisio intelligenda est cum praecisione, ut sic scilicet intelligatur, quod quaedam mutatio est per locum et tempus; quaedam autem per tempus tantum; quod patet ex his quae dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat (in 8 Phys., text. 55), nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet et per tempus et per locum.

Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur: uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mensurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a Philosophis. Alio modo (ut 4 Phys., text. 101, et 102), dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a Theologis.

Expositio primae partis textus.

Nunc de veritate sive proprietate sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae sive substantiae sive essentiae agendum est. Quaeritur: cum multa sint attributa essentialia, quare tantum de his tribus facit mentionem? — Et dicendum, quod Magister intendit tantum ea tangere quae pertinent ad perfectionem divini esse, inquantum est esse perfectum. Perfectio autem esse potest attendi tripliciter: vel secundum quod excluditur privatio vel non esse; et ista perfectio tangitur per veritatem vel proprietatem, quae pro eodem sumuntur, ut dictum est, art. anteced. Vel secundum quod excluditur potentialitas; et quantum ad hoc ponitur immutabilitas. Vel quantum ad integritatem ipsius esse; et quantum ad hoc ponitur simplicitas: quia quidquid est in simplici, est ipsum suum esse.

Natura vel substantia sive essentia. Sciendum, quod ista tria sumuntur hic pro eodem. Non enim sumitur hic natura secundum quod nominat principium alicujus actus, sed prout dicit formam consequentem totum, sicut humanitas est natura hominis. Similiter substantia non sumitur hic pro individuo subsistente in genere substantiae, sed secundum quod nominat esse praedicati primi, prout dividitur contra accidens; et hoc idem est quod essentia non existens in aliquo, sicut in subjecto.

Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia . . . ita ab eo quod est esse, dicta est essentia. Videtur e contrario debere dici, quod sapere procedit a sapientia. — Dicendum quod non loquitur secundum ordinem rei, sed secundum ordinem cognitionis nostrae, quae in habitus ex actibus venit.

Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: Ego sum qui sum? Videtur inconvenienter loqui: quia esse non suscipit magis et minus. — Dicendum, quod magis et minus potest dici aliquid dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam participatam, quae secundum se intenditur et remitti-

(1) *Al.* multitudinem.
(2) *Al. deest* tantum.

tur secundum accessum ad terminum vel recessum; et hoc non est nisi in accidentibus; vel quantum ad modum participandi; et sic etiam in essentialibus dicitur magis et minus secundum diversum (1) modum participandi, sicut Angelus dicitur magis intellectualis quam homo.

Deus autem tantum est, qui non norit fuisse vel futurum esse, notitia quasi experimentali, ut scilicet successiones temporum in suo esse experiatur.

Cujus essentiae comparatum nostrum esse non est. Videtur esse falsum: quia esse nostrum nihil est nisi per comparationem ad ipsum Deum: quia, secundum Gregorium (lib. 16 Moral., cap. 18), omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. — Dicendum, quod esse nostrum potest ad Deum comparari dupliciter: vel sicut ad principium a quo est; et sic esse nostrum est solum per hoc quod ad Deum comparatur; vel secundum comparationem proportionis vel aequiparantiae, et sic esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat.

Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. — Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse.

Sed subsistens veritas. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens: et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem; sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens; et ideo dicit quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua, unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam; sed esse divinum est sua quidditas, et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino; et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas.

Divisio secundae partis textus.

Eademque sola proprie ac vere simplex est. Haec est secunda pars distinctionis, in qua Magister determinat de divina simplicitate, et dividitur in partes duas: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: *Ut autem scias quod simplex sit illa substantia, te docet Augustinus*; quae dividitur in duas: in prima ostendit creaturae multiplicitatem; in secunda divinam simplicitatem, ibi: *Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est.* Prima in duas: in prima excludit simplicitatem a creatura corporali; in secunda a spirituali, ibi: *Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis est multiplex.*

Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Hic ostendit divinam simplicitatem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit simplicitatem; in secunda excludit omnem compositionem ab ipso, ibi: *Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas .... ostendit Augustinus.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit dubitationem, ibi: *Hic diligenter attendendum est.*

Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus. Hic excludit a Deo omnem compositionem vel multiplicitatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit specialiter quod in Deo non est compositio accidentis ad subjectum; secundo ostendit universaliter quod in ipso nulla est compositio, ibi: *Hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa.* Circa primum duo facit: primo excludit a Deo accidentium praedicationem; secundo concludit, quod nec etiam substantia de eo proprie praedicatur, ibi: *Unde nec proprie dicitur substantia.*

QUAESTIO IV.

Ad intellectum hujus partis duo quaeruntur: Primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturae.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° Si in Deo sit omnimoda simplicitas; 2.° an contineatur in praedicamento substantiae; 3.° Si alia praedicamenta de ipso dicantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit omnino simplex. — (1 *p.*, *qu.* 3, *art.* 7; *et de Pot.*, *qu.* 7, *art.* 1; *et lib.* 1 *contra Gent.*, *cap.* 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit simplex omnino. Ens enim cui non fit additio, est ens commune praedicatum de omnibus de quo nihil potest vere negari. Sed Deus non est hujusmodi. Ergo ad esse suum fit aliqua additio. Non est ergo simplex.

2. Praeterea, Boetius (lib. de Hebdom., cap. 1): *Omne quod est, esse participat ut sit; alio autem participat, ut aliquid sit.* Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et hujusmodi. Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex.

3. Item, de quocumque praedicatur aliquid quod non est de substantia sua, illud non est simplex. Sed quidquid praedicatur de aliquo postquam non praedicabatur, illud non est de substantia sua, cum nulli rei substantia sua de novo adveniat. Cum igitur de Deo praedicetur aliquid postquam non praedicabatur, ut esse dominum et creatorem quae dicuntur de ipso ex tempore, videtur quod ipse non sit simplex.

4. Praeterea, ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis.

Contra, omne compositum est posterius suis componentibus: quia simplicius est prius in se,

(1) *Al. omittitur.* diversum.

quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii. Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus.

Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio: quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus.

Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem, et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. Unde per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 2, de attributis. Dictum autem Boetii intelligitur de participantibus esse, et non de eo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso; qualiter in Deo non est, ut dictum est, in hac dist. qu. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura. Contingit enim, ut dicit Philosophus (5 Metaph., text. 20), aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum; sicut est in omnibus quorum unum dependet ab altero, et non e contrario; sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen *Deus*, vel *Creator*, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 2, qu. unica, art. 5, proprietas personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit in praedicamento substantiae.
(1 p., qu. 3, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Omne enim quod est, vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens, ergo est substantia. Cum igitur substantia praedicetur de ipso sicut praedicatum substantiale, et non conversim, quia non omnis substantia est Deus, videtur quod de ipso praedicetur sicut genus, et ita Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.

3. Praeterea, secundum Philosophum (10 Metaphysic., text. 3, ac deinceps), unumquodque mensuratur minimo sui generis, et dicit ibi Commentator quod illud ad quod mensurantur omnes substantiae est primus motor, qui, secundum ipsum, est Deus. Ergo Deus est in genere substantiae.

Contra, quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omni-

bus substantiis; nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae.

Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit Philosophus et Commentator (in 5 Metaphys., text. 21). Ergo Deus non est in genere substantiae (1). Quod simpliciter concedendum est.

Hujus autem ratio quadruplex assignatur. prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli subtat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus, et ideo illud quod est summe simplex, non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae (tract. 5 Metaph., cap. 4, et tract. 9, cap. 1). Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est (2). Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut objectum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc est idem in praedicato et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.

Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1, et tract. 5, cap. 8), non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio *non in subjecto* nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cujus intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitatibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mensurantur unitate, quae est minimum simpliciter; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode; quia unitate non mensurantur nisi numeri; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et hujusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus.

ARTICULUS III.

Utrum alia praedicamenta de Deo dicantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur etiam quod alia praedicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim praedicatur species, et genus. Sed scientia, quae est species qualitatis, invenitur in Deo, et magnitudo, quae est species quantitatis. Ergo et quantitas et qualitas.

2. Praeterea, Philosophus (in 4 Metaph., text. 4 et seqq.) dicit: *Unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile.* Sed in Deo dicitur vere aequalitas et similitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis et quantitatis, sicut scientiam vel magnitudinem.

3. Praeterea, natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur.

4. Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut dicit Commentator (11 Metaph., text. 11), unde etiam fundatur super alia omnia entia, sicut supra quantitatem aequalitas, et sic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia praedicamenta.

(1) *Ita quae vidimus exempla omnia; Nicolai autem*: Solutio. Respondeo, Deum non esse in praedicamento substantiae, quod simpliciter concedendum est.

(2) *Al. omittitur* est.

Contra, Augustinus (5 de Trinit., cap. 8): *Omne quod de Deo dicitur, aut secundum substantiam aut secundum relationem dicitur*; et ita alia praedicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Augustini in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius (7 de divin. Nom.), sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit. Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis. Si autem consideremus species ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et hujusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis. Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum; immo refertur ad aliquid extra: et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem; non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis, sed secundum propriam differentiam, quae complet rationem ipsius. Unde non praedicatur univoce de Deo et de aliis; sed secundum prius et posterius.

Ad secundum dicendum, quod in divinis quaedam dicuntur habere modum quantitatis vel qualitatis; non quia secundum talem modum praedicentur de Deo, sed secundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina quae (1) a nobis imposita sunt, modum habent qualitatis et quantitatis: sicut etiam Damascenus dicit (lib. 1 Fidei orth., cap. 12), quod quaedam dicuntur de Deo sicut assequentia substantiam, cum tamen, prout in ipso est, nihil sit assequens.

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicetur in principio secundi, dist. 1, qu. unica, art. 2.

Ad quartum dicendum, quod debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum: quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam praedicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat simplicitati.

(1) *Al. deest* quae.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de simplicitate ex parte creaturae; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum aliqua creatura sit simplex; 2.° utrum anima sit simplex, quia hoc habet specialem difficultatem; 3.° utrum sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua creatura sit simplex.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua creatura simplex sit. Forma enim est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens. Sed forma est creatura. Ergo etc.

2. Praeterea, resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum Boetium (lib. de Hebdom., cap. 2). Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est hujusmodi. Ergo etc.

3. Praeterea, si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis. Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur universaliter in infinitum (quod natura et intellectus non patitur); vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. Ergo etc.

4. Si dicatur, quod illa componentia non possunt esse simplicia, quia habent habitudinem concretam, quod sint ab alio: Contra, illud quod est extrinsecum rei, non facit compositionem cum re ipsa. Sed agens est extrinsecum a re. Ergo per hoc quod res est ab aliquo agente, non inducitur in ipsam aliqua compositio.

Contra, Boetius (1 de Trin., cap. 5): *In omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est.* Sed omnis creatura est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est.

Praeterea, omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo

est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur.

Et per hoc patet solutio ad ea quae objecta sunt. Primae enim rationes procedebant de illis creaturis quae non habent esse completum, quae non componuntur ex aliis sicut ex partibus; et aliae duae procedebant de creaturis quae habent esse completum.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit simplex. — (1 *p.*, *qu.* 75, *art.* 1; *et* 2 *cont. Gent.*, *cap.* 49, *et cap.* 65.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit Philosophus (2 de Anima, text. 2), anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.

2. Praeterea, omne quod est compositum, habet esse ex suis componentibus. Si igitur anima sit composita, tunc ipsa in se habet aliquod esse, et illud esse nunquam removetur ab ea. Sed ex conjunctione animae ad corpus relinquitur esse hominis. Ergo esse hominis est esse duplex, scilicet esse animae, et esse conjuncti: quod non potest esse, cum unius rei sit unicum esse.

3. Praeterea, omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum, est sibi accidentalis. Si igitur anima est composita ex suis principiis, habens in se esse perfectum, compositio ipsius ad corpus erit sibi accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima et corpore non efficitur nisi unum per accidens; et ita homo non est ens per se, sed per accidens.

4. Contra, Boetius (1 de Trin., cap. 3): *Nulla forma simplex potest esse subjectum.* Sed anima est subjectum et potentiarum et habituum et specierum intelligibilium. Ergo non est forma simplex.

5. Praeterea, forma simplex non habet esse per se, ut dictum est, art. praec., in corp. Sed illud quod non habet esse nisi per hoc quod est in altero, non potest remanere post illud, nec etiam potest esse motor, quamvis possit esse principium motus, quia movens est ens perfectum in se; unde forma ignis non est motor (ut dicitur 8 Physic., text. 40). Anima autem manet post corpus, et est motor corporis. Ergo non est forma simplex.

6. Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatio. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eamdem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est inquantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna (tract. 5, cap. 8) dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Comment. (in 1 Physic., text. com. 63). Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur.

Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma *quo est* potest dici tripliciter. Potest enim dici *quo est* ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici *quo est* ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici *quo est* ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna (tract. 5, cap. 5). Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem

formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquiretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; hujusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.

Ad secundum dicendum, quod anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse; immo hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse conjuncti: esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens.

Ad quartum dicendum, quod si Boetius (ubi sup.) loquitur de subjecto respectu quorumcumque accidentium, dictum est verum de forma quae est ita simplex quod etiam est suum esse, sicut est Deus: et talis simplicitas nec in anima nec in Angelo est. Si autem loquitur de subjecto respectu accidentium quae habent esse firmum in natura, et quae sunt accidentia individui; tunc est verum dictum suum etiam de forma simplici, cujus quidditas non componitur ex partibus. Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et hujusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subjici anima. Quaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem; et talibus accidentibus potest forma simplex subjici, quae tamen non est suum esse ratione possibilitatis quae est in quidditate ejus, ut dictum est, in corp. art., et talia accidentia sunt potentiae animae; sic enim et punctus et unitas habent suas proprietates.

Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et, quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei.

Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est, quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eamdem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae (de Anima, part. 50, cap. 3), et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum.

ARTICULUS III.

Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte. — (1 p., quaest. 76, art. 8; et quol. 10, art. 5; et 2 cont. Gent., cap. 72.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ani-

ma non sit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima sit forma simplex, totalitas ejus attenditur secundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis sunt omnes ejus potentiae. Ergo non est tota in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, animal est quod est compositum ex anima et corpore. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, quaelibet pars corporis esset animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis. Ergo etc.

3. Praeterea, constat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima esset tota in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falsum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo etc.

4. Praeterea, corpus habet diversas partes distinctas. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, tota esset in pluribus locis simul. Hoc autem non videtur convenire nisi Deo. Ergo etc.

Contra, forma substantialis adest cuilibet parti materiae: non enim perficit tantum totum, sed singulas partes. Sed anima est forma substantialis corporis animati. Ergo est in qualibet parte ejus tota.

Praeterea, videmus quod anima aequaliter cito sentit laesionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non esset, nisi anima adesset cuilibet parti. Ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animam dupliciter posse considerari: aut secundum suam essentiam, aut secundum quod est quoddam totum potentiale. Si primo modo, sic dicebant, ipsam non esse in toto corpore, sed in aliqua parte ejus, scilicet corde, et per cor vivificare totum corpus per spiritus vitales procedentes a corde. Si secundo modo, sic anima consideratur ut quaedam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis; et sic tota anima est in toto corpore, et non tota in qualibet parte corporis: immo, sicut dicit Philosophus (2 de Anima, text. 9), partes animae se habent ad partes corporis sicut tota anima ad corpus totum; unde si pupilla esset animal, visus esset anima ejus. Hujus autem positionis causa, fuit duplex falsa imaginatio: una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, et non forma, sicut est nauta in navi; alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem. Et utrumque horum stultum est. Et ideo dicendum cum Augustino (6 de Trinit., cap. 6), quod anima secundum essentiam suam considerata, tota est in qualibet parte corporis (1). Idem dicit Albertus (lib. de quatuor coaevis, cap. 8). Non tamen tota, si accipiatur secundum totalitatem potentiarum; sic enim est tota in toto animali. Et ratio hujus est, quia nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut ejus formatio a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis; et nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis, et ideo non eamdem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse. Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium: totum enim et perfectum est idem, ut dicit Philosophus (in 3 Physic., text. 64).

Ad secundum dicendum, quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Anima autem quamvis sit forma simplex, est tamen multiplex in virtute, secundum quod ex ejus essentia oriuntur diversae potentiae; et ideo oportet corpus proportionatum sibi habere partes distinctas ad recipiendum diversas potentias; unde etiam anima dicitur esse actus corporis organici. Et quia non quaelibet pars animalis habet talem distinctionem, non potest dici animal. Sed animae minus nobiles quae habent parvam diversitatem in potentiis, perficiunt etiam corpus quod est quasi uniforme in toto et partibus; et ideo ad divisionem partium efficiuntur diversae animae actu in partibus, sicut etiam in animalibus annulosis et plantis. Non tamen ante divisionem in hujusmodi animalibus quaelibet pars dicitur animal, nisi in potentia; sicut nullius continui pars est nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem.

Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter (1): uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit Philosophus (2 de Anima, text. 37): *Vivere viventibus est esse*; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.

Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis, sicut in loco, sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis.

Expositio secundae partis textus.

Aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia. Videtur per hoc non designari compositio animae, cum ista, secundum Philosophum (lib. 1 de Anima, text. 12) sint passiones conjuncti. Et dicendum, quod amor

(1) *Nicolai rejicit in marginem sequentia de Alberto verba, citans ex eod. lib. sed p. 2, tract. 1, qu. 4, art. 5, novae editionis.*

(1) *Al.* duplex.

et timor et hujusmodi omnia dicuntur dupliciter: vel secundum corporalem passionem; et sic sunt passiones conjuncti, nec remanent in anima separata; vel secundum quod consistunt in apprehensione et affectione intellectiva; et sic accidunt ipsi animae secundum se, et sunt in ipsa post separationem a corpore. Unde etiam Philosophus (7 Ethic., cap. 17 et 12 Metaph., text. 39), ponit delectationem etiam in natura divina.

Sine indigentia Creatorem. Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipso agunt propter finem alium a se, et ideo acquisitione illius finis indigent; ipse autem Deus propter seipsum omnia facit, ut dicitur Proverb. 16, 4: *Universa propter seipsum operatus est Dominus;* et ideo agit sine indigentia.

Sine habitu omnia continentem. Hoc ideo dicit, quia habitus est eorum quae circa corpus adjacent, in quibus quodammodo ipsum corpus est, sicut in vestimento. Cum autem continere dicatur alio modo in corporalibus quam in spiritualibus (quia in corporalibus, quod inest, continetur ab eo in quo est, sicut aqua a vase; in spiritualibus autem quod inest, continet illud in quo est, sicut anima corpus) Deus, qui est in rebus sicut continens ipsas, non dicitur in eis esse sicut habens habitum est in habitu, ut includatur ab eis: est enim intra omnia non inclusus. Et ideo quamvis sit in omnibus sicut continens, non tamen omnia se habent ad ipsum per modum habitus.

Non enim ex compositis Deus, qui vita est, subsistit. Ad intellectum hujus litterae sciendum est, quod quando aliquid substantialiter componitur ex partibus, perfectio est ipsius compositi, et non alicujus partium: sicut forma non habet esse, nec materia, sed totum compositum. In Deo autem invenitur perfectio et quantum ad esse, et quantum ad bene esse. Quantum ad esse, quia vita est: unde si vita divina esset alicujus ut compositi, oporteret quod ea ex quibus illud componeretur, non essent viventia. Et quia vita non habet aliquid admixtum quod non sit vita, sicut nec esse, ut dicit Boetius (lib. de Hebdom., cap. 1), ideo non potest esse ut Deus, qui non tantum vivit per vitam, sed ipsemet est vita, sit ex aliquibus compositis ad invicem ad constitutionem alicujus tertii. Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. Unde non potest esse quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non esset virtus illa, et ita componeretur ex infirmis, idest carentibus virtute quae est totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, sicut nec esse; sed habens virtutem potest habere infirmitatem admixtam. Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrystallus, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter. Unde formalitas sua, sive quidditas, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formaliter est.

Vivens per totum: quia nihil est in eo nisi vita.

DISTINCTIO IX.

De distinctione personarum.

Nunc ad distinctionem personarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1), Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum esse naturaliter Deum; nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec ipsum Filium esse qui Pater est, nec Spiritum sanctum esse qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus sancti: in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Hic de coaeternitate Filii cum Patre.

Genitus est enim a Patre Filius, et ideo alius; nec tamen ante fuit Pater quam Filius, coaeternae sunt enim sibi tres personae.

Argumentatio Arianorum.

Sed contra hoc inquit haereticus, ut refert Ambrosius, in 1 lib. de Fide (1) ad Gratianum, cap. 5). Omne quod natum est, principium habet; et ideo quia Filius natus est (2), principium habet, et esse coepit. Quod haereticorum ore sic dictum est. Nam ipse Arius, ut meminit Augustinus (in lib. 6 de Trinit., cap. 1), dixisse fertur: si Filius est, natus est; si natus est, erat (3) quando non erat Filius.

(1) *Al.* de Trinit.
(2) *Al. deest* natus.
(3) *Al.* et erat. *In textu Magistri legitur* erat tempus.

Responsio Augustini catholica.

« Qui hoc dicunt, non intelligunt etiam natum esse de » Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus (1) Patri Filius; » sicut splendor, qui gignitur ab igne atque diffunditur, » coaevus (2) est illi; et esset coaeternus, si ignis esset ae» ternus. »

Oppositio Augustini contra haereticum.

« Item, si Dei Filius (inquit Augustinus ibidem) virtus » et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute » et sapientia; coaeternus est Deo Patri Filius. Dicit autem » Apostolus (1 Corinth. 1), Christum esse Dei virtutem et » Dei sapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, » aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam; » quod dementis est dicere: constat enim quia semper habuit » sapientiam. Semper ergo habuit Filium. »

Responsio Ambrosii ad idem auctoritate fulta.

Eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius (ubi supra) in hunc modum respondet: « Ego, inquam, Filium » natum esse confiteor: quod reliquum est infidelitatis, hor» resco. Scriptum est enim in veteri Testamento (Isa. 43, » 10), ut vel unum ex pluribus dicam: Ante me non fuit » alius Deus, et post me non erit. Quis ergo hoc dicit, Pater, » an Filius? Si Filius, ante me, inquit, non fuit alius Deus; si » Pater, post me, inquit, non erit; hic priorem, ille posteriorem » non habet. Invicem enim in se, et Pater in Filio, et Filius

(1) *Al.* coaevus.
(2) *Al.* coaeternus.

in Patre cognoscitur. Cum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti, quia nemo ipse est pater sibi; cum Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia nemo ipse sibi filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio. Semper ergo Pater, semper et Filius est. »

Invectio Ambrosii in haereticos.

« Item dic, inquam, haeretice, mihi, fuit ne quando Deus omnipotens Pater non erat, et Deus erat? Nam si Pater esse coepit, Deus ergo primo erat, et postea Pater factus est: quomodo ergo immutabilis Deus est? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est. Sed avertat Deus hanc amentiam, quia semper habuit sapientiam, semper habuit Filium. »

Ineffabile est, quomodo Filius sit, et non habeat priorem Patrem, sicut modus generationis inintelligibilis est, et ineffabilis.

« Sed quaeris a me (inquit Ambrosius, ibid., circa medium) quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem. Quaero (inquit) abs te quomodo, vel quando (1) Filium putes esse generatum. Mihi enim impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum, supra Potestates et supra Angelos, et supra Cherubim et supra Seraphim et supra omnem sensum est, quia scriptum est (Philip. 4, 7): Pax Christi supra omnem sensum est. Et si pax Christi est supra omnem sensum, quomodo tanta generatio non est supra omnem sensum? Tu ergo manum ori admove. Scrutari non licet superna mysteria. Licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. Illud negare non mihi licet, hoc quaerere metus est. Ineffabilis enim est illa generatio: unde Isaias (cap. 53, 8): Generationem ejus quis enarrabit? »

Quidam praesumunt discutere generationis seriem.

Quidam tamen de ingenio suo praesumentes, dicunt, illam generationem posse intelligi, et alia hujusmodi, inhaerentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiasten (in fin., cap. 3): « In sacris Scripturis *quis* saepissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi: Generationem ejus quis enarrabit? » Sed hoc non dicit Hieronymus ideo quod generatio Filii aeterna plene intelligi vel explicari possit a quoquam mortalium; sed quia de ea aliquid intelligi vel dici potest. Quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali generatione Christi.

Utrum debeat dici, semper gignitur, vel semper genitus est Filius.

Hic quaeri potest, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia aeterna est, utrum debeat dici, Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur. De hoc Gregorius super Job (lib. 29 Moral., cap. 1) ait: « Dominus Deus Jesus in eo quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est. Vel potius, quia nec coepit nasci nec desiit, dicamus verius, semper natus. Non autem possumus dicere, semper nascitur, ne imperfectus esse videatur. At vero, ut aeternus designari valeat et perfectus, semper dicamus et natus; quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad aeternitatem. Quamvis per hoc ipsum quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus: quia quod factum non est, nec potest dici proprie perfectum. Sed balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus. Et Dominus nostrae infirmitatis verbis condescendens (Matth. 5, 48): Estote, inquit, perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est. » Super illum locum etiam Psalmi 2: « Ego hodie genui te, » de hac (2) generatione Filii loquitur Augustinus ita: « Quamquam per hoc quod dicit: Hodie, etiam posset intelligi dies ille quo Christus secundum hominem natus est; tamen, quia hodie praesentiam significat, atque in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit, nec futurum, quasi nondum sit, sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est; divinius dictum intelligitur (3) de sempiterna generatione sapientiae Dei. » Ecce his verbis ostendit Augustinus, quod generatio Filii semper est, nec praeteriit, nec futura est quia aeterna est. Ideo enim dixit: Genui, ne novum putaretur, scilicet ne videretur incipere. Hodie dixit, ne praeterita generatio videretur. Ex his ergo verbis Prophetae, ut ait Joannes Chrysostomus (homil. 2 in Epist. ad Heb. 1 in fin.), nihil aliud manifestatur, nisi quia ex ipsa essentia Patris semper genitus est Filius.

Origenes videtur dicere contrarium, ait enim quod semper generatur Filius a Patre.

Origenes vero super Hieremiam (cap. 11, hom. 6) dicit quod Filius semper generatur a Patre, his verbis: « Salvator noster est sapientia Dei; sapientia vero est splendor aeternae lucis. Salvator ergo noster splendor est claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit; sed quoties ortum fuerit lumen, ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis. Sic ergo Salvator semper nascitur. Unde ait (in libro Sapientiae, Prov. 8, 25): Ante omnes colles generat me Dominus (1); non, ut quidam male legunt, generavit. » His verbis aperte ostendit Origenes, sane dici posse et debere, semper Filius nascitur: quod videtur contrarium illi verbo Gregorii praemisso, scilicet: « Non possumus dicere, semper nascitur. »

Exponit praemissa verba Gregorii, ne putetur inter doctores esse contrarietas.

Sed ne tanti auctores sibi in tanta re contradicere videantur, illa Gregorii verba benigne interpretemur. « Dominus (inquit) Jesus ante tempora de Patre natus est; vel potius quia nec coepit nasci, nec desiit, dicamus verius, semper natus. »

Quaestio de ipsis verbis Gregorii.

Sed quomodo verius dicitur hoc, scilicet quod Filius semper natus est, quam illud, scilicet quod de Patre ante tempora natus est? Illud enim sincera et catholica fides tenet ac praedicat, ut istud. Quare ergo ait, dicamus verius, cum utrumque pariter sit verum, nisi quia volebat hoc intelligi ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici quam illud? His etenim verbis omnis calumniandi versutiis haereticis obstruitur aditus, quibus Christi secundum Deitatem generatio sine initio et sine fine esse, ac perfecta (2) monstratur. Non autem adeo aperte monstratur veritas, cum dicitur: Filius ante tempora genitus est de Patre, vel Filius semper nascitur de Patre: et ideo dicit Gregorius quod non possumus dicere, semper nascitur. Non, inquam, ita convenienter; non ita congrue ad explanationem veritatis; potest tamen dici si sane intelligatur. Semper enim nascitur Filius de Patre, ut ait Origenes; non quod quotidie iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, idest, nativitas ejus sempiterna est.

Quod Filius semper generatur, probat ex dictis Hilarii.

Hilarius quoque dicit Filium nasci ex Patre, in libro 7 de Trin. (paulo post medium) his verbis: « Vivens Deus. et naturae aeternae viventis potestas est, et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur, non potuit aliud esse quam vivens. Nam cum ait (Joan. 6, 58): Sicut me misit vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, docuit vitam in se per viventem Patrem inesse. Ecce hic habes quia Filius nascitur de Patre. Item in eodem: Cum dicit Christus (ibid. 5, 26): Sicut Pater habet vitam in se, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso, omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum (3) sine novitate naturae. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est; et vita quae nativitatem sumit ex vita, necesse est per naturae unitatem et perfectae nativitatis sacramentum, ut in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem. » Ecce hic habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem (paulo post): « In Deo totum quod est, vivit. Deus enim vita est, et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum; neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est. Ac sic dum totum quod est, vivit, et dum totum quod ex eo nascitur, virtus est; habet nativitatem Filius, non demutationem (4). » Et hic dicit, quia nascitur. Item in 9 lib. de Trinit. (post med.): « Donat Pater Filio tantum esse quantum est ipse, cui innascibilis esse imaginem sacramento nativitatis impartitur, quem ex se in sua forma generat. » Hic dicit, quia generat Pater Filium.

(1) *Al. deest* vel quando.
(2) *Al. additur* itaque.
(3) *Al.* tamen accipitur.

(1) *Al. omittitur* Dominus.
(2) *Al.* esse perfecta.
(3) *Al.* perfectum.
(4) *Al.* non de mutatione et hic dicit etc.

Breviter docet, quid de hoc concedendum sit.

Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora, et semper nasci de Patre; sed congruentius semper natum, et eumdem fateamur ab aeterno esse, et Patri coaeternum, idest auctori: Pater enim generatione auctor est Filii, ut in sequenti ostendetur. Ut ergo Pater est aeternus, ita et Filius est aeternus; sed Pater sine auctore, Filius vero non: quia Pater innascibilis, Filius natus. Et, ut ait Hilarius (in 12 lib. de Trinit., parum ante med.), aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud Patri, idest auctori, esse coaeternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi nativitas est; quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab aeterno auctore aeterna nativitas est. Omne autem quod semper est, etiam aeternum est; sed non tamen omne quod aeternum est, etiam innatum est: quia quod ab aeterno nascitur, habet aeternum esse quod natum est; quod autem non natum est, id cum aeternitate non natum est: quod vero ex aeterno natum est, id si non aeternum natum est, jam non erit et Pater auctor aeternus. Si quid ergo ei qui ab aeterno Patre natus est, ex aeternitate defuerit, idipsum auctori non est ambiguum defuisse: quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti infinitum etiam nasci est. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris nec sensus nec ratio (1) admittit: quia et in generatione nativitas est, et in nativitate generatio est, quia sine utroque neutrum est. Utrumque ergo sine intervallo sui est.

Argumentatio haeretici.

Sed inquiet haereticus: Omne quod natum est, non semper fuit, quia in id natum est ut esset. Nemo ambigit, quin ea quae in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est ex eo nasci quod non semper fuit; aliud est ex eo natum esse quod semper est. Ibi nec semper fuit qui pater est, nec semper pater est; et qui non semper est pater, non semper genuit. Ubi autem semper est pater, semper filius est. Quod si semper Deo Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est Filio semper esse proprium quod semper est Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam nostram, ut non semper fuerit cui proprium est semper esse quod natum est? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tempora; nec ante esse quam natum, nec ante natum quam esse: quia nasci quod erat jam non nasci est, sed seipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam mundi excedit: non hoc capit ratio humanae intelligentiae, sed prudentiae fidelis professio est.

(1) *Al. deest* nec ratio.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister ea quae pertinent ad unitatem essentiae, hic determinat ea quae pertinent ad distinctionem personarum, et dividitur in partes duas: in prima determinat de personis distinctis; in secunda de nominibus, quibus et personarum distinctio et essentiae unitas designatur, 22 dist.: *Post praedicta, disserendum videtur de nominum diversitate.* Prima in duas: in prima determinat de personis quantum ad ipsarum distinctionem; in secunda quantum ad earum aequalitatem, 19 dist.: *Nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid eloqui superest.* Prima in duas: in prima determinat de generatione Filii, per quam distinguitur a Patre; in secunda de processione Spiritus sancti, per quam distinguitur ab utroque, 10 distinct.: *Nunc vero post Filii aeternitatem, de Spiritu sancto . . . disseramus.* Prima in duas: in prima asserit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Sed contra hoc inquit haereticus.* Est autem error Arii, qui posuit, generationem non esse ab aeterno: unde sequebatur quod per eam distinguitur Filius a Patre essentialiter.

Sed contra hoc inquit haereticus, haec pars dividitur in duas. In prima ponit errorem, et rationem erroris, quae talis est. Omne quod nascitur, aliquando non fuit; ad hoc enim nascitur ut sit. Sed Filius est natus a Patre. Ergo aliquando non fuit; et ita non est coaeternus Patri. In secunda excludit, ibi: *Qui hoc dicit, non intelligit etiam natum esse de Deo, sempiternum esse;* et dividitur in tres partes: primo obviat per rationes Augustini; secundo per Ambrosii rationes, ibi: *Eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet;* tertio per rationes Hilarii, ibi: *Et, ut ait Hilarius in 12 lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud Patri, idest auctori, esse coaeternum.* Circa primum duo facit: primo Augustinus solvit rationem, secundo improbat positionem, ibi: *Item si Dei Filius, inquit Augustinus, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coaeternus est ergo Deo Patri Filius.* Solvit autem rationem interimendo hanc: Omne quod natum est, aliquando non fuit; quod manifestatur per simile in corporalibus; quia splendor oritur ab igne, nec ignis est prius tempore quam splendor. Improbat autem positionem tali argumento. Christus est Dei virtus et sapientia, 1 Corinth., 1. Sed Deus Pater nunquam fuit sine virtute et sapientia. Ergo Deus Pater nunquam fuit sine Filio.

Eidem quoque Arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet. Hic excludit praedictum errorem per verba Ambrosii, et dividitur in duas: in prima excludendo errorem, astruit divinae generationis aeternitatem; in secunda inquirit quibus verbis aeternitas convenientius designetur, ibi: *Hic quaeri potest . . . . utrum debeat dici: Filius semper gignitur vel semper genitus est, vel semper gignetur.* Prima in duas: In prima probat positionem; secundo respondet ad rationem, ibi: *Sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem.* Improbat autem positionem duabus viis. Prima est per auctoritatem Isa. 43, 10: *Ante me non est formatus Deus, et post me non erit;* et patet in littera. Secunda est per rationem, ibi: *Item dic, inquam, mihi, haeretice, fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat?* et talis est. Quandocumque est Pater, est Filius. Si igitur non semper fuit Filius, Deus omnipotens non semper fuit Pater, et aliquando factus est Pater. Hoc autem non potest esse sine sui mutatione. Ergo ipse mutatus est: quod haereticus non concessit.

Sed quaeris a me inquit, Ambrosius, quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem. Hic solvit objectionem, et circa hoc duo facit: primo obviat, ostendendo incomprehensibilitatem divinae generationis; in secunda arguit Magister praesumptionem quorumdam nitentium comprehendere, et solvit auctoritatem quam pro se inducunt, ibi: *Quidam tamen de ingenio suo praesumentes, dicunt illam generationem posse intelligi.* Obviatio Ambrosii habet hunc modum. Illa probatio nihil valet quae non magis se habet ad unam partem quam ad

aliam. Sed ratio haeretici innitebatur huic quod non poterat inveniri ab homine modus generationis divinae, si ponatur ab aeterno esse. Sed eadem dubitatio remanet, si ponatur non ab aeterno esse, quia generatio illa est inenarrabilis et incomprehensibilis. Ergo objectio haeretici nihil probat.

Hic quaeri potest . . . utrum debeat dici: Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur. Hic ostendit quibus verbis aeternitas generationis designari debeat, et circa hoc quatuor facit: primo probat per auctoritatem Gregorii et Augustini, quod debet signari per verba praeteriti temporis, propter perfectionem ipsius; secundo inducit contrarietatem per verba Origenis, ibi: *Origenes vero* (1) *super Hieremiam ait;* tertio solvit, ibi: *Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur;* quarto confirmat solutionem per verba Hilarii, ibi: *Hilarius quoque dicit Filium natum ex Patre*; et ultimo concludit quaestionis veritatem, ibi: *Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora.*

Et, ut ait Hilarius in 12 lib. de Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud Patri, idest auctori, esse coaeternum. Hic excludit errorem per verba Hilarii, et duo facit: primo improbat positionem; secundo solvit objectionem, ibi: *Sed inquiet haereticus.* Improbat autem hoc modo. Sicut pater se habet ad generationem, ita Pater aeternus ad aeternam generationem. Sed Deus est Pater aeternus, ut haeretici concedunt. Ergo et generatio qua generat, fuit semper, et ab aeterno. Sed ab aeterno generare est aeternum nasci. Ergo et Filius ab aeterno est natus. Et per hoc etiam respondet ad rationem ipsorum, distinguendo hanc: Omne quod natum est, coepit esse. Si enim intelligatur de eo quod nascitur a non semper gignente, sicut est in creaturis, verum est; si de eo quod nascitur a semper gignente, falsum est.

QUAESTIO I.

Circa hanc partem quaeruntur duo: Primo de distinctione Filii a Patre. Secundo de aeternitate.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum propter distinctionem possit dici Filius alius a Patre; 2.° utrum Pater et Filius propter eamdem distinctionem possint dici plures aeterni.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius sit alius a Patre.
(1 *p.*, *qu.* 31, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. Alius enim, secundum Priscianum (lib. 2, cap. de Pronomine) (2) est relativum diversitatis substantiae. Sed Pater et Filius sunt unius substantiae. Ergo Filius non potest dici alius a Patre.

2. Item, unitas substantiae impedit quod Filius non potest dici aliud esse a Patre, propter diversitatem significatam per ly *aliud*. Sed *alius* et *aliud* non differunt nisi secundum modum significandi quia *alius* masculine, *aliud* neutraliter significat. Cum igitur modus significandi non variet significationem, videtur quod nec etiam alius a Patre dici possit.

3. Praeterea, si Filius dicitur alius a Patre hoc non est nisi quia Filius est a Patre. Sed Pater est a seipso. Ergo Pater erit alius a seipso.

4. Praeterea, proprietas secundum Porphyrium (in Praedicabilib., cap. de Different.), non facit alietatem, sed magis alteritatem. Pater autem non distinguitur a Filio nisi per proprietatem relationis. Ergo Pater non potest dici alius a Filio, sed alter.

Contra, quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio. Sed Pater et Filius, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. unica, art. 3, distinguuntur realiter. Ergo Pater est alia res a Filio; et eodem modo potest dici esse alius a Filio. Hoc etiam videtur per verbum Augustini (1) in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, scilicet essentiam, personam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Essentiae enim, quia communis est et indistincta, aptatur neutrum genus, quod est informe non importans sexus distinctionem. Personae vero, quae est distincta et significatur ut aliquid existens in natura divina, aptatur masculinum genus quod est genus distinctum, et non femininum propter imperfectionem. Proprietati autem, quae significatur per modum formae, aptatur genus femininum; sic etiam essentiae aptari potest, inquantum essentia significatur ut forma; et ideo propter unitatem essentiae non potest dici Pater alius a Filio, sed propter distinctionem personae dicitur alius.

Istud autem videtur magis esse adaptatio, quam expressio proprietatis locutionis. Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus substantivatur; et ideo importat diversitatem simpliciter et absolute, quae est diversitas essentiae; sed masculinum genus et femininum tenentur adjective; unde ponunt diversitatem circa terminos personales qui in locutione ponuntur, cum dicitur: *Filius est alius a Patre*; et hoc explicabitur in solutionibus argumentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius* semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu latinorum; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos; et hoc secundo modo non est eadem substantia Patris et Filii: quia sic substantia significat personam; et hac ratione potest dici alius.

Ad secundum dicendum, quod neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam; sed adjectivum ponit significationem suam circa subjectum. Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae. Sed genus masculinum, quia adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est suum substantivum, desi-

---

(1) *Al.* per verba eorum, ibi: *Eorum vero.*

(2) In tract. de Arte Grammatica, quem ad Julianum consulem scripsit, lib. 2, cap. de Pronomine. Priscianum hunc primo fuisse christianum, sed postea fidei desertorem Volaterranus refert *(ex edit. P. Nicolai)*.

(1) Vel potius per verbum Fulgentii qui sub nomine Augustini citatur a Magistro *(ex edit. P. Nicolai)*.

gnat distinctionem personarum. Et ideo haec est vera: *Pater est alius a Filio.* Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae; unde haec est falsa: *Pater est alius Deus a Filio.* Et similiter neutrum adjective sumptum, quando adjungitur termino personali, importat alietatem personae, ut cum dicitur: *Pater est aliud suppositum a Filio.* Unde hoc non contingit ex variata significatione, sed ex eo quod alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.

Ad tertium dicendum, quod haec est impropria: *Pater est a se;* et exponenda est per negationem; id est, non est ab alio. Ista autem est propria: *Filius est a Patre.* Unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum est proprietas, sed etiam subsistens: paternitas enim est ipse Pater; et ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum. De hoc tamen infra plenius habebitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

ARTICULUS II.

Utrum Pater et Filius possint dici plures aeterni. — (1 *p., qu.* 39, *art.* 3; *et infra, dist.* 33, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non possint dici plures aeterni, per id quod habetur in Symbolo Athanasii: *Et tamen non tres aeterni.*

2. Praeterea, Augustinus (5 de Trinit., cap. 8): *Quidquid in divinis ad se dicitur, singulariter de tribus, et non pluraliter praedicatur.* Sed aeternus ad se dicitur: non enim est relativum. Ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.

3. Praeterea, sicut una Deitas est trium personarum, ita etiam est una aeternitas, cum aeternitas sit ipsa divina substantia. Sed non potest dici: *Pater et Filius sunt plures dii;* propter unitatem Divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem aeternitatis potest dici: *Pater et Filius sunt* plures (1) *aeterni.*

4. Sed contra est quod habetur in symbolo Athanasii, quod tres personae sunt sibi coaeternae.

Si dicas, quod hoc est, quia Deus est substantivum, sed aeternus est adjectivum, et ideo aeternus recipit pluralem numerum, secundum numerum suppositorum. Contra, adjectivum significatur per modum accidentis. Sed in Deo non potest esse aliquod accidens, quia, sicut dicit Boetius (lib. 1 de Trinit., cap. 3), cetera praedicamenta cum in divinam venerint praedicationem mutantur in substantiam. Ergo non potest ibi esse adjectivum.

Praeterea, adjectivum trahit numerum a substantivo. Sed aeternus est adjectivum. Cum ergo Pater et Filius sint plures quidam, videtur quod debeant dici aeterni.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter adjectiva et substantiva: quia substantiva significant per modum substantiae, et ideo significant rem suam absolute; et ideo substantivum non dicitur in plurali numero, nisi formatio sua numeretur; adjectivum autem significat per modum accidentis, quod non habet esse absolutum, nec unitatem: sed esse suum et unitas sua dependet ex eo cui inhaeret. Unde etiam non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiae. Sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti in quo est unde haec albedo est alia ab illa, inquantum haec est; hujus, et illa illius; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem, nisi ex parte suppositorum.

Dicendum igitur, quod omnes termini significantes substantiam per modum substantiae, sicut sunt substantiva, non praedicantur in plurali de tribus personis, eo quod formatio significata, scilicet ipsa essentia divina, non dividitur. Termini vero significantes substantiam adjective per modum inhaerentis, vel assequentis substantiam, ut dicit Damascenus (1 Fid. orth., cap. 1), praedicantur in plurali de tribus personis, propter pluralitatem suppositorum. Sed tamen in tribus terminis, qui significant substantiam adjective, est ordo. Quaedam enim significant ut inhaerenter, non significantes substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant dicentes, nomen significare substantiam cum qualitate, sicut verba et participia: et ista nullo modo debent praedicari in singulari, quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhaerens. Quaedam autem significant substantiam quantum ad modum consideratum a grammaticis, sicut nomina adjectiva. Omne enim nomen significat substantiam et qualitatem. Sed forma quae est qualitas, significat ut inhaerentem (1); et talia possunt magis praedicari singulariter, et praecipue quia possunt substantiari, sicut *aeternus,* et hujusmodi. Quando tamen talibus adjectivis additur per compositionem aliqua praepositio denotans habitudinem personae ad personam, magis trahuntur ad suppositum; et tunc nunquam debent praedicari in singulari, sed tantum in plurali, sicut *coaeternus.*

Dico igitur ad primum, quod si *aeternus* substantive sumatur, tunc praedicatur in singulari de tribus; et sic accipit Athanasius. Si adjective, tunc praedicatur pluraliter. Sed *coaeternus* semper debet pluraliter praedicari, propter habitudinem personae ad personam, quam importat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., adjectiva non habent numerum ex seipsis, sed ex suis suppositis; et ideo *aeternus,* quamvis non numeretur ex seipso, quia absolutum est, tamen praedicatur in plurali propter pluralitatem suppositorum, quae relativa sunt.

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia Deus non est adjectivum, ut recipiat numerum ab alio, sicut *aeternus.* Unde non posset pluraliter praedicari nisi propter pluralitatem suae formae: quam pluralitatem non est in Deo ponere.

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum rem non sit accidens in divinis, tamen quantum ad modum significandi potest aliquid ut adjacens significari, vel assequens substantiam; et inde sunt adjectiva in divinis.

---

(1) *Al. deest* plures.

(1) *Nicolai,* nomen formae, quae est qualitas significat eum ut etc.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de coaeternitate Filii ad Patrem; et quaeruntur duo: 1.° utrum Pater aliquo modo sit prior Filio; 2.° si non, sed generatio est aeterna, quibus verbis significari debeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Pater sit prior Filio.
(Opusc. 1, cap. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater sit prior Filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se habet generatio ad inceptionem. Sed omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse per generationem. Ergo Filius coepit esse; et ita est posterior Patre.

2. Praeterea, nihil accipit aliquid, nisi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit esse a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, principium naturaliter prius est eo cujus est principium. Sed Pater est principium Filii. Ergo etsi non tempore, saltem natura est prior ipso.

4. Item, dare esse est aliqua dignitas. Sed Pater dat esse suum Filio. Ergo ad minus dignitate Pater est prior Filio.

Contra, omne illud quo aliquid est prius, non est simpliciter primum. Si ergo Filio esset Pater prior, Filius non esset simpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum esse primum principium, sicut dicit Philosophus (1 Metaphys., text. 51) (1). Ergo Filius non esset Deus: quod Ariani concedunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Pater nullo modo est prior Filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in Patre enim et Filio non possumus nisi duo considerare. Vel id quod absolutum est: et hoc utrique commune est: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum essentia divina non sit divisibilis, ut supra ostensum est, in hac dist., qu. 1, art. 1. Vel id quod est ad aliquid. Relativorum autem est simul esse natura, secundum Philosophum (in praedicam., cap. de relat.), et etiam tempore: quia posita se ponunt, et perempta se perimunt: et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur: quamvis enim in hominibus ille qui est pater, sit prior eo qui est filius, ut Socrates Platone; nihilominus tamen ista duo relativa, inquantum relativa sunt, pater et filius simul sunt omnibus modis praedictis. Unde patet quod Pater nullo modo potest esse prior Filio; neque secundum id quod absolutum, neque secundum id quod ad aliquid est.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quae opponitur corruptioni, est mutatio; et tali generationi semper annexa est inceptio. Sed generatio, prout est in divinis, non est mutatio, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, sed operatio naturae divinae prout est in Patre. Et quia naturalis operatio semper sequitur id cujus est, cum natura divina in Patre sit aeterna, et generatio erit aeterna.

Ad secundum dicendum, quod illud quod accepit aliquid, non habet illud a se, non tamen sequitur quod non habeat illud simpliciter: quia potest esse quod illud accipere nunquam inceperit; et ita Filius accepit esse a Patre, nec habet esse a se, sed ab aeterno a Patre accepit esse.

Ad tertium dicendum, quod principium potest dupliciter considerari: vel id quod est principium, et hoc est prius naturaliter eo cujus est principium; vel secundum relationem principii, et sic est simul naturaliter cum principiato. Si igitur esset aliquis ab eodem habens quod sit aliquis et quod sit ad aliquid; omnino simul esset naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis Pater ab eodem habet quod sit aliquis et quod sit Pater; est simul natura cum Filio, non solum inquantum est Pater, sed simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod proprietas qua Pater dat esse, est dignitas sua. Sed quia dignitas est de absolutis, ideo eadem dignitas est in Patre et Filio, et eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; sicut paternitas in Patre est divina essentia vel divina bonitas, et eadem essentia in numero vel bonitas, est filiatio in Filio.

ARTICULUS II.

Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens. — (Supra, dist. 8, qu. 1, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod generatio divina debeat significari per praesens tempus. Praesens enim maxime aeternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est aeterna. Ergo debet significari per praesens tempus.

2. Praeterea, Avicenna (tract. 6 Metaph., cap. 2) distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse. Constat autem quod Pater non est principium Filii sicut principium fiendi, quia Filius non est factus; sed sicut principium essendi, quia dat sibi esse. Ergo quandiu Filius habet esse, Pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur Filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus.

3. Contra, illud quod est semper in fieri, est imperfectum. Sed quod semper nascitur, significatur semper ut in fieri. Ergo significatur ut imperfectum. Ergo non proprie dicitur Filius semper nasci, cum ab eo secludatur omnis imperfectio.

4. Praeterea, omne illud quod consequitur generationem secundum modum intelligendi, est quasi terminus generationis. Sed relatio filiationis consequitur generationem secundum modum intelligendi. Ergo se tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo Filius verius dicitur natus quam nascens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut di-

---

(1) Non text. 51, ut notabatur prius, nec etiam 15, ut inversis characteribus putari posset immutatum, nec in ullo alio textu habetur; sed cap. 11, ante textus distinctos, ubi dicitur Deus causa et principium existimari ab omnibus vel omnibus videri *(ex edit P. Nicolai).*

ctum est superius, dist. 8, qu. 2, art. 3, nullum verbum alicujus temporis perfecte aeternitatem repraesentat. Unde cum generatio Filii sit aeterna, ut dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, non sufficienter exprimitur per verbum alicujus temporis; unde per diversorum temporum verba significari potest, ut quidquid est perfectionis in quolibet tempore, divinae generationi attribuatur, et omnis imperfectio excludatur. Cum igitur in omni inferiori generatione vel in quocumque fieri, ipsum esse sit imperfectum, quia hujusmodi non sunt nisi in fieri, et perfectio non est nisi quando fieri terminatur, et tunc esse non retinet generatio creaturae, sicut etiam in termino motus non est motus; in divina tamen generatione invenitur simul et perfectio et esse. Unde ad significandum esse divinae generationis, quod nunquam transit, possumus uti verbo praesentis temporis, ut dicamus Filium generari a Patre; ad significandum vero generationis perfectionem possumus verbo praeteriti temporis uti, ut dicamus Filium natum; ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio et esse generationis, convenientissime dicitur semper natus; ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, et per praeteritum tempus ipsius perfectio. Si autem diceremus, semper nascitur, designaretur solum esse generationis indeficiens, sed non perfectio; et ideo melius dicitur semper natus quam semper nascens. In aliis autem divinis quae non significantur ut in fieri, convenientius utimur praesenti tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praesens aeternitati conveniat maxime, quia ponit esse in actu, tamen in illis quae per modum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse, imperfecta sunt; et ideo in talibus convenientius utimur praeterito, praecipue si addatur aliquid ad indeficientiam designandam.

Ad secundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod esse divinae generationis nunquam transeat, et hoc significatur per praesens; tamen ex modo significandi, quia significatur per modum (1) fieri, importatur quaedam imperfectio; et ideo oportet uti praeterito tempore, et hoc sequentia argumenta concludunt.

Expositio textus.

Dicit autem Apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Contra, aut loquitur de essentiali sapientia, aut de sapientia genita. Si de essentiali, constat quod illa esset in Patre, etiam si Filius non esset, sicut et essentia. Sed de sapientia genita supra ab Augustino dictum est, distinct. 5, quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit. Ergo etiam si Filius non esset, non sequeretur quod Pater sapiens non esset; et ita videtur ratio Augustini nihil valere.

Et dicendum, quod loquitur de sapientia essentiali, secundum quod est appropriata Filio. In appropriato autem, inquantum hujusmodi, intelligitur ratio proprii; et sic procedit Augustinus. Vel potest melius dici, quod loquitur de sapientia genita; non enim dicit, quod per illam sapientiam Pater sit sapiens, sed quod illam sapientiam habeat. Inconveniens autem est dicere, Deum nunc habere aliquam sapientiam quam non semper habuit, quia hoc poneret mutationem in ipso.

(1) *Al.* quod per modum.

Quomodo igitur immutabilis Deus est? Videtur quod hoc non sequatur; quia secundum Philosophum (5 Physic., text. 10), in ad aliquid non est motus: et ita ex adventu relationis non potest concludi aliqua mutabilitas.

Praeterea, Deus per hoc quod dat esse creaturae, dicitur creator, et per hoc quod dat esse Filio, dicitur Pater. Sed non sequitur ipsum esse mutabilem, quamvis modo sit creator, et ab aeterno non fuerit. Ergo etiam non sequeretur quod esset mutabilis, si non semper Pater fuisset.

Ad primum est dicendum, quod quamvis in ad aliquid non sit motus sicut in eo quod terminat motum per se, ut quantitas et qualitas (1) sunt termini motus per se; tamen relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum: quamvis enim relatio non sit terminus motus per se, tamen consequitur motum, sicut augmentum consequitur aequalitas.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 7, q. 2, art. 1, relatio qua Deus relative dicitur ad creaturam non est realiter in ipso Deo, sed in ipsa creatura, quae mutatur; paternitas autem realiter est in ipso Deo, quia est proprietas constitutiva personae; unde non posset esse de novo Pater sine mutatione sui.

Vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum. Vox Angelorum haec dicitur, quam exprimunt corporaliter in corporibus assumptis; vel ipsa spiritualis locutio ipsorum dicitur, secundum quod conceptiones suas ordinant ad innotescendum. Alibi tamen hoc habet quaeri in 2.

Scrutari non licet superna mysteria; ut quis transcendere velit limites fidei de temporali generatione; quae quidem ineffabilis est (2), inquantum terminatur ad unionem in persona Dei; tamen quodammodo est effabilis ex parte ipsius corporis assumpti, quod de virgine tractum est.

Quoties ortum fuit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor claritatis. Haec similitudo relata ad aeternam generationem (3) intelligenda est non secundum interruptionem actus, quae in ortu luminis corporalis lumen facit (eo quod sol corporalis non semper praesens est), sed secundum continuationem tantum.

Vivens Deus, et naturae aeternae, viventis potestas est. In his verbis intendit Hilarius concludere Filium a Patre genitum viventem esse sicut cujuslibet naturae intransibilis vel aeternae est potestas viventis; idest, ut vivum producat, secundum quod ipsa vivit. Sed Deus vivens est, ergo potestas sua est ut vivum ex se generet. Vel sic. In quolibet vivo invenitur potestas quae debetur vivo. Sed Deus est vivens. Ergo in eo invenitur potestas quae debetur vivo. Haec autem est ut vivum ex se producat. Ergo Filius, qui ex eo producitur, vivens est. Primi igitur syllogismi majorem subticet, minorem ponit ibi: *vivens Deus etc.* Conclusionem, quae est major secundi, tangit cum dicit: *Et naturae aeternae, viventis potestas est*; idest naturae aeternae

(1) *Al.* aequalitas, *perperam.*
(2) *Al. omittitur* ineffabilis est.
(3) *Al.* regenerationem.

est potestas viventis, idest quae debetur viventi. Secundi syllogismi minorem subticet, conclusionem ponit ibi (1): *Et quod (2) cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur non potest aliud esse quam vivens;* Filius qui nascitur ex Patre, cujus nativitatis secretam scientiam solus Pater habet comprehendendo. Non potest ergo esse aliud quam vivens. Et sumitur hic sacramentum, prout dicitur sacrum secretum.

Omnia viva sua ex vivente testatus est, idest omnia attributa, quorum quodlibet in Filio vivit.

Perfectum nativitatis, idest, perfectam rationem et nomen nativitatis.

Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum. In his enim quae per transmutationem generantur, quamvis generatio quae est a vivente, terminetur ad vivum, tamen in principio generationis quod generatur non est vivum. Sed Filius Dei semper vivus est. Ergo non per decisionem vel mutationem genitus est; et ita oportet quod vita Patris eademque numero in Filio sit: et propter hoc subjungit, quod *necesse est . . . . . . ut in vivente vivat*, scilicet Filius in Patre, inquantum Filius est vita Patris, qui in Patre vivit et eodem modo in se habeat vitam viventem, id est essentiam Patris, qui est vita vivens.

Cui innascibilitatis esse imaginem, sacramento nativitatis impartit; idest, sui innascibilis: non enim Filius Patrem in innascibilitate imitatur.

Si gignenti est infinitum gignere, et nascenti infinitum etiam nasci est. Infinitum sumitur hic negative, non privative; generatio enim passiva vel activa, nullo fine terminatur vel comprehenditur. Non tamen dicenda est infinita per modum quantitatis, sicut tempus vel motus, quia sic nunquam esset perfecta.

(1) *Al. additur* in his verbis lateri.
(2) *Al.* qui.

DISTINCTIO X.

Hic de Spiritu sancto agitur; et primo, quod sit amor Patris et Filii, dicitur.

Nunc post Filii aeternitatem, de Spiritu Sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus sanctus amor est, sive caritas sive dilectio Patris et Filii. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 17) ait: « Spiritus sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum; et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem. »

Quia Spiritus sanctus proprie dilectio dicitur, et tamen Trinitas sit dilectio.

Joannes autem in Epistola 1 canonica (cap. 4, 16) ait: « Deus caritas est; » non dixit, Spiritus sanctus caritas est: quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars quaestionis decisa. Sed quia dixit: « Deus caritas est, » incertum est; et ideo quaerendum est, utrum Deus Pater sit caritas, an Filius, an Spiritus sanctus, an Deus ipsa Trinitas: quia et ipsa non tres dii, sed Deus est unus. Ad quod Augustinus (in eod. lib. et cap.) ita dicit: « Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres, sed una sapientia; non ita et caritas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una caritas. Non ideo tamen quisquam nos inconvenienter aestimet caritatem appellare Spiritum sanctum, quia et Deus Pater et Filius potest caritas nuncupari, sicut proprie Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, cum Pater et Spiritus sanctus sint sapientia. Si ergo proprie aliquis horum trium caritas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus sanctus? Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas, et ipsa caritas sit substantia, sive in Patre sive in Filio sive in Spiritu sancto; et tamen Spiritus sanctus caritas proprie nuncupetur? » Ecce his verbis aperte ostendit Augustinus quod in Trinitate caritas aliquando refertur ad substantiam quae communis est trium personarum et tota est in singulis, aliquando specialiter ad personam Spiritus sancti: sicut sapientia Dei aliquando pro substantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur; et hoc in multis fieri reperitur.

Exemplis confirmat, eadem nomina et proprie et universaliter accipi.

Pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi, sicut legis nomine aliquando simul omnia veteris Testamenti significantur eloquia, aliquando autem proprie vocatur lex quae per Moysen data est. Multa alia suppetunt exempla; sed in re aperta vitanda est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et Spiritus sanctus et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus sanctus proprio vocabulo caritas nuncupatur, cum sit et Pater et Filius universaliter caritas.

Auctoritatem ponit, quod Filius proprie dicatur sapientia.

Sed Dei Verbum, idest unigenitus Dei Filius, aperte dictus est Dei sapientia ore Apostoli dicentis (1 Corinth. 1, 24): « Christum Dei sapientiam et Dei virtutem; » Spiritus autem sanctus ubi sit dictus caritas invenimus, si diligenter Joannis Apostoli eloquium scrutemur, qui cum dixisset (1 Joan. 4, 7): « Diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est; » adjunxit: « Et omnis qui diligit ex Deo natus est, quia Deus dilectio est. » Hic manifestavit se dixisse eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. Sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus sanctus ex Deo Patre procedit; quem potius eorum hic debeamus dictum accipere esse dilectionem, merito quaeritur. Pater enim solus ita Deus est ut non sit ex Deo: et ideo dilectio quae ita est Deus ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius aut Spiritus sanctus. Sed in consequentibus cum Dei dilectionem commemorasset Joannes qua dilexit nos, et hinc hortatus esset ut et nos invicem diligamus, atque ita in nobis Deus maneat, quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius aliquid eloqui, inquit (ibid. 13): « In hoc cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. » Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse ergo Deus est dilectio. Deus ergo Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, significatur, ubi legitur (1 Joan. 4, 7 et 8): « Deus dilectio est . . . . et dilectio ex Deo est. » Ecce his verbis aperte dicit Augustinus, Spiritum sanctum esse caritatem Patris et Filii; et intantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse, Spiritum sanctum non solum esse dilectionem Patris et Filii, qua se invicem et nos diligunt; sed etiam dilectionem qua diligimus Deum. Sed utrum ipse sit caritas qua nos diligimus Deum, in sequenti explicabitur.

Restat ostendere quod proposuerat, scilicet quomodo Spiritus sanctus sit amor quo Pater a Filio et Filius a Patre diligitur.

Nunc ergo quod incepimus, ostendere curemus, scilicet Spiritum sanctum dilectionem esse, sive amorem Patris et Filii, quo scilicet Pater diligit Filium, et Filius Patrem. De hoc Hieronymus (super 17 Psalm.) ait: « Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. » Augustinus quoque (in 6 lib. de Trinit., cap. 4, in fin.) ait: In omnibus aequalis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiae. Quapropter etiam Spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate subsistit. »

Hic aperitur quid sit Spiritus sanctus.

Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas sive caritas; manifestum est quod non aliquis duorum est, quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat; suntque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. Ecce hic habes Spiritum sanctum esse quo Filius diligitur a Patre et Pater a Filio, et quo illi duo servant unitatem pacis. « Spiritus ergo sanctus (ut ait Augu- » stinus in eodem lib., cap. 5), commune est aliquid Patris » et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio consubstan- » tialis et coaeterna est: quae si amicitia convenienter dici » potest, dicatur sed aptius dicitur caritas; et haec quoque » substantia, quia Deus substantia et Deus caritas est. Tria » ergo sunt, et non amplius. Unus diligens eum qui de illo » est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio: quae » si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Si non est sub- » stantia, quomodo Deus substantia est? »

Quod sicut Spiritus sanctus communis est Patri et Filio, ita commune nomen habet proprium.

Hic notandum est, quod sicut Spiritus sanctus in Trinitate specialiter dicitur caritas, quae est Patris et Filii unio, ita et nomen tenet proprie, quod Patri et Filio communiter quodammodo congruit. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 19): « Si caritas, inquit, qua Pater diligit Filium, » et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demon- » strat amborum; quid convenientius quam ut ille dicatur » proprie caritas qui Spiritus est communis amborum? Hoc » enim sanius creditur et intelligitur, ut non solum Spiritus » sanctus caritas sit in illa Trinitate, sed non frustra pro- » prie caritas nuncupetur, propter illa quae dicta sunt; sicut » non solus in illa Trinitate vel spiritus est, vel sanctus; quia » et Pater spiritus, et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius » sanctus; et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus sanctus. Qui » enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo » communiter. Alioquin, si in illa Trinitate solus Spiritus » sanctus est caritas, profecto et Filius non solius Patris, sed » etiam Spiritus sancti Filius invenitur. Ait enim Apostolus » de Deo Patre (Coloss. 1, 13): Transtulit nos in regnum » Filii caritatis suae. Si ergo non est in illa Trinitate caritas » Dei nisi Spiritus sanctus, Filius est etiam Spiritus sancti. » Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi » sit caritas Spiritus sanctus; sed propter illa de quibus satis » disserui, proprie sic vocatur. »

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de generatione Filii a Patre, hic determinat de processione Spiritus sancti ab utroque; et dividitur in partes duas: in prima determinat de processione ejus aeterna; in secunda de temporali, 14 dist.: *Praeterea diligenter annotandum est, quod gemina est processio Spiritus sancti.* Prima in tres: in prima determinat processionis modum; in secunda processionis principium, 11 dist.: *Hic dicendum est, Spiritum sanctum a Patre esse et Filio*; tertio differentiam processionis ad generationem, 13 distinct.: *Post haec considerandum est ... cum Spiritus sanctus procedat de Patre, et sic de substantia Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere.* Prima in duas: in prima ostendit processionis modum; in secunda ex modo procedendi concludit proprium procedentis nomen, ibi: *Hic notandum est, quod sicut Spiritus sanctus in Trinitate specialiter dicitur caritas .... ita et nomen tenet proprie quod Patri et Filio communiter quodammodo congruit.* Prima in duas: in prima ostendit per auctoritatem canonis, quod Spiritus sanctus procedit ut amor; in secunda ostendit idem per auctoritates sanctorum, ibi: *Nunc vero quod incepimus, ostendere curemus.* Circa primum tria facit: primo, secundum verba Augustini, appropriat amorem de Deo dictum 1 Joan. 4, 16: *Deus caritas est,* Spiritui sancto; secundo ponit appropriationis similitudinem, ibi: *Pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi;* tertio inducit appropriationis auctoritatem, ibi: *Sed Dei Verbum, idest unigenitus Dei Filius, aperte dictum est Dei sapientia.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1.° utrum Spritus sanctus procedat ut amor; 2.° utrum sit amor quem Pater habet in Filium, et e contrario; 3.° utrum sit nexus vel unio Patris et Filii; 4.° utrum ex processione sua possit dici proprie Spiritus sanctus; 5.° de numero personarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Spiritus sanctus procedat ut amor.
(1 p., qu. 37, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor. Quia Spiritus sanctus procedit ut persona in se subsistens. Amor autem non significat aliquid per modum subsistentis; immo per modum inhaerentis formae, vel passionis. Ergo etc.

2. Praeterea, nunquam natura communicatur nisi per actum naturae. Sed amor non significat actum naturae, sed magis voluntatis. Ergo cum per processionem Spiritus sancti communicetur tota divina natura personae procedenti, videtur quod Spiritus sanctus non procedat ut amor.

3. Praeterea, non est idem modus processionis creaturae et personae divinae. Sed creaturae procedunt a Deo per actum voluntatis, cujus opus est creatio, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orth., cap. 8). Ergo nulla persona divina procedit per modum amoris, qui est actus voluntatis.

4. Item, modus processionis personae est proprius personae procedenti, quia per processionem distinguitur una persona ab alia. Sed amor est commune tribus personis, ut dicitur in littera. Ergo nulla persona ut amor procedit.

5. Praeterea, non est idem appropriatum et proprium, quia appropriatum sumitur juxta rationem proprii: unde sapientia, quae appropriatur Filio, nulli personae propria est. Sed amor, ut dicitur in littera, est appropriatum Spiritui sancto. Ergo non est proprius modus suae processionis ut procedat ut amor.

Contra, imago creata, quae est in anima, repraesentat Trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid per modum notitiae, et aliquid per modum amoris. Cum igitur in Trinitate increata procedat Filius per modum notitiae, erit alia persona procedens per modum amoris.

Item, cognitio perfecta non est, nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum sine amore. Sed verbum Dei

perfectum est. Ergo et associatur sibi amor perfectus; et hic est Spiritus sanctus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius Creatoris: scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unic., art. 2, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia creaturae conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae. Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tanquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem; ita oportet quod, inquantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est Spiritus sanctus. Et inde est quod quidam Philosophi (1) totius naturae principium amorem (2) posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, inquantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens; tamen inquantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid et subsistens; et simile est de verbo.

Ad secundum dicendum, quod sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas; et quia in Deo idem est voluntas et natura, nec tota voluntas, quae infinita est, posset esse nisi in natura infinita; et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem (unde nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus); ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturae inquantum est amor, dicit tamen inquantum est amor Dei et primus processus divinae voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem; sed Spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam Filius producitur ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt.

Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter (3), quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum: eadem enim persona potest esse intelligens et intellecta. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens. Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personae: quia amor non tantum est procedens, sed etiam dicit rationem sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essentiale, est commune tribus, sed appropriatur Spiritui sancto, ut cum dicitur, *Deus caritas est*, 1 Joan. 4, 16; secundum autem quod est personale, est proprium Spiritus sancti; et dicitur, quod Spiritus sanctus procedit ut amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis Patri et Filio, quae etiam dicitur communis spiratio; et hoc modo significatur amor in hoc verbo *diligunt*, cum dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Ad quintum dicendum, quod amor, secundum quod est proprium, non est appropriatum. Sapientia autem ita est appropriata quod nunquam potest esse proprium. Et ratio hujus est, quia sapientia non significatur per modum alicujus exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto: et ideo semper est essentialis, et nunquam personalis. Sed amor significatur per modum exitus; nihilominus tamen significat aliquid absolutum. Exitus autem ille potest intelligi ut realis, vel secundum rationem tantum. Ex parte ergo qua significat aliquid absolutum, est essentiale; et tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, tunc amorem significat personalem.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus sit amor quem habet Pater in Filium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non sit amor quem Pater habet in Filium vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per se subsistens. Sed Spiritus sanctus procedit ut persona subsistens per se. Ergo non procedit in Filium.

2. Item, quod procedit in aliquid, recipitur in illo, nisi sit ex defectu recipientis. Sed in Filio non est aliquis defectus. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Patre ut in Filium, Filius recipit Spiritum sanctum. Sed quidquid Filius recipit a Patre, recipit per generationem. Ergo processio per quam Spiritus sanctus procedit a Patre in Filium, est generatio, vel etiam prius secundum rationem, sicut quod includitur in illa.

3. Praeterea, etsi Filius aliquid accipiat a Patre, tamen Pater nihil accipit a Filio. Ergo cum illud in quod est aliquid, se habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici Spiritus sanctus amor quem habet Filius in Patrem.

Contra, omnis amor procedit ab amante in amatum. Sed Spiritus sanctus est amor, ut supra dictum est, art. anteced. in resp. ad 4. Ergo videtur, cum Pater amet Filium et e contrario, quod Spiritus sanctus sit amor Patris in Filium et e contrario.

Praeterea, hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.

(1) *Veneta edit. an. 1593, haec ad marginem notat.* De Empedocle videtur intelligere hic S. Thomas, ut recitatur ejus opinio 8 Phys., text. 2. *Nicolai autem notat* de Parmenide ac Hesiodo id Philosophum referre 1 Phys., cap. 4.

(2) *Al.* amorem principium, *involuto sensu.*

(3) *Al. deest* quandoque personaliter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in processione Spiritus sancti est considerare duo: scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia Spiritus sanctus procedit ut res distincta et per se existens, non habet ex processione sua, inquantum processio est, quod sit a Patre in Filium, vel e contrario; sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis quia procedit ut amor, ut dictum est, art. praec., ad 2, cum amatum secundum rationem intelligendi sit id in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor: cum Pater amet Filium, potest dici amor Patris in Filium; et cum Filius amet Patrem, amor Filii in Patrem.

Et per hoc patet solutio ad primum. Quia Spiritus sanctus non habet ut sit amor unius personae in aliam ex hoc quod est persona procedens, sed ex hoc quod procedit ut amor.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius amari a Patre, non praedicatur secundum rem quod Filius aliquid a Patre accipiat, sed quod terminetur in ipsum actus amoris; et ideo hoc quod dicitur esse Spiritus sanctus amor Patris in Filium, non pertinet ad generationem, sed ad Spiritus sancti processionem.

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia sicut cum dicitur, quod Pater habet amorem in seipsum, non significatur ibi aliqua terminatio vel acceptio secundum rem, sed tantum secundum modum significandi; ita etiam cum dicitur Spiritus sanctus amor Filii in Patrem, non ponitur quod Pater aliquid accipiat, nisi quod secundum modum significandi in ipsum terminatur amor Filii, sicut in amatum.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus sit unio Patris et Filii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non sit nexus vel unio Patris et Filii. Quod enim est discretum et distinctum ab aliquibus, non est unitivum ipsorum. Sed Spiritus sanctus est distinctus a Patre et Filio. Ergo non est unio utriusque.

2. Praeterea, nexus vel unio habet quasi rationem medii inter ea quae uniuntur vel connectuntur. Sed Spiritus sanctus non est media in Trinitate persona, sed tertia. Ergo non est unio vel nexus.

3. Praeterea, nexus dicitur quo aliqua nectuntur. Sed sive hoc intelligatur effective, sive formaliter, illud quo aliqua nectuntur habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum Spiritus nullo modo sit principium Patris et Filii, immo e contrario, non poterit dici nexus vel unio utriusque.

Contra, Dionysius (lib. de div. Nom., cap. 4): *Amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animalem sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accipimus virtutem.* Sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filii. Ergo est unio ipsorum.

Hoc etiam videtur ex auctoritate Apostoli, Eph. 4, 3: *Soliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis*; et ita amor habet rationem vinculi et nexus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum. Et quia Spiritus sanctus procedit ut amor, ex modo processionis habet ut sit unio Patris et Filii. Possunt enim Pater et Filius considerari vel inquantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur (1) in essentia; vel inquantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris: quia et si per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectam jucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ipsa processione Spiritus sanctus habet quod procedat ut persona; sed ex modo processionis habet quod sit vinculum vel unio amantis et amati. Utrum autem Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, infra quaeretur, dist. 32, quaest. 1, art. 1 et 2.

Ad secundum dicendum, quod inquantum procedit a duobus, habet quod sit tertia in Trinitate persona; sed ex modo procedendi, quod sit unio utriusque personae.

Ad tertium dicendum, quod Pater et Filius dicuntur uniri Spiritu sancto, non effective, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex: Quaedam enim manens et quiescens in his quorum est forma; et sic per modum formae se habet ad personas divina essentia, et sic uniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhaerens, sed sicut procedens ab utroque unitorum; ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem aliquorum ab eis procedentem; et ita Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto. Unde non sequitur quod sit principium Patris et Filii, sed e converso. Hoc tamen magis discutietur, dist. 32, ut sup., quando quaeretur, utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS IV.

Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur Spiritus sanctus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod persona quae procedit ut amor, non proprie dicatur Spiritus sanctus. Illud enim quod est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi aliquo proprio adjuncto. Sed Spiritus convenit tribus personis, Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus.* Sanctus autem quod additur, est etiam commune, et non proprium. Ergo videtur quod Spiritus sanctus non sit proprium nomen alicujus personae.

2. Praeterea, personae distinguuntur per relationem originis. Sed hujusmodi relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur processiones personarum. Ergo quaelibet persona debet denominari secundum processionem aliquam. Sed Spiritus sanctus nullam processionem vel processionis modum exprimit. Ergo non videtur esse nomen alicujus personae.

3. Si dicas, quod dicitur Spiritus sanctus, quia procedit ut amor, scilicet ad similitudinem ejus quod dico: duo amantes conspirant sibi in amore per osculum oris, unde fit respiratio: Contra, secundum

---

(1) *Al.* invenitur.

hoc, nomen Spiritus sumeretur ex similitudine spiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphorice, et non proprie nec secundum prius. Cum igitur nomina personalia inveniantur in divinis proprie, et etiam per prius quam in creaturis, ut dicitur Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur;* videtur quod per istum modum nulla persona divina debeat nominari Spiritus sanctus.

4. Praeterea, sicut processio, quae est per modum amoris, est sancta; ita illa quae est per modum naturae. Ergo sicut non dicitur Filius sanctus, ita non debet dici Spiritus sanctus.

In contrarium est tota Scriptura, et totus usus Ecclesiae, quae tertiam in Trinitate personam sic nominat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus Spiritum Deum, et Angelum, et animam (1). Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordes, esse unius spiritus vel conspiratos; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et unam animam; sicut dicitur Eth. 9 (cap. 10): *Proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse.* Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aerem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta. Secundum hoc igitur dico, quod spiritus, inquantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus personis; sed duplici ratione nominatur Spiritus sanctus a spiritualitate. Una et praecipua est, ut credo, quia per ipsum et dona ipsius in participationem divinae spiritualitatis trahimur, inquantum a temporalibus removemur. Unde contemptores temporalium spirituales dicuntur: et hoc convenit sibi inquantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni in quo omnia dona donantur. Alia ratio est quia est amor Patris in Filium, quo se diligunt; et amantem et amatum dicimus in spiritu uniri.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, Spiritus sanctus, potest dupliciter considerari: vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti Trinitati prout sumitur in virtute duarum dictionum; vel quantum ad impositionem Ecclesiae, per quam hoc impositum est ad significandum unam personam, quasi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguae nostrae deficiunt a narratione Dei; et sic proprie convenit Spiritui sancto. Et rationem convenientiae assignat Augustinus in littera. Quia enim est communitas Patris et Filii, decet ut communi nomine nominetur.

Ad secundum dicendum, quod ex ratione suae processionis Spiritus sanctus procedit ut amor; et inquantum est amor, convenit sibi quod nominetur per spiritualitatem, ut dictum est, in corp. art., et sic aliquo modo nomen Spiritus sancti quemdam modum processionis exprimit, quia amoris.

Ad tertium dicendum, quod spiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, sicut praedictum est, loc. cit., et ideo objectio illa non tenet; nec credo ab illa similitudine Spiritum sanctum vocari.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (12 cap. de div. Nom.), sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adjungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per sanctitatem a materialibus defectibus.

Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis. Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adjungitur processioni amoris, et non generationi, quae est opus naturae.

ARTICULUS V.

Utrum tantum tres personae sint in divinis.
(1 p., qu. 30, art. 2; et 4 cont. Gent., cap. 26.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint tantum tres personae in divinis. In divinis enim non plus distat voluntas et natura, quam intellectus. Sed alia persona est procedens per modum voluntatis vel amoris, ab illa quae procedit per modum naturae vel generationis. Ergo adhuc debet esse alia quae procedat per modum intellectus.

2. Praeterea, sicut Pater diligit Filium, ita etiam diligit Spiritum sanctum. Sed amor quo Pater diligit Filium, est una persona. Ergo et amor quo diligit Spiritum sanctum, est una persona, et ita sunt plures quam tres.

3. Item, sicut est perfecta bonitas et liberalitas in Patre et Filio, ita et in Spiritu sancto. Sed propter summam bonitatem et liberalitatem convenit Patri quod naturam suam communicet alii, quia bonum est communicativum sui. Ergo eadem ratione Spiritus sanctus communicabit naturam suam perfecta communicatione. Sed non perfecte communicat creaturae. Ergo communicabit alii divinae personae.

4. Item, in Deo non tantum est natura et voluntas, sed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati et naturae respondet aliqua processio, inquantum habent rationem principii. Ergo etiam et aliis attributis respondebunt aliae processiones, secundum quas multiplicabuntur personae multo plures quam tres.

5. Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Personae enim non distinguuntur nisi secundum relationes originis. Sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio. Ergo videtur quod sit tantum una persona, quae sit ens ab alia, et reliqua a qua est alius. Ergo sunt tantum duae personae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod non sunt nisi tres personae in divinis. Et ratio hujus est, quia

(1) *Al.* duos Spiritum et Angelum etc.

in divinis propter essentiae simplicitatem non potest esse distinctio secundum aliquod absolutum, sed secundum relationem, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

Item, relatio originis non potest constituere personam, si significet in communi; sed oportet quod significet aliquid proprium et determinatum. Habet enim se loco differentiae constitutivae respectu personae, quam oportet esse propriam.

Item, quia persona est nomen dignitatis, oportet quod illa relatio sit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria considerare in constituentibus personas, scilicet quod sit relatio originis, quod sit propria, quod sit ad dignitatem pertinens. Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, *Qui ab alio, et a quo alius*. Hoc etiam quod dico, *a quo alius*, est quidem ad dignitatem pertinens, sed commune est. Unde oportet, ad hoc quod constituat personam, quod determinetur per specialem modum originis. In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate: et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio, ut supra dictum est, loc. cit. Oportet igitur ita specificare, *a quo alius* per generationem, *a quo alius* per spirationem. Haec autem duo non habent repugnantiam: quia idem potest esse principium plurium diversis modis. Unde ex hoc non constituentur duae personae, sed una tantum; quia nihil habet virtutem distinguendi, nisi quod habet aliquam rationem oppositionis. Sic igitur habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et spirationem, sicut Pater. Si autem accipiamus aliud, scilicet, *qui est ab alio*, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo. Unde oportet ad hoc quod constituatur persona, quod determinetur per specialem modum ad dignitatem pertinentem; et isti sunt tantum duo in divinis, et ideo oportebit ita dicere: *qui est ab alio* per generationem, et *qui est ab alio* per spirationem. Ista autem duo non possunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in specie est a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Et ideo erit una persona quae est ab alia per generationem, et hic est Filius; et alia quae est ab alia per spirationem, et hic est Spiritus sanctus. Et cum istae relationes non possint multiplicari secundum numerum, ita quod remaneat unitas in specie, eo quod non est ibi aliqua divisio materialis, oportet quod sint tantum tres personae.

Ad primum igitur dicendum, quod processio intellectus et naturae habent quamdam similitudinem per quam distinguuntur a processione per modum voluntatis. Quod autem procedit per modum naturae, procedit ut ab uno, si illud perfectum sit; et similiter quod procedit per modum intellectus; non enim plures homines habent unam conceptionem in numero. Et ita Filio, qui est tantum ab uno, scilicet a Patre, attribuitur uterque modus; procedit enim per modum naturae ut Filius, et per modum intellectus ut Verbum. Sed voluntas tendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quae est unio utriusque. Et ideo procedere per modum, voluntatis convenit Spiritui sancto, qui procedit a duobus, uniens eos, inquantum sunt distinctae personae. Inquantum enim sunt una essentia, uniuntur per essentiam; et secundum hoc est inter eos amor essentialis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere; ita etiam cum Spiritus sanctus procedat ut amor quo Pater amat Filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et bonitas sunt essentialia; essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietas vel notio, ut supra, dist. 2, quaest. unica, art. 3, dictum est. Unde bonitas vel liberalitas in Patre, non est principium generationis, nisi inquantum bonitas est sua paternitas; in Filio autem bonitas non est paternitas sed filiatio. Unde eadem bonitate et liberalitate Pater generat, et Filius generatur, et Pater spirat, et Spiritus sanctus spiratur. Unde secundum Augustinum (lib. 3 contra Maxim., cap. 18), cum dico, *de quo est*, est quaestio originis et non aequalitatis; sed cum quaeritur, qualis vel quantus. Et ideo per hoc quod Spiritus sanctus non producit aliam personam, non est minoris liberalitatis vel bonitatis.

Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis. Unde omnis illa processio est per modum naturae; et ideo non oportet esse plures modos processionis in divinis.

Ad ultimum patet solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

Expositio textus.

Spiritus sanctus amor est, sive caritas, sive dilectio Patris et Filii. Haec tria se habent ex additione ad invicem. Amor enim dicit simplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque passionem dicit, secundum quod est in parte sensitiva; et sic amor etiam in irrationabilibus invenitur. Dilectio autem praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit; unde tantum rationabilium est. Sed caritas ponit quamdam vehementiam dilectionis, inquantum dilectum sub inaestimabili pretio habetur, secundum quod res multi pretii carae dicuntur.

Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur. Unitas dicitur, inquantum est nexus Patris et Filii, ut dictum est in hac dist., art. 3, sed sanctitas dicitur, inquantum procedit processione voluntatis, in qua consistit tota sanctitas.

DISTINCTIO XI.

Quod Spiritus sanctus procedit a Patre et a Filio.

Hic dicendum est, Spiritum sanctum a Patre esse et Filio, et procedere a Patre et Filio: quod multi haeretici negaverunt. Quod autem de utroque procedat, multis divinorum eloquiorum testimoniis comprobatur. Dicit enim Apostolus (Galat. 4, 6): « Misit Deus Spiritum Filii sui in corda » vestra. » Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et alibi (Rom. 8, 9): « Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est » ejus. » Ipse etiam Filius de Spiritu sancto dicit in Evangelio (Joan. 15, 20): « Quem ego mittam vobis a Patre. » Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur (Rom. 8, 11): « Spiritus ejus qui suscitavit Christum a mortuis, habitat in » vobis. » Et ipse Christus dicit (Matth. 10, 20): « Non enim » vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui lo- » quitur; » et in alio loco (Joan. 14, 26): « Quem mittet » Pater in nomine meo. » Et alibi (ibid. 15, 26), ipse Filius de Spiritu sancto ait: « De Patre procedit. » His, et aliis pluribus auctoritatibus ostenditur quod Spiritus sanctus a Patre et Filio procedit.

Quod Graeci non concedunt Spiritum sanctum procedere a Filio.

Graeci tamen dicunt, Spiritum sanctum procedere tantum a Patre et non a Filio. Quod ideo dicunt, quia Veritas in evangelio fidem integre continente, de processione Spiritus loquens, solum Patrem commemorat, dicens (Joan. 15, 26): « Spiritus qui a Patre procedit. » Et etiam ideo quia in principalibus Conciliis (1), quae apud illos celebrata sunt, ita symbola eorum subjunctis anathematibus sancita sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter praedicare quam ibi continetur, liceat. In quibus quidem symbolis, cum Spiritus sanctus commemoretur procedere a Patre et non a Filio, quicumque, inquiunt, a Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt: unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suae opinionis, et in taestimonium nostrae damnationis, de symbolo fidei, quod secundum traditionem praedictorum Conciliorum, Leo tertius Romae transcriptum in tabula argentea post altare beati Pauli posita, posteris reliquit, « pro amore (ut ipse ait) et cautela fidei » orthodoxae. » In quo quidem symbolo, in processione Spiritus, solus commemoratur Pater, his verbis: « Et in Spiritum » sanctum Dominum, et vivificatorem, ex Patre procedentem, » cum Patre et Filio coadorandum et glorificandum etc. » Illud est symbolum, quod in Missa cantatur, editum in Nicaeno Concilio: in fine cujus subjunctum est: « Qui aliud » docuerit, vel aliter praedicaverit, anathema sit. » Ideoque Graeci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus, Spiritum sanctum a Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim secundum nos ibi dicitur: « Qui a Patre Filioque pro- » cedit, » alterum a latinis est additum, scilicet, « Filioque. »

Responsio, ubi determinantur praedicta.

Nos autem illa verba sic determinamus: « Qui aliud do- » cuerit, vel aliter praedicaverit, » idest contrarium docuerit, vel contrario modo praedicaverit, « anathema sit. » Aliud ergo pro opposito posuit, qualiter et Apostolus in Epistola ad Galatas (cap. 1, 9): « Si quis aliud evangelizaverit (idest » contrarium) anathema sit. » Non dicit, si quis addiderit: nam si illud diceret, sibi ipsi, ut ait Augustinus, praejudicaret, qui cupiebat venire ad quosdam, quibus scribebat, sicut ad Thessalonicenses, ut suppleret quae illorum fidei deerant. Sed qui supplet, quod minus erat, addit, non quod inerat, tollit. Qui autem praetergreditur fidei regulam, non incedit in via, sed recedit a via. Ad illud autem quod de Evangelio (Joan. 15, 26) opponunt, respondemus ita: quia cum dicat in eo Veritas Spiritum sanctum a Patre procedere, non addit, solo, et ideo etiam a se procedere non negat; sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet.

Quod Graeci in sensu conveniant nobiscum, et verbis differunt.

Sciendum est tamen, quod Graeci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris, quia et Apostolus ait (Galat. 4, 6): « Spiritum Filii; » et Veritas in Evangelio (Joan. 16, 26): Spiritum veritatis. » Sed cum non sit aliud Spiritum sanctum esse Patris vel Filii, quam esse a Patre et Filio; etiam in hoc in eamdem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet in verbis dissentiant.

Auctoritatibus Graecorum ostendit, Spiritum sanctum etiam procedere a Filio.

Unde etiam quidam eorum catholici doctores, intelligentes unam eamdemque fore sententiam praedictorum verborum, quibus dicitur Spiritus sanctus procedere a Filio, et esse Filii, professi sunt, Spiritum sanctum etiam procedere a Filio. Unde Athanasius in symbolo fidei: « Spiritus sanctus a Patre » et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. » Ecce Spiritum sanctum aperte dixit procedere a Patre et Filio. Dydimus etiam eorum maximus doctor in libro de Spiritu sancto (3 super illud Joan. 16: « Non loquetur a semet- » ipso » inter oper. Hieron.): Spiritum sanctum a Filio procedere dicit: « Salvator, inquit, qui est Veritas, ait (1) (Joan. » 16, 13): Non enim loquetur a semetipso, hoc est sine me » et sine meo et Patris arbitrio: quia inseparabilis est a me » et a Patris voluntate: quia ex se non est, sed ex Patre, » et ex me est: hoc enim ipsum, quod subsistit et loquitur, » a Patre et a me illi est. » Item: « Spiritus sanctus, qui » est spiritus veritatis, spiritusque sapientiae, non potest » audire a Filio loquente quae nescit, cum hoc ipsum sit » quod profertur a Filio, idest procedens Deus de Deo, spi- » ritus veritatis procedens a veritate, consolator manans ex » consolatione. » Item Cyrillus Episcopus in epistola Nestorio directa (2) ait: « Spiritus intelligitur per se, secundum quod » Spiritus est, et non Filius: sed tamen non est alienus ab » eo. Spiritus enim veritatis nominatur: et profluit ab eo, » sicut ex Deo Patre. » Joannes quoque Chrysostomus in homilia quadam de expositione Symboli (hom. 1, in fin.) sic ait: « Ipse est Spiritus procedens de Patre et Filio qui divi- » dit dona propria, prout vult. » Item in alia homilia (2 in Symb., ante med.): « Credendum est, Spiritum sanctum Pa- » tris esse et Filii. Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et » Filio coaequalem, et procedentem de Patre et Filio. Hoc » credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores (1 Co- » rinth. 15). » Ecce a doctoribus Graecorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur, Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio.

(1) *Editio Veneta anni* 1593, *ad marginem*, Nicaeno, Ephesino, Chalcedonensi et Constantinopolitano.

(1) *Al. deest* ait.

(2) Ea nimirum quam ad illum in Alexandrina Synodo scripsit, ac de excommunicatione inscripsit, et habetur tum inter Epistolas ejusdem, tum Tom. I. Concil. in Concilio Ephesino (*ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Hic determinat de processione Spiritus sancti quantum ad suum principium; et dividitur in duas partes: in prima ostendit, Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio; in secunda inquiritur utrum aequaliter ab utroque procedat, 12 dist.: *Item quaeritur, cum Spiritus sanctus a Patre procedat et a Filio, utrum prius vel magis processerit a Patre quam a Filio.* Prima in duas: in prima probat veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Graeci tamen dicunt, Spiritum sanctum procedere tantum a Patre et non a Filio.* Quae dividitur in duas: in prima ostendit Graecorum controversiam; in secunda reducit ad concordiam intellectus, ibi: *Sciendum tamen est, quod Graeci confitentur Spiritum*

sanctum esse Filii, sicut et Patris. Prima in duas: in prima ponit objectionem Graecorum; in secunda solutionem, ibi: *Nos autem illa verba ita determinamus.*

Sciendum tamen, quod Graeci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris. Hic ostendit Graecorum concordiam ad Latinos quantum ad sensum, quamvis in verbis sit differentia; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod Graeci concedunt, Spiritum sanctum esse a Filio in suo aequivalenti, quia scilicet concedunt eum esse Filii; secundo ostendit per multas auctoritates doctorum Graecorum, quod etiam concedunt Spiritum sanctum expresse esse a Filio, ibi: *Unde et quidam eorum catholici doctores ... professi sunt Spiritum sanctum etiam procedere a Filio.*

QUAESTIO I.

Ad intelligentiam hujus partis quatuor quaeruntur: 1.° utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio; 2.° dato quod sic, utrum procedat ab eis inquantum sunt unum, vel inquantum sunt plures. Et si inquantum unum; 3.° quaeritur utrum inquantum sunt unum in essentia, vel inquantum sunt unum in aliqua notione; 4.° utrum possint dici Pater et Filius unus spirator.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio. — (1 p., qu. 3, art. 2; et quol. 4, art. 7; et de Pot., qu. 10, art. 4; et opus. 2, cap. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, sed tantum a Patre. Dionysius (de divin. Nomin. cap. 2): *Quod Pater quidem est fontana Deitas, Filius et Spiritus sanctus deigenae Deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinae naturae, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus* (1). Sed pullulatio non est a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec Spiritus sanctus a Filio.

2. Praeterea, in legenda B. Andreae dicitur: *Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium ejus Dominum nostrum Jesum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, et in Filio permanentem.* Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet; alias non diceretur manere in eo. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

3. Item, Damascenus (1 Fid. orth., cap. 11): *Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus.* Ergo etc.

4. Item, Hoc videtur per quasdam similitudines. Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec Spiritus sanctus procedit a Filio, qui est Verbum; sed utrumque a Patre.

5. Item, ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed Filius est splendor Patris, Hebr. 1, Spiritus sanctus autem est sicut calor, cum sit amor. Ergo etc.

6. Item, videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, et non ex illis duobus. Ergo et Spiritus sanctus procedit ex Patre in Filium, et non ex Patre et Filio.

7. Item, hoc videtur ratione. Nullum enim simplex potest esse a duobus; alias enim effectus esset simplicior causa, quod est impossibile. Sed Spiritus sanctus est simplex. Ergo non est a duobus.

8. Praeterea, Spiritus sanctus non minus convenit cum Patre quam Filius, nec minoris est dignitatis. Si igitur Filius communicat cum Patre in spiratione Spiritus sancti, videtur quod Spiritus sanctus communicet cum Patre in generatione Filii, et hoc est falsum. Ergo et primum.

9. Praeterea, aut Pater perfecte spirat Spiritum sanctum, aut non. Si non, ergo est aliqua imperfectio in Patre, quod est impossibile. Si perfecte, ergo superfluus est alius spirans. In divinis autem nihil est superfluum. Ergo Filius non spirat Spiritum sanctum.

In contrarium sunt multae auctoritates in littera positae.

Idem ostenditur per similitudinem. Quia in anima est imago Trinitatis. Sed amor in anima, qui repraesentat Spiritum sanctum, procedit a notitia, quae repraesentat Filium. Ergo in divinis Spiritus sanctus procedit a Filio.

Item, omnis amor procedit ab amante. Sed Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, secundum auctoritatem Damasceni inductam. Ergo procedit ab utroque ut amor ipsorum.

Solutio. Respondeo dicendum simpliciter, quod Spiritus sanctus procedit a Filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur distinctio Filii et Spiritus sancti. Cum enim divinae personae secundum nihil absolutum distinguantur, oportet quod omnis ipsarum distinctio sit secundum relationes originis. Unde si Spiritus sanctus et Filius non distinguerentur per hoc quod unus est ab alio, oporteret quod uterque esset una persona. Nec hoc remoto posset dici quod distinguerentur personaliter Filius et Spiritus sanctus per diversum modum procedendi a Patre, ut quod Filius procederet per modum naturae, et Spiritus sanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diversus aut diceret diversitatem per oppositionem relationis, et sic rediret idem quod prius: aut diceret diversitatem in absolutis; et tunc vel realem diversitatem, et sic esset compositio in Deo; vel diversitatem rationum, et sic non posset esse inter Filium et Spiritum sanctum nisi diversitas rationis; et hoc non sufficit ad distinctionem personarum, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. unic., art. 5. Et ideo cum Filius non sit a Spiritu sancto, relinquitur quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt symbolicae; et ideo ex eis non procedit argumentum, sicut idem Dionysius dicit in epistola ad Titum; quia symbolica Theologia non est argumentativa. Est autem similitudo (1) quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno; non tamen quantum ad omnia.

(1) *Al'.* Dicitur quidem, est fontana Deitatis etc. *Nicolai autem*: Quod Pater sit fontana Deitas, Jesus autem *(sive Filius Dei)* et Spiritus sanctus divino - fecundae Deitatis divinitus edita sunt germina, vel pullulationes divinae (si fas est ita loqui) et velut flores, ac supersubstantialia lumina, quae essentiam superant, a sanctis eloquiis accepimus.

(1) *Al.* et non similitudo.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur manere in Filio, non quod sit distinctus ab eo, sed quia virtus spirativa est in Patre, et a Patre est in Filio, sicut et omnia quae Filius habet, et ibi manet, et non procedit ulterius, quia Spiritus sanctus non habet virtutem spirandi, ut scilicet spiret, sed ut spiretur, ut supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, de potentia generativa Filii.

Vel dicendum, quod intelligitur de Filio secundum naturam assumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiae Spiritus sancti; et ideo in ipso dicitur quiescere, sicut etiam dicitur habitare in sanctis.

Ad tertium dicendum, quod Damasceno in hac parte non creditur, quia dicitur fuisse tempore illo quo incepit controversia super hac quaestione inter graecos et latinos. Tamen non negat quin sit ex Filio; sed dicit se non concedere quod sit a Filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis; et duplici verbo respondet duplex spiritus. Verbo enim vocali (1) respondet spiritus corporalis, verbo mentali spiritus amoris intimi. Unde dico, quod Verbum, secundum generationem aeternam est simile verbo mentali; et ideo a Verbo procedit Spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor. Sed Filius, secundum quod carnem assumpsit, habet similitudinem verbi vocalis; et sicut formatio vocis fit per aerem respiratum, ita incarnatio Verbi facta est operatione Spiritus sancti.

Ad quintum dicendum, quod in illa similitudine supponitur falsum. Calor enim procedit ex splendore, secundum Philosophos; unde dicit Avicenna (6 de Naturalibus, part. 3, cap. 1), quod sol non facit calorem in inferioribus nisi mediante splendore.

Ad sextum dicendum, quod processio dicitur proprie in divinis, sicut et generatio. Unde non sumitur a similitudine processionis localis, quia hoc esset metaphorice dictum; sed dicit exitum a principio. Non autem omne quod est a principio, procedit in aliud; sed aliquid procedit ut in se subsistens; et ita procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio.

Ad septimum dicendum, quod simplex non potest procedere a pluribus quae sunt diversa per essentiam, quorum sunt diversae operationes. Sed Pater et Filius virtute unius naturae spirant Spiritum sanctum unica spiratione. Et ideo qui spiratur est simplex.

Ad octavum dicendum, quod non potest Spiritus sanctus communicare Patri in generatione Filii duplici ratione. Primo, quia Filius procedit per modum naturae, quia per actum generationis; et actus naturae est unius tantum; sed Spiritus sanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum; et ideo Spiritus sanctus potest esse a Patre et Filio. Alia ratio est, quia repugnaret proprietati Spiritus sancti, qua scilicet procedit a Patre et Filio ut amor: non enim potest esse quod duo sint principium sibi invicem. Unde sicut Pater Filio non communicat paternitatem, ut seipsum generet, ita nec Spiritui sancto, ut Filium generet. Sicut autem est inconveniens quod aliquid generetur ex seipso, ita etiam vel plus, quod aliquid generetur ab eo cujus est principium.

Ad ultimum dicendum, quod Pater perfecte spirat Spiritum sanctum. Sed quia omnis perfectio Patris communicatur Filio, quae non repugnat suae proprietati, cum nihil distinguat inter eos nisi originis relatio, oportet quod sicut communicat sibi perfectionem Divinitatis, ita etiam perfectionem spirandi. Unde non est propter imperfectionem Patris quod Filius spiret, sed propter perfectionem Filii, qui habet totam perfectionem Patris. Eodem enim modo posset argui quod Filius non esset Deus, vel quod non crearet.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio inquantum sunt unum. — (1 p., qu. 36, art. 4; et infr., dist. 29, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, non inquantum sunt unum. Spiritus sanctus enim procedit ab eis ut nexus vel unio quaedam. Sed nexus est distinctorum. Ergo procedit ab eis, ut distincti sunt.

2. Item, Pater et Filius diligunt se et inquantum sunt unum in essentia, et inquantum sunt distinctae personae; si enim per essentiam distinguerentur, adhuc diligerent se. Diligunt autem se, inquantum sunt unum in essentia, amore essentiali. Ergo inquantum sunt distincti in personis, amore ab eis procedente. Sed hic amor est Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus procedit ab eis, inquantum sunt distinctae personae.

3. Item, actus sunt suppositorum. Si ergo spirare est actus Patris et Filii, oportet quod sit actus eorum, inquantum sunt supposita distincta. Sed Spiritus sanctus procedit ab eis per actum spirationis. Ergo procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae.

Contra, Pater et Filius distinguuntur paternitate et filiatione. Ergo si Spiritus sanctus procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae, procedet a Patre inquantum habet paternitatem et a Filio inquantum habet filiationem. Ergo paternitate Pater refertur ad Spiritum sanctum. Sed Pater paternitate refertur ad Filium. Ergo eadem relatione, scilicet paternitate, refertur ad Filium et Spiritum sanctum, et eadem erit processio utriusque, quod stare non potest.

Item, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2, nullum simplex procedit a pluribus, nisi in essentia uniantur et operatione. Sed Spiritus sanctus est simplex. Ergo procedit a Patre et Filio inquantum sunt unum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo, quod ly *inquantum* potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio inquantum sunt plures, et inquantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit.

(1) *Al.* volubili.

Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit ab eis inquantum sunt unum. Cum enim operatio non sit nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in Patre et Filio, quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una et simplex persona Spiritus sancti procedit.

Et per hoc patet solutio ad totum. Quid autem sit illud unum commune in Patre et Filio, patebit in sequenti articulo.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio inquantum sunt unum in natura.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, inquantum sunt unum in natura. Natura enim non communicatur nisi per actum naturae. Sed Spiritus sanctus procedendo accipit totam naturam divinam sicut Filius nascendo. Ergo principium actus, quo communicatur sibi natura divina, est natura. Ergo etc. Et hoc idem videtur per Anselmum (in tract. de process. Spiritus sancti, cap. 6) qui dicit, quod ridiculum est dicere, quod propter relationem tota essentia Patris et Filii sit in Spiritu sancto, et non potius propter essentiam.

2. Praeterea, Spiritus sanctus procedit ut amor. Amor autem dicit processum voluntatis. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, inquantum sunt unum in voluntate. Sed voluntas, cum sit de absolutis, tenet se ex parte naturae. Ergo etc.

3. Praeterea, cum proprietas recipiat numerum a supposito, impossibile est duorum suppositorum esse eamdem numero proprietatem vel notionem. Sed Pater et Filius sunt supposita distincta. Ergo non possunt convenire in aliqua una notione: et ita Spiritus sanctus non procedet a Patre et Filio inquantum sunt unum in notione aliqua. Restat ergo quod inquantum sunt unum in essentia.

Sed contra, in virtute divinae essentiae communicat non tantum Filius, sed etiam Spiritus sanctus. Si igitur Pater et Filius spirant Spiritum sanctum inquantum sunt unum in natura, oportet quod etiam Spiritus sanctus simul cum eis spiret seipsum, quod est impossibile. Ergo et primum.

Si dicas, quod repugnat proprietas Spiritus sancti: contra, proprietates non distinguunt nec determinant essentiam, sed tantum personam. Ergo quidquid convenit essentiae in persona Patris et Filii, convenit etiam in persona Spiritus sancti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, inquantum sunt unum in potentia spirativa. Potentia autem spirativa, sicut et supra dictum est, dist. 7, quaest. 1, art. 2, dicit aliquid quasi medium inter essentiam et proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis: sic enim actus notionalis ab essentia egreditur, non sicut ab agente, sed sicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab essentia inquantum est essentia, sed inquantum est paternitas. Et si ista duo, scilicet essentia et paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio; sed a paternitate immediate, et ab essentia sicut a primo principio. Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, inquantum habet rationem alicujus notionis quae est communis Patri et Filio, quae dicitur communis spiratio: et ita spirativa potentia dicit essentiam sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio, inquantum sunt unum in essentia, et in aliqua notione, scilicet in communi spiratione. Et per hoc solvenda sunt argumenta ad utramque partem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturae, communiter loquendo; sed determinata communicatio debet esse per actum naturae sub aliqua propria ratione acceptae; et ideo communicatio quae est per spirationem, est actus divinae naturae, inquantum habet rationem spirationis. Et hoc intendit Anselmus, quod impossibile est dicere, quod processionis, quae terminatur in naturam, non sit aliquo modo natura principium, cum sit ibi quasi communicatio univoca. Deus enim procedit a Deo, sicut ignis ab igne.

Et per hoc patet solutio etiam ad secundum: quia eadem est ratio de voluntate et essentia.

Ad tertium dicendum, quod diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non potest esse notio una; sed si eorum sit essentia una, erit et operatio una. Et quia relatio secundum intellectum innascitur ex aliqua operatione, per consequens erit et relatio una: et ita Pater et Filius possunt convenire in una proprietate relativa.

Ad quartum dicendum, quod ab essentia, inquantum est essentia, non est actus spirandi, sed inquantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis. Et quia rationem hanc non habet essentia in Spiritu sancto, ideo non sequitur quod Spiritus sanctus per essentiam suam spiret.

Ad quintum dicendum, quod si proprietas in persona esset aliud ab essentia, de necessitate determinaret ipsam per se vel per accidens; sed quia est idem quod essentia secundum rem, ideo non advenit sibi ut restringens vel determinans eam; tamen secundum unam proprietatem est principium unius (1) actus, cujus non est principium secundum rationem alterius proprietatis: sicut patet etiam quod est principium hujus actus, velle, secundum rationem voluntatis, et hujus actus, scire, secundum rationem scientiae; et tamen essentia per hoc non determinatur realiter, neque distinguitur. Et ideo, cum secundum rationem communis spirationis essentia in Patre et Filio sit principium actus notionalis quo Spiritum sanctum spirant; non oportet quod in Spiritu sancto eadem essentia sit principium ejusdem actus, cum essentia divina in Spiritu sancto non sit communis spiratio, sicut in Patre et Filio.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unus spirator.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod Pater et Filius sint unus spirator. Per hoc enim non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant Pater et Filius. Ergo sunt unus spirator, sicut unus Deus propter unitatem Deitatis.

2. Praeterea, sicut Pater et Filius conveniunt

---

(1) *Al. deest* unius.

in actu creandi, ita etiam in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam Pater et Filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus spirator.

3. Praeterea, principium dicit relationem consequentem ad actum, quo est principium. Sed Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus sancti, ut infra habebitur, distin. 29, qu. unic., art. 4. Ergo etiam dici debent unus spirator.

Contra, quicumque spirant, sunt spirantes. Sed Pater et Filius spirant Spiritum sanctum. Ergo sunt spirantes; ergo etiam sunt spiratores Spiritus sancti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus recipit numerum a suppositis; unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit essentia una, sicut Joan. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus.* Actus autem significatur etiam in verbo et in participio et in nomine verbali; sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum, et adhuc nomen verbale magis quam participium. Et ideo non praesumimus dicere, quod Pater et Filius spiret Spiritum sanctum; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores; et quamvis sit actus unus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.

Ad secundum dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est, in corp. art. Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur.

Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem, et quia Pater et Filius referuntur una relatione ad Spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium Spiritus sancti, sed non unus spirator.

Expositio textus.

Misit Deus spiritum Filii sui in corda nostra. Haec probatio non videtur sufficiens: quia Graeci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sed non a Filio. — Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine construi, non potest alia inveniri nisi habitudo originis, quia sola talis relatio personas distinguit; et ideo oportet concedere, quod Spiritus sanctus a Filio oriatur.

Quem ego mittam vobis a Patre. Videtur etiam haec probatio insufficiens: quia hic loquitur de temporali processione Spiritus sancti, quam Graeci a Filio esse concedunt, non autem aeternam. — Sed dicendum, quod cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicetur, dist. 15, qu. 4, art. 5, oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat.

Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, idest contrarium. Haec Magister bene exponit, aliud pro contrario sumens: quod enim non est contrarium sacrae Scripturae, veritas ejus est, secundum Anselmum, nec potest esse quod omnia credenda explicite in illo symbolo contineantur in quo de descensu ad inferos nulla mentio sit. Processio autem Spiritus sancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur distinctio personarum, quae aliter esse non posset, ut dictum est.

Sed quaerunt graeci quomodo fuerunt latini ausi hoc addere. Ad quod dicendum, quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et auctoritas Romanae Ecclesiae synodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.

DISTINCTIO XII.

Utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio.

Item quaeritur, cum Spiritus sanctus a Patre procedat et Filio, utrum Spiritus sanctus prius vel magis processerit a Patre quam a Filio: quod nititur haereticus ostendere, ita dicens: Si processit Spiritus sanctus a Patre, processit utique aut nato jam Filio, aut non nato Filio. Si vero jam nato Filio processit, ante natus est Filius quam processerit Spiritus sanctus. Praecessit igitur nativitas Filii processionem Spiritus sancti. Si autem processit a Patre, non nato Filio, ante processit quam Filius genitus fuerit.

Responsio Augustini ad id quod primo quaerebatur, scilicet an prius a Patre quam a Filio processerit.

His et hujusmodi quaestionibus, magis laboriosis quam fructuosis, respondet Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 26) dicens: « In illa summa Trinitate, quae Deus est, in» tervalla temporum nulla sunt, per quae posset ostendi, aut » saltem requiri, utrum prius de Patre natus sit Filius, et » postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. Numquid » ergo possumus quaerere, utrum jam processerat Spiritus » sanctus de Patre, quando natus est Filius, an nondum » processerat, et illo nato de utroque processit? Non possunt » prorsus ista ibi quaeri ubi ex tempore nihil inchoatur, ut » consequenti perficiatur in tempore. Ideo qui potest intelli» gere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat » sine tempore processionem Spiritus sancti de utroque. » Ecce his verbis absoluta est quaestio illa qua quaerebatur, utrum prius processerit Spiritus sanctus a Patre quam a Filio.

Hic agitur de eo quod secundo quaerebatur, scilicet an magis vel plenius processerit a Patre quam a Filio.

Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur, scilicet an plenius, vel magis procedat Spiritus sanctus a Patre quam a Filio. Ad quod dicimus, quia sicut non ante procedit a Patre quam a Filio, ita non magis vel plenius procedit a Patre quam a Filio. Augustinus tamen (in 15 lib. de Trinit., cap. 17) dicit, quod Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre: « Non » frustra (inquit) in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei » nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de » quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter » Spiritus sanctus, nisi Deus Pater. » Ecce audisti, quia Spiritus sanctus principaliter procedit a Patre; sed ne te hoc

turbaret, ipse continuo, ex quo sensu hoc dixerit, aperit subdens: « Ideoque addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit non jam existenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo genuit eum, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus sanctus esset amborum. » Ecce exposuit ipsemet quomodo principaliter Spiritus procedat a Patre: non quia prius vel magis procedat a Patre quam a Filio; sed quia cum procedit a Filio, hoc ipsum habet Filius a Patre.

Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus proprie procedere a Patre.

Ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de Patre. Unde Hieronymus (1) (in expositione catholicae fidei Nicaenique symboli ad Cyrillum, cujus initium est, « Credimus in unum Deum ») ait: « Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre procedit proprie. » Item: « Spiritum sanctum verum Deum invenimus in Scriptura et de Patre esse proprie. » Et iterum (ubi supra): « De Patre Filius et Spiritus sanctus proprie et vere de Patre procedit. » Ecce aperte dicit Spiritum santum proprie esse de Patre, et proprie procedere a Patre. Quod non est ita intelligendum tamquam prius vel plenius a Patre procedat quam a Filio; sed quia hoc habet Pater a se, non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus; Filius autem non a se, sed a Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus.

Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus esse et mitti a Patre per Filium.

Forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et a Patre esse per Filium. Unde Hilarius ad Deum Patrem de Spiritu sancto et Filio loquens in 12 lib. de Trinit. (in fin.) ait: « In Spiritu sancto tuo, ex te profecto, et per eum misso. » Item: « Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet; ita quod ex te per eum Spiritus sanctus tuus est; quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo conscientia. In spiritualibus enim rebus tuis hebes sum. » Item in eodem (ubi supra): « Conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut quod in regenerationis meae symbolo professus sum, semper obtineam, te Patrem scilicet, et Filium tuum una tecum adorem, et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. » Ecce aperte dicit, Spiritum sanctum a Patre per Filium et mitti et esse. Quod non est intelligendum quasi a Patre per Filium minorem mittatur vel sit; sed quia ex Patre et Filio est, mittitur ab utroque; sed hoc ipsum habet Filius a Patre, ut ab ipso et sit et mittatur Spiritus sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilarius distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quod Veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis qua procedit Spiritus sanctus a Filio, dixit in Evangelio (Joan. 15, 26): « De Patre procedit » cum de Patre et Filio procedat Spiritus sanctus. Unde Augustinus (15 de Trinit., cap. 27) quaerit: « Si de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit: De Patre procedit? Cur putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, sicut de quo et ipse est; sicut ait (Joan. 7, 16): Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me? Si igitur hic intelligitur ejus doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris; quanto magis illic intelligendus est Spiritus sanctus de ipso procedere, ubi sic ait: de Patre procedit; ut non diceret: de me non procedit? A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus) ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus. Et ideo Spiritus sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Quapropter qui potest intelligere in eo quod ait Filius (Joan. 5, 26): Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso, non sine vita existenti jam Filio vitam Patrem dedisse; sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coaeterna sit vitae Patris, qui dedit: intelligat etiam sicut habet Pater in semetipso, ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus: et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est Spiritum sanctum de Patre procedere ut intelligatur etiam, quod procedit de Filio, de Patre esse et Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut de illo procedat Spiritus sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur quae habent prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt. »

(1) Immo alius fictitius et supposititius Auctor inter opera Hieronymi, cujus nomine indignum est tam inelegans et insipiens opus, quod velut epistola Cyrillo scripta supponitur et inscribitur, ut videre est ibi (*ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Ostenso quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, hic inquirit utrum sit aliquis ordo respectu istius processionis inter Patrem et Filium, et dividitur in tres partes: in prima excludit ordinem temporis; in secunda ordinem dignitatis vel potestatis, ibi: *Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur;* in tertia astruit ordinem naturae, ibi: *Augustinus tamen in 15 lib. de Trinit. dicit, quod Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre.* In primo tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem haeretici, ibi: *Quod nititur haereticus ostendere*; tertio ponit solutionem ibi: *His, et hujusmodi quaestionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Augustinus.*

Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur. Hic excludit ordinem dignitatis vel potestatis; ostendens quod Spiritus sanctus non plenius procedit a Patre quam a Filio: et primo movet quaestionem; secundo ponit solutionem, ibi: *Ad quod dicimus etc.*

Augustinus tamen in 15 lib. de Trinit. dicit, quod Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre. Hic astruit ordinem naturae, et dividitur in quatuor partes, secundum quatuor quae ostendunt auctoritatem spirationis in Patre. Primo per hoc quod dicitur Spiritus sanctus a Patre principaliter procedere. Secundo ex hoc quod dicitur proprie procedere de ipso, ibi: *Ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de Patre*. Tertio per hoc quod dicitur Spiritus sanctus esse a Patre per Filium, ibi: *Forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et a Patre esse per Filium.* Quarto per hoc quod in processione Spiritus sancti aliquando solus Pater nominatur, ibi: *Inde est etiam quod Veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis qua procedit Spiritus sanctus a Filio, dixit in Evangelio.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: 1.° utrum generatio Filii praecedat aliquo modo processionem Spiritus sancti; 2.° utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio; 3.° utrum procedat a Patre mediante Filio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generatio sit prior processione.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generatio praecedat processionem. Principium enim processionis, ad minus naturaliter, est prius processione. Principium autem processionis Spiritus sancti est Filius, qui est terminus generationis; ut supra dictum est, dist. 5, qu. 2, art. 1. Ergo generatio praecedit processionem.

2. Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel voluntas; actio naturae praecedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio Filii est a Patre per modum naturae; processio Spiritus sancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio est prior processione.

3. Praeterea, in anima est imago Trinitatis in qua processus notitiae a mente praecedit processum amoris. Sed processus notitiae repraesentat generationem Filii; processus amoris processionem Spiritus sancti. Ergo ut prius.

Sed contra est quod dicitur in littera, quod Spiritus sanctus non procedit jam nato Filio; quod oporteret, si nativitas processionem praecederet.

Praeterea, sicut se habet Filius ad Patrem in ratione ordinis, ita Spiritus sanctus ad Filium. Sed Pater nullo modo prior est Filio, ut supra ostensum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, nec intellectu nec dignitate nec tempore. Ergo nec Filius Spiritu sancto prior est. Ergo nec generatio processione: quia sicut se habet Filius ad Spiritum sanctum, ita generatio ad processionem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum (lib. 3 cont. Max., cap. 4), in divinis non est aliquis ordo nisi ordo naturae. Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici. Et ratio hujus est, quia in divinis non potest considerari nisi id quod absolutum est, et hoc unum est et indivisibile, in quo prioritas vel posterioritas non invenitur vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur, natura est ut sint simul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri; sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem prout sunt in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod principium, secundum relationem principii non est eo prius cujus est principium aliquo modo; sed id quod est principium, naturaliter est prius. Si autem ille qui est principium, ipsa relatione sit quis, vel persona distincta; omnis prioritas removetur ab eo respectu illius cujus est principium; et ita, cum Filius, ut supra dictum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, ipsa sua relatione sit persona distincta, nullo modo est prior Spiritu sancto. Sed verum est quod propter ordinem naturae Spiritus sanctus est a Filio; quamvis enim communis spiratio non sit proprietas personalis Filii, est tamen ipsa persona Filii, sicut bonitas divina est ipse Deus; et prima processio correspondens sibi est proprietas personalis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum et tertium, quod rationes illae deficiunt ex hoc quod similitudines inventae in creaturis non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo; et hoc patet in proposito: quia non invenitur aliqua creatura quae ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, et sit in se subsistens.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus magis procedat a Patre quam a Filio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus magis procedat a Patre quam a Filio. Sicut enim dicit Philosophus (1) (in lib. de Causis), omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria. Sed Filius est quasi secunda causa, Pater autem quasi primum principium, quod non est de aliquo. Ergo Spiritus sanctus magis procedit a Patre quam a Filio.

2. Item, Philosophus (in 1 Poster., text. 5): *Propter quod unumquodque tale et illud magis.* Sed Filius hoc quod est principium Spiritus sancti habet a Patre. Ergo Pater magis est principium quam Filius.

3. Praeterea, illud quod est principium alicujus principaliter et proprie, videtur esse magis ejus principium quam illud quod non est ita. Sed, sicut dicitur in littera, Spiritus sanctus procedit a Patre principaliter et proprie; non autem dicitur hoc de Filio. Ergo etc.

4. Praeterea, Spiritus sanctus non habet aliquid quod non habeat a Patre; habet autem aliquid quod non habet a Filio, hoc scilicet quod procedit a Patre. Ergo Spiritus sanctus magis procedit a Patre quam a Filio.

Contra est quod dicitur in littera.

Praeterea, ubi est summa aequalitas, non potest esse magis et plenius. Sed inter Patrem et Filium est summa aequalitas. Ergo Spiritus sanctus non potest esse magis ab uno quam ab alio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Spiritus sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a Patre quam a Filio. Et ratio hujus tota est, quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; et ubi est unitas, non potest esse distinctio plenitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Pater quamvis dicatur principium Filii et Spiritus sancti, tamen non potest dici causa, proprie loquendo: causa enim semper ponit diversitatem essentiae, sicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, est consubstantiale rei cujus est principium; sicut dicimus, quod punctum est principium lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus; et ideo propter consubstantialitatem Pater dicitur principium, sed non causa.

Praeterea, causatum habet dependentiam ad causam. Sed principium importat originem quamdam, secundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid.

Item, quamvis dicatur principium, non tamen potest dici primum; quia ibi non est aliquid prius et posterius, ut dictum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Unde patet quod illa auctoritas non est ad propositum: quia Pater nec est causa nec primaria respectu Filii et Spiritus sancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc Pater et Filius respectu Spiritus sancti non se habent sicut duo principia, sed sicut unum; et ideo nullus gradus inter eos invenitur in spirando Spiritum sanctum.

---

(1) Non Aristoteles, sed Philosophus quidam Arabs, qui ex Procli propositionibus eum confecit (*ex edit. P. Nicolai*).

Ad secundum dicendum, quod dictum Philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causae; tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna (9 Metaph., cap. 2), sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem est in corpore mixto. Sed quamvis Filius habeat a Patre hoc quod spirat Spiritum sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in Patre et Filio; quia eamdem virtutem spirativam, quam Pater habet, Filio communicat: et ideo per illam aequaliter Pater et Filius Spiritum sanctum spirant. Et si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret: sicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater Socratis plus influit in filium Socratis quam Socrates.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse principaliter a Patre, quia in Patre est auctoritas spirationis, a quo etiam habet Filius virtutem spirativam, et non propter aliquem ordinem vel gradum prioritatis vel posterioritatis Patris et Filii. Similiter etiam propter eamdem rationem dicitur proprie procedere a Patre, maxime cum haec praepositio *a* apud Graecos notet relationem ad primam originem: unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte; et inde est etiam, quod non concedunt, quod Spiritus sanctus sit a Filio, sed a Patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a Filio proprie procedat, qui cum Patre est unum principium Spiritus sancti. Non autem sic rivus et fons sunt unum principium laci.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus non aliter nec alia processione procedit a Patre quam a Filio: unde processio Spiritus sancti tota est a Filio, sicut etiam tota est a Patre. Unde non sequitur quod alia res sit in Spiritu sancto quae non sit a Filio. Sed verum est quod illa processio non est a Filio secundum omnem sui habitudinem, sed hoc in nullo derogat plenitudini processionis. Accidit enim processioni Spiritus sancti quod secundum habitudinem qua est a Filio, sit a Patre: non quia a Filio est Spiritus sanctus, sed quia Filius est a Patre.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre mediante Filio. — (1 p., quaest. 36, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus procedat a Patre mediante Filio. Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium. Ergo procedit a Patre mediante Filio.

2. Praeterea, constat quod tertium non exit a primo, nisi per medium. Sed Spiritus sanctus dicitur esse tertia persona in Trinitate. Ergo non procedit a Patre, qui est principium non de principio, nisi mediante Filio.

3. Praeterea, in imagine creata amor repraesentat Spiritum sanctum, et notitia Filium. Sed amor non procedit a mente nisi mediante notitia. Ergo nec Spiritus sanctus a Patre nisi Filio mediante.

4. Sed contra, videtur quod immediatius procedit a Patre quam a Filio. Immediatum enim principium dicitur principalius quam mediatum, ut patet in primis propositionibus, quae immediatae dicuntur. Sed Spiritus sanctus procedit principaliter a Patre. Ergo immediatius procedit ab ipso quam a Filio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quae medium dicitur. Cum autem in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes, inquantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirandi sicut virtute cujus fit spiratio. Si autem consideremus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc non distinguantur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre mediante Filio. Si autem consideremus ipsos spirantes qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae: quia Filius est ex Patre, et Spiritus sanctus simul a Patre et Filio. Unde dicit Richardus (5 de Trinit., cap. 6 et 7), quod generatio in divinis est a Patre immediate; sed processio Spiritus sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quae est una Patris et Filii, et iterum quantum ad ipsum suppositum Patris quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et Filius spirant. Sed mediate, inquantum Filius, qui spirat, est a Patre.

Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, Spiritum sanctum procedere a Patre per Filium, designatur auctoritas in Patre respectu Filii; quia Filius habet a Patre quod Spiritum sanctum spiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua nisi ex parte suppositorum, quae distinguuntur per hoc quod unum est ab alio, ratione cujus in uno est auctoritas respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus uno modo, ut dictum est, procedit a Patre mediante Filio: sed hoc non excludit quin etiam immediate a Patre procedat, ut dictum est, in corp. art. praeced.

Ad tertium dicendum, quod imago quae est in anima, deficienter repraesentat Trinitatem; notitia enim est omnino distincta a mente; et ideo simpliciter amor a mente mediante notitia procedit. Sed in divinis personis Filius non quantum ad omnia distinguitur a Patre; et ideo secundum aliquid non est ibi mediatio.

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens quod exercet actionem, et virtutem ipsius quae est principium actionis impositio (1). Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis cujus est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem, et ad id quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta

(1) Locus videtur corruptus. An legendum *in posterius?*

generat plantam hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui quicumque sit ille. Et inde est quod quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae, quam aliquod agens naturale. Et inde est etiam quod propositiones primae dicuntur immediatae, quia praedicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causae praecedentis Inde est etiam quod haec praepositio *per*, quae denotat causam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo: in recto, ut cum dicitur: rex facit hoc per balivum; tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipsos operantes. In obliquo, cum dicitur: praepositus facit hoc per regem. Hic enim consideratur mediatio quantum ad virtutem, quae est principium operationis. Virtus enim superioris est quasi medium, per quod operans suae operationi conjungitur; in Patre autem et in Filio non est accipere distinctionem quantum ad principium operationis, quia illud est idem in utroque, scilicet divina potentia; sed solum quantum ad operantes, qui sunt ad invicem distincti. Et ideo, cum in Patre sit auctoritas, dicitur Pater operari per Filium, et nullo modo Filius per Patrem. Inde est etiam quod secundum aliquem modum Filius est medium in operatione Patris, sed Pater nullo modo in operatione Filii.

Expositio textus.

Aut jam nato Filio, aut non nato Filio Videtur quod necessarium sit alterum dare, quia differunt per affirmationem et negationem. — Et dicendum, quod utraque istarum est duplex, ex eo quod cum dicitur, Spiritus sanctus procedit a Patre, jam nato Filio, participium potest designare tempus praeteritum, et adverbium, *nunc* proximum ante praesens tempus, et sic est falsa, quia significatur quod generatio Filii duratione processionem Spiritus sancti praecedat; et in hoc sensu negativa est vera si negative sumatur, ut feratur negatio ad totum, et non ad participium tantum. Si autem participium designat perfectionem nativitatis, et adverbium, *nunc* aeternitatis; sic vera est; quia existente perfecta generatione Filii est ab aeterno processio Spiritus sancti; et in hoc sensu negativa falsa est.

Aut plenius vel magis procedat Spiritus sanctus a Patre quam a Filio. Haec duo differunt, ut plenius dicatur procedere ab illo a quo plura recipit, sed magis ab illo qui de majori virtute ad ejus processionem operatur. *Principaliter procedit de Patre.* Videtur esse falsum: quia si a Patre principaliter, ergo secundario a Filio. — Et dicendum, quod *principaliter* non dicit gradum virtutis, sed ordinem originis; quia a Patre Filius habet quod Spiritum sanctum spiret.

DISTINCTIO XIII.

Quare Spiritus sanctus, cum sit de substantia Patris, non dicatur Filius vel genitus, sed tantum procedens.

Post haec considerandum est, quantum a talibus quales nos sumus, intelligi potest, cum Spiritus sanctus procedat de Patre, et sit de substantia Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere, et cur non dicatur Filius. Quare autem Spiritus sanctus non dicatur vel sit natus,et ideo non sit Filius, Augustinus ostendit (in 15 libro de Trinit., cap. 27) dicens: « Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum » utique Filius diceretur: quod absurdissimum est. Filius » quippe nullus est duorum nisi patris et matris. Absit au» tem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid » suspicemur. Absurdissime ergo Filius diceretur amborum, » idest Patris et Filii: amborum enim Filius diceretur, si » eum ambo genuissent: quod abhorret omnium sanorum » sensus. Non ergo ab utroque est genitus, sed procedit ab » utroque amborum Spiritus. » His verbis ostenditur, cur Spiritus sanctus cum sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel filius.

Cum Spiritus sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.

Cum autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet, cur non dicitur Filius tantum genitus, sed et procedens, sicut ipse in Evangelio Joannis ait (cap. 16, 27): « Ego ex Deo processi (vel exivi) et veni » in mundum. » Non ergo tantum Spiritus sanctus procedit a Patre, sed etiam Filius Ad quod dicimus, quod cum uterque procedat a Patre, dissimiliter tamen. Nam Spiritus sanctus (ut ait Augustinus in 5 lib. de Trinit., cap. 14), procedit a Patre non quomodo natus, sed quomodo datus vel donum; Filius autem processit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc, illud elucescit, ut potest, scilicet cur Spiritus sanctus etiam non sit filius, cum et ipse a Patre exeat. Ideo Spiritus non dicitur filius, quia neque natus est, sicut Unigenitus; neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicut nos.

Quod non potest distingui a nobis inter generationem Filii et processionem Spiritus sancti.

Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus. Unde Augustinus Maximino praemissam quaestionem refricanti, scilicet quaerenti cur Spiritus sanctus non diceretur Filius, cum de Patris esset substantia, respondens, sic ait (lib. 3 cont. Maximinum, cap. 14): « Quaeris a me, si de substantia » Patris est Filius, de substantia Patris est et iam Spiritus » sanctus, cur unus filius, et alius non sit filius. Ecce res» pondeo, sive capias, sive non capias. De Patre est Filius, de » Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus est, iste procedens. » Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem » Spiritus est utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed » ideo cum de illo loqueretur, ait (Joan. 15, 26 : de Patre » procedit, quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui » talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso » procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet etiam de » ipso, non diceret discipulis (Joan. 20, 22): accipite Spiri» tum sanctum, eumque insufflando daret, ut a se quoque » procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spi» rando dabat occulte. Quia ergo si nasceretur, non tantum » de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique » nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum. Ac per » hoc, quia Filius amborum nullo modo esset, non oportuit » nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus sanctus » procedendo de ambobus. »

Hic dicit, quod non valet inter duo illa distinguere.

Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non enim omne quod procedit, nascitur; quamvis omne procedat quod nascitur; sicut non omne quod bipes est, homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hoc scio. Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc, quia illa et ista est ineffabilis, sicut Propheta de Filio loquens ait (Isa. 53, 8): « Generationem ejus » quis enarrabit? » ita de Spiritu sancto verissime dicitur: « Processionem ejus quis enarrabit? » Satis sit ergo nobis, quia non est a seipso Filius, sed ab ipso de quo natus est; non est a seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit, et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. De Spiritu sancto quomodo ipse de Deo sit, nec tamen ipse filius sit, quoniam procedendo, non nascendo legitur esse de Deo, jam superius, quantum visum est, disputavimus.

An Spiritus sanctus debeat dici ingenitus.

Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Ad quod dicimus Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici. Unde Augustinus ad Orosium (1) ait: « Spiritum sanctum nec genitum nec » ingenitum fides certa declarat: quia si dixerimus ingenitum, » duos patres affirmare videbimur, si autem genitum, duos » filios credere culpamur. » Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dicitur ingenitus, eo quod ab alio non sit. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 26): « Pater, inquit, solus non est de alio, ideo solus appellatur » ingenitus, non quidem in Scripturis; sed in consuetudine » disputantium, et de re tanta sermonem, qualem valuerint, » proferentium. Filius autem de Patre natus est, et Spiritus » sanctus de Patre principaliter, et communiter de utroque » procedit. Ideoque, cum Spiritum sanctum genitum non di- » camus, dicere tamen non audemus ingenitum, ne in hoc » vocabulo vel duos patres in illa Trinitate, vel duos qui » non sunt de alio quispiam suspicetur. » Ecce his verbis aperte ostendit, Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici.

Quod Hieronymus dicit Spiritum sanctum ingenitum, quod videtur praedictis adversari.

Hieronymus tamen in Regulis definitionum contra haereticos (2) Spiritum sanctum dicit ingenitum his verbis: «Spiritus » sanctus Pater non est, sed ingenitus atque infectus. Pater » non est, quia Patris est, et in Patre est; processionem ha- » bet ex Patre, et non nativitatem. Filius non est quia ge- » nitus non est. » Ecce his verbis dicitur Spiritus sanctus esse ingenitus, quod videtur adversari praemissis verbis Augustini.

Determinatio secundum diversas acceptiones.

Sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus, quod Hieronymus aliter accepit nomen ingeniti, et aliter Augustinus. Accepit enim Augustinus (5 de Trin., cap. 7) ingenitum qui vel quod ab alio non est, et secundum hoc de solo Patre dicitur. Hieronymus vero ingenitum dicit non genitum; et secundum hoc de Spiritu sancto potest dici, cum Spiritus sanctus non sit genitus.

Ex his verbis Hieronymi ostendit ex quo sensu dixerit Spiritum sanctum ingenitum.

Quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis suis, quibus in eodem tractatu utitur, faciens talem divisionem: « Omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, » aut factum. Est ergo quod nec natum est nec factum; et » est quod natum est et factum non est; et est quod nec na- » tum est nec factum est; et est quod factum est et natum » non est; et est quod factum est et natum est et renatum est; » et est quod factum est et natum est et renatum non est. » Nunc propositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. » Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est: non e- » nim ab aliquo est. Quod autem natum est et factum non » est Filius est, qui a Patre genitus est, non factus est. » Quod iterum nec natum nec factum est Spiritus sanctus est » qui a Patre procedit. Quod etiam factum est et natum » non est caelum et terra etc. quae sunt insensibilia. Quod » autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod » vero factum est et natum est et renatum non est, animalia » sunt. » Ecce his verbis ostendit Hieronymus se ingenitum accipere non genitum. Aliter enim non esset praemissa divisio vera, scilicet, omne quod est aut ingenitum aut genitum aut factum est; atque in divisionis hujus prosecutione in assignatione ingeniti, ubique ponit non natum.

(1) Nempe in dialogo quaest. 2 . . . . Sed suppositītium opus est, non germanum, tum quia illud non commemorat Augustinus in retractationibus, nec Possidius in indiculo notat, tum quia nihil habet quod Augustino dignum videri possit (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nec ullus talis liber inter opera Hieronymi occurrit, nec quod ex illo refertur, in Hieronymo ullibi extat, ut nec ea quae inferius adjunguntur, sed solummodo lib. 1 Dydimi de Spiritu sancto, quem latine reddidit Hieronymus, dicitur esse Spiritus sanctus increatus et ineffectus (*ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit de processione aeterna Spiritus sancti quantum ad modum et principium, hic determinat de ipsa per comparationem ad generationem, et dividitur in partes duas: in prima inquirit utrum Spiritus sanctus procedens possit dici genitus ut Filius; in secunda utrum possit dici ingenitus, ibi: *Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus.* Prima in duas: primo ostendit quod Spiritus sanctus procedens non potest dici Filius; secundo inquirit differentiam generationis Filii et processionis Spiritus sancti, ibi: *Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus sancti, dum hic vivimus distinguere non sufficimus.* Circa primum duo facit: primo inquirit utrum Spiritus sanctus possit dici genitus; secundo, cum non dicatur genitus sed procedens, quare Filius non tantum dicitur genitus, sed etiam procedens, ibi: *Cum autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur Filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens.* Utraque pars dividitur in quaestionem et responsionem.

Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus. Hic inquirit differentiam generationis et processionis, et circa hoc duo facit: primo determinat quaestionem quantum ad id quod scire possumus, scilicet quod Spiritus sanctus procedit et non gignitur, Filius autem procedit et gignitur; secundo quantum ad id quod perfecte scire non possumus, qualiter scilicet differunt processio et generatio: quia cum utrumque sit ineffabile, utriusque modum plene comprehendere non valemus, ibi: *Quid autem inter nasci et procedere intersit. . . . explicare quis possit?*

Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Hic ostendit quod Spiritus sanctus sicut nec genitus, ita nec ingenitus dici debet: et primo ostendit veritatem; secundo removet objectionem, ibi: *Hieronymus tamen ... dicit Spiritum sanctum ingenitum etc.* ubi tria facit: primo inducit contrarietatem; secundo ponit solutionem, ibi: *Sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus*; tertio ponit solutionis confirmationem, ibi: *Quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus.*

QUAESTIO II.

Ad intelligentiam hujus partis, quatuor quaeruntur: 1.° utrum in Deo sit aliqua processio; 2.° si est, utrum sit una tantum vel plures; 3.° qualiter duae processiones nominari debeant; 4.° si Spiritus sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenitus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum processio sit in Deo.

(1 *p., qu.* 27, *art.* 1; *et de Pot., qu.* 10, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit processio. Processio enim dicit motum

quemdam processivum. Omnis autem motus indigentiae et imperfectionis est, et Deo non competit. Ergo in Deo non est processio.

2. Item, processio dicit exitum unius ab alio. Exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis personis sit omnino indistantia, videtur quod ibi non sit processio.

3. Praeterea, omnis processio est ab aliquo in aliquid. Sed divinae personae cum sint per se subsistentes, non sunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.

Contra, Joan. 15, 26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam a Patre, Spiritus veritatis, qui a Patre procedit.* Ergo etc.

Praeterea, in anima est imago Trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque. Videtur ergo quod sit processio etiam in divinis personis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod processio dicitur dupliciter: uno modo dicit motum localem qui proprie est motus animalis motu progressivo, et talis processio non potest esse in divinis, nisi metaphorice loquendo: secundum similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas, secundum quod similitudinem suam gradatim efficit in illis; secundum quem modum quaedam Deo aliis similiora sunt. Alio modo dicitur processio eductio principiati a suo principio; et cum in divinis personis una sit ab alia sicut a principio, per modum istum proprie est processio in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet processio est per aliquem motum vel mutationem; quia nec aliquid localiter procedit nisi per motum, nec aliquid a causa sua egreditur nisi aliqua mutatione contingente circa ipsum a quo egreditur, si sit de essentia ejus, vel saltem circa id quod egreditur. In divinis autem est origo unius personae ab alia sine aliqua mutatione, ut supra de generatione dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, cum nihil praedicetur de Deo secundum id quod imperfectionis est in ipso.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis personis non sit distantia secundum locum neque secundum essentiam, est tamen distinctio in personis secundum proprietates personales; et hoc sufficit ad rationem processionis.

Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus; sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat, et sic sumitur processio in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum processio divina sit tantum una.
(1 p., qu. 27, art. 3, et 4; et 4 cont. Gent., cap. 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis una tantum sit processio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo est aliquis; ita processio, ut qui est ab alio. Sed supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, quod in divinis non potest esse nisi una paternitas. Ergo nec nisi una processio.

2. Praeterea, in omnibus habentibus unam naturam in specie, non est nisi unus modus quo natura illa communicatur; unde etiam dicit Commentator (1) 8 Physic. (text. 46), quod mures qui generantur ex putrefactione terrae, et qui generantur ex semine, non sunt ejusdem speciei. Sed per processionem personarum communicatur natura divina, quae est una tantum non solum in specie, sed etiam in numero. Ergo non est nisi unus modus processionis in divinis.

3. Praeterea, operationes vel actus distinguuntur ad invicem penes terminos et penes principia. Sed processio in divinis est semper ab eodem principio, quia omnis processio est virtute naturae ipsius producentis; est etiam ad eumdem terminum per processionem acceptum, quia in processione divina semper accipitur divina natura. Ergo videtur quod non sit nisi una processio in divinis.

4. Praeterea, si sunt duae processiones, aut differentiam habebunt ex parte essentiae, aut ex parte relationum, cum non sint plura in divinis. Sed ex parte essentiae non invenitur diversitas nisi rationis secundum pluralitatem attributorum; diversitas autem rationis non causat pluralitatem realem, qualem oportet esse processionum duarum, secundum quas duae personae realiter distinctae procedunt. Ergo ex parte essentiae non potest sumi realis diversitas processionum. Similiter nec ex parte relationum: relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processiones; eo enim Filius est, quia a Patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo possunt esse processiones plures in divinis.

Contra, secundum unam processionem est unus tantum procedens. Sed in divinis sunt duae personae procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet esse duas processiones.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod istae duae processiones realiter distinguuntur, nec oportet quaerere quo distinguantur, quia sunt prima distinguentia personas; sicut nec quaerimus quo distinguuntur rationale et irrationale. Sed hoc non videtur conveniens: quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem; omnis autem distinctio formalis est secundum aliquam oppositionem. Et praeterea processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus, distinguantur operantia vel operata; sed magis e converso, quia actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. Et ideo alii dicunt quod differentia sumitur ex hoc quod generatio est processio naturae, et processio Spiritus sancti est processio voluntatis. Sed hoc etiam non competit: quia voluntas et natura in divinis solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio, realis distinctionis ratio esse non potest, quia principium non est debilius principiato. Et praeterea secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur Verbum, esset alia a processione naturae, secundum quam dicitur Filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationes originis. Et ideo secundum hoc nos oportet investigare pluralitatem procedentium et processionum. Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona pro-

(1) Sic absolute Commentator, seu Averroes, ut expresse S. Thomas refert in 7 Metaph., lect. 6, §. 6 *(ex edit. P. Nicolai).*

cedit ab una; et haec est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus; procedit enim ut Filius, et ut Verbum: quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit; et haec distinguitur a prima secundum originem; quia ista secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae. Et inde est quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos modos diversos originis, producuntur plures personae relatione originis distinctae, scilicet Filius, qui est a Patre, et Spiritus sanctus, qui est ab utroque. Unde concedo quod nisi Spiritus sanctus esset a Filio, non esset assignare distinctionem realem inter Filium et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non potest multiplicari secundum diversam rationem originis, sed tantum secundum materiam, ut diversificetur in numero; sed processio dicit originem in communi, et potest secundum duos modos originis determinari; scilicet quod sit processio unius ab uno non procedente, et quod sit processio etiam a procedente. Plures modi non possunt inveniri qui distinguantur ex ratione originis; et ideo non possunt esse plures processiones in divinis quam duae. Si enim acciperetur processio ab uno procedente vel pluribus, non esset differentia nisi secundum unum et plura, quae differentia nullo modo ad originem pertinet, sicut si divideretur gressibile, non per bipes et quadrupes, sed per album et nigrum.

Ad secundum dicendum, quod in natura creata est duplex communicatio: una quae est per modum naturae, et alia quae est per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, sed tantum in ea quae est per modum naturae. Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris.

Ad tertium dicendum, quod distinguuntur processiones in divinis et penes principium et penes finem. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione naturae, sed sub ratione paternitatis. Et similiter a natura divina, inquantum est natura quae acquiritur in Filio per generationem, non habet Filius quod sit Filius, sed ab eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsae relationes se habent aliquo modo ut principium et ut terminus ad ipsas processiones.

Ad quartum dicendum, quod, cum secundum processiones distinguantur personae, quae realiter plures sunt, non potest dici quod processiones re non differunt sed ratione tantum. Nihil enim causat distinctionem majorem, formaliter loquendo, quam sit distinctio qua distinguuntur ipsa ad invicem. Sed sicut proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, a qua tantum ratione differunt; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita est etiam de processionibus: quia secundum quod comparantur ad naturam ut principium vel terminus, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicitur in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, ut dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 5, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.

Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processiones, unde magis videtur quod processiones diversae causent diversitatem relationum, quam e converso; vel ad minus erit ibi circulatio: dicendum, quod relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, idest constituens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis; et ideo non est inconveniens quod secundum relationis rationem relationes consequantur ipsas processiones, et recipiant differentiam ab eis; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.

ARTICULUS III.

Utrum processio Spiritus sancti debeat dici processio vel generatio. — (1 *p., quaest.* 27, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod processio Spiritus sancti non debet nominari processio, sed generatio. Si enim non sit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur processio sit communis generationi et processioni Spiritus sancti, videtur quod processio Spiritus sancti non debeat nominari processio.

2. Praeterea, sicut generatio Filii dicit specialem modum originis, ita et processio Spiritus sancti; alias non esset proprietas constitutiva personae, ut prius dictum est, art. antec. Sed processio non dicit aliquem specialem modum originis, ut dictum est, art. 1, istius dist. Ergo modus originis Spiritus sancti non debet per processionem nominari.

3. Praeterea, sicut Filius accipit totam naturam et substantiam Patris, ita et Spiritus sanctus. Sed illa processio secundum quam aliquis accipit naturam ejus a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in singulis. Ergo videtur quod processio Spiritus sancti debet dici generatio.

4. Praeterea, Damascenus (lib. 1 Fidei orth., cap. 8), definiens generationem dicit sic: *Generatio est divinae naturae opus existens, ut versionem* (1), *qui generat, non suscipiat, et ut neque Deus prior neque posterior sit.* Sed processio Spiritus sancti est opus divinae naturae etc. Ergo videtur quod sit generatio. Quod autem sit opus divinae naturae et non voluntatis, probatur per Hilarium (de Synod. propos. 24), qui dicit, quod omnibus creaturis sub-

---

(1) *Idest* mutationem. *Al.* ut visionem quod generatur non suscipiat.

stantiam voluntas attulit (1), sed Filio natura dedit. Sed Spiritus sanctus non est creatura; et ita non habet substantiam per voluntatem, sed per naturam Patris.

Contra, quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, praecipue in rebus viventibus. Sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus: alias essent duo Filii in Trinitate, quod non potest esse. Ergo processio Spiritus sancti non debet dici generatio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis est accipere commune et proprium, quamvis non sit accipere universale, et particulare (2). Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est. Et talis diversitas non potest esse in divinis. Sed est ibi accipere commune et proprium dupliciter, scilicet secundum rem, et secundum rationem. Secundum rem, sicut dicimus essentiam esse communem tribus personis, et unamquamque personam distingui per id quod sibi est proprium. Secundum rationem autem, sicut quando intellectus noster in divinis accipit aliquid et quantum ad rationem communem vel indeterminatam, et quantum ad rationem determinatam et propriam: quia utrumque ad dignitatem pertinet, et ratio generis et ratio differentiae: sicut in divinis est ratio cognitionis, quae communis est, et ratio scientiae, quae propria est et determinata; nec tamen unum est genus alterius, secundum quod in Deo sunt. Ita dico, quod processio dicitur secundum rationem communem originis, generatio autem secundum determinatam originis rationem. Unde se habent sicut commune et proprium; non tamen sicut genus et species.

Ad primum ergo dicendum, quod processio, secundum quod sumitur in communi ratione, non condividitur generationi; sed prout sumitur secundum determinatum modum processionis, qui Spiritui sancto competit.

Ad secundum dicendum, quod frequenter invenimus quod aliquod proprium denominatur nomine communi; sicut omne convertibile dicitur proprium, sive significet quid est res, sive non. Sed tamen hoc nomen sibi specialiter retinet illud convertibile quod substantiam non significat, quia non addit aliquid nobilitatis quo nominari possit. Non autem sic dicimus in proposito: non enim origo Spiritus sancti nominatur communi nomine, quia nihil addit supra rationem (3), vel minus habet quam generatio Filii, cum Spiritus sanctus Filio sit aequalis in dignitate. Sed hujusmodi assignantur tres rationes. Prima est, quia Spiritus sanctus maxime accedit ad processionem: non enim tantum ipse procedit sicut et Filius, sed a procedente procedit, quod Filio non competit. Secunda est, quia cum processio dicatur dupliciter, scilicet secundum motum localem et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini Spiritus sancti. Inquantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati a causa. Inquantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quae est ex aliquo in aliquid. Pater enim amat Filium amore, qui est Spiritus sanctus. Filio autem non competit processio nisi secundum unum modum, scilicet exitum a causa. Tertia ratio (et credo quod melior est) quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens, procedere per modum naturae, et hoc dicimus generari; unde secundum hoc potuimus processionem Filii proprio nomine nominare, scilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut Spiritus sanctus procedit: et ideo istam processionem non potuimus nominare nomine proprio, sed tantum communi.

Ad tertium dicendum, quod processio amoris, inquantum hujusmodi, non habet quod per ipsam natura aliqua communicetur; sed hoc habet inquantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo Spiritus sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur sibi natura; et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem. Ex ipsa enim ratione generationis est quod natura genito communicetur: quamvis enim diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem.

Ad quartum dicendum, quod natura non est principium processionis Spiritus sancti sub ratione naturae, sed sub ratione voluntatis, a qua procedit amor; et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc sequitur quod Spiritus sanctus sit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa principiata, et sic comparatur ad creaturas; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est Spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum Spiritus sanctus debeat dici ingenitus.
(1 p., quaest. 33, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus debet dici ingenitus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.

2. Praeterea, terminus infinitus convertitur cum negatione, supposita existentia subjecti; sicut non homo, non est homo. Quidquid enim est et non est homo, est non homo. Sed *ingenitus* est terminus infinitus. Ergo cum Spiritus sanctus sit, et non sit genitus, videtur quod sit ingenitus.

3. Praeterea, ingenitum aut dicit relationem, aut absolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non posset dici essentia ingenita. Ergo videtur quod sit de absolutis; et ita videtur convenire Spiritui sancto.

Sed in contrarium est quod dicitur in littera, quod solus Pater ingenitus est. Ergo non Spiritus sanctus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil potest dici privative: quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid sit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo

(1) *Nicolai* contulit.
(2) *Al. hic, et infra* utile et particulare.
(3) *Al.* secundum rationem, idest communem, vel minus quam generatio Filii.

competere non potest. Unde oportet quod ingenitus sumatur negative et non privative. Sed negatio quaedam negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam quaedam negatio extra genus; et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat.

Dico ergo, quod *ingenitus* si dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio sive non, et sive sit creatum sive increatum; et secundum hoc possumus dicere Patrem ingenitum, et Spiritum sanctum, et essentiam divinam, et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. Si autem sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur: vel in genere divinae naturae; et sic adhuc convenit Patri, Spiritui sancto et essentiae; vel in genere principii in natura divina; et sic non convenit nisi Patri, et tunc erit notio Patris. Principium enim aliquod potest innotescere aut secundum quod aliquid est ab illo, et sic Pater innotescit per generationem et spirationem activam: aut secundum quod non est ab alio, et sic est notio Patris *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, idest non genitum, secundum quod negatio est extra genus; vel in genere divinae naturae, et non in genere principii.

Ad secundum dicendum, quod negatio termini infiniti non est negatio in aliquo genere determinato, sed tantum in genere entis; et ideo potest dici de omni ente cui non convenit affirmatio: sed negatio quae negat in aliquo genere determinato, non potest dici extra illud genus.

Ad tertium dicendum, quod *ingenitus*, secundum quod convenit tantum Patri, dicit notionem Patris; et sic non convenit essentiae. Secundum autem quod convenit essentiae et Spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de absolutis, quia sic etiam conveniret Filio; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.

Expositio textus.

Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Sic enim processio Spiritus Sancti materialis videretur; quia Pater se habet ad generationem ut principium activum, mater autem ut materiale, quia materiam ministrat.

Nescio, scilicet per artem acquisitam: *non valeo*, per naturalem virtutem vel industriam: *non sufficio*, per defectum usus vel exercitii.

Omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum. Sciendum est, quod istius divisionis membra variantur materiali multiplicatione et non formali; et ideo unum membrum bis repetitur, inquantum duobus convenit, scilicet Patri et Spiritui sancto.

DISTINCTIO XIV.

Quod gemina est processio Spiritus sancti.

Praeterea diligenter adnotandum est, quod gemina est processio Spiritus sancti: aeterna videlicet, quae ineffabilis est, qua a Patre et Filio aeternaliter et sine tempore processit; et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam, procedit. Et sicut ab aeterno communiter ac simul procedit a Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim a Patre in Filium, et a Filio ad creaturam. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit. cap. 27): « Spiritus sanctus non de Patre procedit » in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, » sed simul de utroque procedit; quamvis hoc Filio Pater » dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat. »

De temporali processione Spiritus sancti specialiter agitur.

De temporali autem processione Beda (in homilia dominicae 1 post Ascensionem in pr.) ita loquitur: « Cum gratia » Spiritus sancti datur hominibus, profecto mittitur Spiritus » a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et » a Filio, quia ejus missio est ipsa processio. » His verbis ostendit aperte, donationem gratiae Spiritus sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed cum donatio sive datio non sit nisi temporalis, constat quia et haec processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritus sancti processionem Augustinus in 15 lib. de Trinit., cap. 26) insinuat, dicens, Spiritum sanctum processisse a Christo, quando post resurrectionem insufflavit in discipulos his verbis: « Cum » resurrexisset Christus a mortuis, et apparuisset discipulis, » insufflavit, et ait (Joan. 20, 22): Accipite Spiritum sanctum: ut eum etiam de se procedere ostenderet. Et ipse » est virtus quae de illo exibat, ut legitur in Evangelio » (Luc. 6, 19), et sanabat omnes. » Et ut ostenderet hanc processionem Spiritus sancti non esse aliud quam donationem vel dationem ipsius Spiritus sancti, addidit: « Post resurre» ctionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum sanctum: semel » in terra propter dilectionem proximi, et iterum de caelo » propter dilectionem Dei: quia per ipsum donum diffunditur » caritas in cordibus nostris, qua diligimus Deum et proximum. »

Quod aliqui dicunt, Spiritum sanctum non dari, sed dona ejus.

Sunt autem aliqui qui dicunt Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quae non sunt ipse Spiritus sanctus. Et, ut ajunt, Spiritus sanctus dicitur dari, cum gratia ejus, quae tamen non est ipse, datur homini. Et hoc dicunt Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit Spiritum sanctum procedere, cum ipsius gratia datur hominibus, tamquam non ipsemet detur, sed ejus gratia.

Quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, et datur et mittitur.

Sed quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, et tertia in Trinitate persona, detur, aperte ostendit Augustinus (in l. 15 de Trinit., cap. 26), ita dicens: « Eumdem Spiritum sanctum » datum, cum insufflasset Jesus, de quo mox ait (Matth. » 28, 19): Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et » Filii et Spiritus sancti; non debemus ambigere. Ipse ergo » est qui etiam de caelo datus est die Pentecostes. Quomodo » ergo Deus non est, qui dat Spiritum sanctum, immo quan» tus Deus est qui dat Deum? » Ecce his verbis aperte dicit, Spiritum sanctum, ipsum scilicet Deum, dari hominibus a Patre et Filio. Et quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, aperte ostendit Ambrosius (in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 4) dicens: « Licet multi » dicantur spiritus, quia legitur (Psalm. 103, 4): Qui facit » Angelos suos spiritus; unus tamen est Dei Spiritus. Ipsum » ergo unum Spiritum et Apostoli et Prophetae sunt conse» cuti: sicut etiam vas electionis dicit, quia unum spiritum » potavimus, quasi eum qui non queat scindi, sed infundatur » animis, et sensibus illabatur, ut saecularis sitis restinguat » ardorem. Qui Spiritus sanctus non est de natura rerum » corporalium, nec de substantia invisibilium creaturarum. » His verbis aperte dicit, Spiritum sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item (in eodem lib., cap. 5): « Omnis mutabilis est creatura; sed non mutabilis » Spiritus sanctus. Quid autem dubitem dicere, quia datus est

» Spiritus sanctus, cum scriptum sit (Rom. 5, 5): Caritas » Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum » qui datus est nobis? Qui cum sit inaccessibilis natura, » receptibilis tamen propter suam bonitatem nobis est, com- » plens virtute omnia; sed qui solis participetur justis, sim- » plex substantia, opulentus virtutibus, unicuique praesens, » dividens de suo singulis, et ubique totus. Incircumscriptus » ergo est et infinitus Spiritus sanctus, qui discipulorum sensus » separatorum infudit; quem nihil potest fallere. Angeli ad » paucos mittebantur; Spiritus autem sanctus populis infun- » debatur. Quis ergo dubitet, quin divinum sit quod infun- » ditur simul pluribus, nec videtur? Unus est Spiritus sanctus, » qui datus est omnibus, licet separatis, Apostolis. » Et hic aperte dicit Ambrosius, quod Spiritus sanctus, qui est substantia simplex, cum sit unus, datur pluribus. Alia quoque auctoritate hoc idem astruitur, scilicet quod Spiritus sanctus, qui est Filio aequalis, hominibus detur. Ait enim Augustinus de verbis Apostoli (serm. 45): « Si caritas Dei diffusa est in » cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis; » a quo datur? Ab illo qui dedit dona hominibus. Quae dona? » Spiritum sanctum, qui tale dat donum qualis est ipse. Magna » est misericordia ejus: donum dat aequale sibi, quia donum » ejus Spiritus sanctus est. » Praemissis his et aliis pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Spiritus aequalis Patri et Filio, nobis datur; nec ideo tamen minor est Patre et Filio. Unde Augustinus (in 4 lib. de Trinit., cap. ult.): « Non » ideo minorem esse Spiritum sanctum, quia cum Pater » misit et Filius, arbitrandum est. »

An viri sancti et Ecclesiae Praelati dent vel dare possint Spiritum sanctum.

Hic quaeritur, utrum et viri sancti dent vel dare possint aliis Spiritum sanctum. Quem si aliis dant, cum ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus sanctus vel mitti. Sed Creator a creatura non procedit vel mittitur. Restat ergo ut ipsi non dent Spiritum sanctum nec dare possint. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 26): « Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. » Orabant quippe (Act. 8) ut veniret in eos quibus manum » imponebant, non ipsi eum dabant: quem morem in suis » praepositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon » magus offerens Apostolis pecuniam, non ait: Date mihi » hanc potestatem, ut dem Spiritum sanctum, sed cuicum- » que, inquit (Actor. 8, 19): imposuero manus, accipiat Spi- » ritum sanctum; quia nec Scriptura superius dixerat Videns » autem Simon quia Apostoli darent Spiritum sanctum, sed » dixerat (eod. cap. 8, 18). Videns autem Simon quia per » impositionem manuum Apostolorum daretur Spiritus sanctus. » Ecce his verbis ostendit Augustinus, nec Apostolos nec alios Ecclesiae praelatos dedisse vel dare Spiritum sanctum.

Quod non possunt dare Spiritum sanctum, hic docet

Et quod plus est, non posse etiam dare, dicit (in eodem lib. et cap.), subdens de Christo: « Scriptum est quod acce- » perit a Patre promissionem Spiritus sancti, et effuderit: » in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et » divina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem » accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, » effundere vero super alios non utique possumus; sed ut hoc » fiat, Deum super eos, a quo id efficitur, invocamus. » His verbis expresse dicit, nos Spiritum sanctum non posse super alios effundere, idest aliis dare.

Quod videtur contrarium.

Sed huic videtur contrarium, quod Apostolus (ad Galatas 3, 5) de se loquens, ait: « Qui tribuit vobis Spiritum, et » operatur virtutes in vobis. » Ecce evidenter dicit, se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est, Apostolum dixisse hoc, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum sanctum, sed quia ministerium habuit in quo dabatur a Deo Spiritus sanctus. Ut enim ait Augustinus super eumdem locum, exponens illud Apostoli verbum, « ab Apostolo » praedicata est eis fides, in qua praedicatione adventum et » praesentiam Spiritus sancti senserant: sicut illo tempore in » novitate invitationis ad fidem, etiam sensibilibus miraculis » praesentia sancti Spiritus apparebat, ut in actibus Aposto- » lorum legitur (cap. 2). » Aperte hic ostendit, quomodo illis Spiritum sanctum tribuerit Apostolus; non utique ipsum mittendo in eos, sed praedicando eis fidem Christi: quam illis recipientibus, quod Spiritus sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines, quantumcumque sancti, dare possunt Spiritum sanctum.

Divisio textus.

Hic incipit Magister determinare de temporali processione Spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat processionem temporalem Spiritus sancti; in secunda determinat nomen Spiritus sancti, quod rationem temporalis processionis ostendit, in 18 dist. ibi (1): *Praeterea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat.* Prima in duas: in prima determinat de temporali processione in communi; in secunda quantum ad speciales modos missionis, in 16 dist.: *Nunc de Spiritu sancto videndum est .... quae sit ejus temporalis processio.* Prima in duas: in prima ostendit, Spiritum sanctum a Patre et Filio temporali processione procedere: in secunda inquirit utrum a seipso temporali processione procedat, 15 dist.: *Hic considerandum est, cum Spiritus sanctus detur hominibus a Patre et Filio .... utrum etiam a seipso detur.* Prima in duas: in prima ostendit processionem Spiritus sancti temporalem esse a Patre et Filio; in secunda excludit errorem circa intellectum temporalis processionis, ibi: *Sunt autem aliqui qui dicunt, Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem temporalis processionis quantum ad principium a quo procedit, ostendens per Augustinum quod procedit a Patre et Filio; secundo ostendit veritatem quantum ad hoc quod ab eis dicitur procedere temporaliter, ibi: *De temporali autem processione Beda .... ita loquitur.*

Sunt autem aliqui qui dicunt, Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus. Hic excludit errorem dicentium, in processione temporali Spiritum sanctum non dari, sed tantum dona ejus: et circa hoc duo facit: primo ostendit, ipsum Spiritum sanctum qui Deus est, temporali processione dari; secundo ex hoc ostendit quod nullus homo Spiritum sanctum dare potest, ibi: *Hic quaeritur, utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis Spiritum sanctum.* Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, et determinat eam, ostendens quod nullus homo Spiritum sanctum dare potest, nec etiam Christus, secundum quod homo; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *Sed huic videtur contrarium quod Apostolus .... ait.*

(1) *Al.* in 15 dist. ibi: *Hic quaeritur, cum Spiritus sanctus, per quem etc.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: Primo de processione temporali secundum se. Secundo ratione cujus Spiritus sanctus temporaliter procedere dicatur, vel secundum quid fiat. Tertio a quo fiat.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum sit aliqua temporalis processio Spiritus sancti; 2.° utrum ponat in numerum cum aeterna.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua processio Spiritus sancti sit temporalis.
(1 p., qu. 43, art. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla processio Spiritus sancti sit temporalis. Sicut enim generatio est proprietas aeterna Filii secundum quam distinguitur a Patre, ita processio Spiritus sancti est proprietas secundum quam distinguitur a Patre et Filio. Sed generatio Filii non dicitur temporalis nisi secundum naturam assumptam. Cum igitur Spiritus sanctus nullam assumpserit naturam, nec assumet, videtur quod nulla sit ejus processio temporalis.

2. Praeterea, omne illud cui convenit aliquid temporaliter, est mutabile vel variabile. Hoc autem Spiritui sancto non convenit, cum sit verus Deus. Ergo nec temporalis processio.

3. Praeterea, secundum Philosophum (Arabem quemdam) lib. de Causis (propositione 31), inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento aeternitatis, est res media, cujus operatio est in tempore, et substantia in aeternitate. Rem autem illam, cujus substantia et operatio est in aeternitate, dicit substantias separatas, et praecipue Deum. Cum igitur processio sit operatio ipsius Dei, sive active sive passive intelligatur, videtur quod non sit in tempore, et ita nec temporalis dici debeat.

4. Praeterea, illud quod elevat hominem supra tempus, non potest dici temporale. Sed per processionem Spiritus sancti in hominem elevatur homo supra omnia temporalia: quia, secundum Augustinum (4 de Trinit., cap. 20), inquantum aliquod aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus. Ergo non debet dici temporalis.

5. Praeterea, in processione temporali, quae etiam missio dicitur, includitur intellectus processionis aeternae, secundum Augustinum (5 de Trin., cap. 15 et 16, et 2 de Trin., cap. 5). Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etsi in processione esset aliquid temporale, non deberet dici temporalis, sed aeterna.

Contrarium dicitur per auctoritates in littera.

Praeterea, contingit aliquem ex tempore habere Spiritum sanctum, qui prius non habuit. Sed Spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens a Patre et Filio, cum sit donum utriusque. Ergo est ejus aliqua processio temporalis, secundum quam procedit ad sanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio Spiritus sancti ex modo suae processionis habet, inquantum scilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum. Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod Spiritus sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, inquantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore (1) dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Hoc autem dupliciter potest esse in Filio: aut sicut a quo accipit divinam naturam, et sic est generatio aeterna a Patre; aut sicut a quo accipit naturam humanam, et sic est temporalis generatio a matre. Processio autem Spiritus sancti, ut dictum est, distin. 13. quaest. unica, art. 2, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem aeterna tantummodo est, sicut et generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem temporalis dici potest.

Ad secundum dicendum, quod inquantum per amorem, qui est Spiritus sanctus, aliquod donum creaturae confertur, nulla mutatio vel variatio fit in ipso amore, sed in eo cui per amorem aliquid datur; si tamen mutatio, et non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa Spiritum sanctum realiter, sed solum secundum rationem; realiter autem in creatura quae mutatur; sicut fit cum dicitur Deus Dominus ex tempore.

Ad tertium dicendum, quod operatio divina dupliciter potest considerari: vel ex parte operantis, et sic est aeterna; vel quantum ad effectum operationis, et sic potest esse temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso et est tota sua substantia; ideo operatio ejus essentialiter aeterna est, sed effectus temporalis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid potest dici temporale multipliciter: vel quia subjacet variationi temporis, et hoc modo processio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiae; vel quia habet initium in tempore, et sic gratia dicitur temporalis, et eadem ratione processio ratione effectus.

Ad quintum dicendum, quod aliquod conjunctum non potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate copulativae propositionis. Et quia temporale claudit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et prius non fuisse, aeternum autem importat tantum affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici aeternum, nisi utrumque aeternum sit; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale, sicut creator importat divi-

(1) *Al.* ex parte.

nam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur creator ab aeterno sed ex tempore.

ARTICULUS II.

Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalis processio ponat in numerum cum aeterna, ut sit alia et alia processio. Æternum enim et temporale non possunt idem esse in essentia. Sed quae differunt per essentiam, simpliciter multiplicantur et numerantur. Ergo aeterna processio et temporalis simpliciter sunt duae.

2. Item, idem non est signum sui ipsius. Sed processio temporalis, secundum Augustinum (lib. 5 de Trinit., cap. 15, et 2 de Trinit., cap. 5), est signum aeternae. Ergo non sunt una processio.

3. Praeterea, cum una dicatur processio aeterna et alia temporalis, aut hoc erit quia essentialiter differunt, aut quia una addit super aliam. Sed aeterna non potest addere supra temporalem, quia sic temporalis esset naturaliter prior aeterna; nec etiam temporalis potest se habere ex additione ad aeternam, cum aeterno, quia perfectum est (1), nihil sit addibile (ut 5 Metaph., text. 21). Ergo relinquitur quod essentialiter differant, et ita simpliciter sunt duae.

4. Praeterea, sicut Filius se habet ad generationem passivam, ita et Spiritus sanctus ad processionem passivam. Sed propter aeternam generationem et temporalem, Filius dicitur habere duas nativitates et bis natus. Ergo et Spiritus sanctus dicitur habere duas processiones.

5. Contra, processio ponit aliquid in ipso procedente. Sed processio temporalis, inquantum est temporalis, nihil ponit circa Spiritum sanctum. Ergo oportet quod in processione temporali essentialiter includatur aeterna. Ergo non differunt essentialiter, nec simpliciter sunt plures.

6. Item, ea quae non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale et aeternum non sunt ejusdem rationis. Ergo non potest dici quod sint duae processiones, temporalis et aeterna.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum processio semper dicat respectum procedentis ad illum a quo procedit, Spiritus sanctus autem ad Patrem non refertur nisi relatione aeterna; oportet quod nulla processio Spiritus sancti sit alia essentialiter ab aeterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum, et ratione illius dicitur temporalis.

Dicendum ergo, quod est una processio essentialiter propter respectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Processio autem est duplex, vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet in aeternum et temporale: quorum unus, scilicet aeternus, realiter est in ipso procedente; alius autem secundum rationem tantum in Spiritu sancto, sed secundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod processio non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione respectus ad creaturam, temporalis, dicitur ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod processio temporalis dicitur esse signum aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur. Effectus autem hujus processionis est amor gratuitus, qui est similitudo quaedam amoris increati, qui est Spiritus sanctus, et per consequens signum ejus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno secundum rem nihil sit addibile; nihilominus tamen aeternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale: quae tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum aeternum, ut dictum est. Et quia intellectus potest repraesentari per nomen, quia voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum (ut lib. 1 Perih.), ideo potest aeterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Ita etiam dicitur processio temporalis.

Ad quartum dicendum, quod generatio Filii temporalis et aeterna distinguuntur etiam secundum respectum ad principium a quo sunt, quia aeterna est a Patre et temporalis a matre, et secundum diversas naturas; et ideo una realiter non est alia. Sed de processione non est simile, ut dictum est, art. antec.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum ipse Spiritus sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur Spiritum sanctum dari vel procedere temporaliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Spiritus sanctus temporaliter detur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Spiritus sanctus non procedat temporaliter vel detur. Illud enim quod secundum se est ubique non videtur usquam secundum se procedere. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ubique. Ergo non potest in quemquam procedere.

2. Si dicas, quod potest esse secundum aliquem modum in aliquo secundum quem prius non erat, adhuc habetur propositum; quia, secundum Diony-

(1) *Al. addi:ur* cui.

sium (de div. Nom. cap. 3), et Auctorem (1) lib. de Causis (prop. 24). Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed iste modus diversus in creaturis est ex diversis perfectionibus quas ex Deo consequuntur. Ergo videtur quod ex hoc quod Spiritus sanctus dicitur aliter esse in isto quam prius non fuit, non propter aliud est nisi quia aliquem effectum consequitur iste quem prius non consequebatur: et sic tota datio vel processio refertur ad dona, et non ad ipsum Spiritum sanctum.

3. Item, ut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2, processio temporalis nihil secundum rem addit ex parte ipsius procedentis ad processionem aeternam. Sed secundum processionem aeternam ipse Spiritus sanctus non procedit in aliquam creaturam. Ergo nec secundum temporalem, quantum ex parte ipsius Spiritus sancti, sed solum quantum ad dona ipsius.

4. Praeterea, constat quod virtus infusa non est deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse Spiritus sanctus detur, sed vel solus Spiritus sanctus, vel sola virtus.

Contra, Rom. 5, 5, dicitur: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo videtur quod utrumque detur.

Praeterea, amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur Spiritus sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse Spiritus sanctus detur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod Spiritus sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni.

Sed e contrario videtur quod dona per prius. Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod ipsemet Spiritus sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem Spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc, sicut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1, respectus iste in Spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona ejus ipsi Spiritui sancto conjungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc Spiritus sanctus, qui ubique est secundum relationem creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter se habendi, diversificetur ex diversis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo possumus significare, nos alio modo habere Spiritum sanctum, et Spiritum sanctum aliter a nobis haberi; et hoc significatur cum dicitur ipsemet in nos procedere vel nobis dari.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat; sed quia ex eo quod nos ad ipsummet aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est.

Ad quartum dicendum, quod virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo conjungat et assimilet; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum. Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa Spiritus sanctus procedere dicitur et cum ipsa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum Spiritu sancto, erit quaestio infra, dist. 18, quaest. unica, art. 3.

Alia duo concedimus.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus Spiritum sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.

ARTICULUS II.

Utrum processio temporalis Spiritus sancti attendatur secundum omnia dona.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum omnia dona processio temporalis Spiritus sancti attendatur. Omne enim donum quod creaturae confertur, ex liberalitate divinae voluntatis procedit. Sed ratio conferendi per liberalitatem est amor. Ergo videtur quod secundum quaelibet dona creaturae collata, Spiritus sanctus detur vel procedat.

2. Praeterea, in collatione cujuslibet doni, crea-

(1) Al. et Philosophum.

tura secundum aliquem respectum se habet ad Deum secundum quem prius non se habebat. Assimilatur enim sibi secundum participationem illius perfectionis quam de novo a Deo recepit. Sed hoc erat Spiritum sanctum temporaliter procedere, quod significari Spiritum sanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipsum. Ergo videtur quod Spiritus sanctus etiam secundum dona naturalia mittatur, et non tantum secundum gratum facientia.

3. Praeterea, secundum Augustinum (4 de Trinit., cap. 4), mitti est cognosci quod ab alio fit. Sed aliquis sine gratia gratum faciente potest cognoscere Spiritum sanctum ab alio esse per fidem informem. Ergo videtur quod processio temporalis non semper sit secundum donum gratum faciens.

4. Praeterea, Rabanus dicit (1), quod Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem donum non est gratum faciens, sed tantum gratis datum. Ergo etiam secundum haec dona potest attendi temporalis processio Spiritus sancti.

Contra, Sapient. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem Spiritus sanctus procedit.

Praeterea, Spiritus sanctus non procedit in aliquem nisi quem inhabitat Deus, sicut in templo suo: quia per Spiritum sanctum efficitur quis templum Dei, 1 Corinth. 6. Sed in nullo dicitur habitare Deus nisi per gratiam gratum facientem. Ergo secundum hoc donum tantum temporalis processio Spiritus sancti attenditur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur; ut patet ex verbis Augustini positis in 3 dist. (ex lib. de vera Relig., cap. 55, circ. fin.), ubi dicit: *Principium ad quod recurrimus*, scilicet Patrem, *et formam quam sequitur,* scilicet Filium, *et gratiam qua reconciliamur* (2). Et Hilarius dicit infra 31 dist. (ex 2 de Trin., in princ.) (3): *Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus.* Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut inquantum est ratio exeundi a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio (4 de div. Nom.) divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime conjungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus; et ideo concedimus, Spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium vel gratis datorum attendatur magna liberalitas, tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectioni conjungunt: et ista sunt quae immediate ordinant nos in finem; et ideo secundum ista dona praecipue Spiritus sancti processio attenditur.

Ad secundum dicendum, quod in processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum: sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod Spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae.

Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio virtutum non sit donum gratum faciens, tamen cum dono gratum faciente conferri potest. Et quia Apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt, ideo dicuntur temporaliter accepisse Spiritum sanctum in collatione hujus doni.

QUAESTIO III.

Utrum Spiritus sanctus detur a viris sanctis.

Deinde quaeritur a quo Spiritus sanctus procedit: et quaeritur hic, utrum Spiritus sanctus detur a sanctis viris; alia enim quae ad hanc inquisitionem pertinent, infra dicentur, dist. 16, quaest. unica, art. 2.

1. Videtur autem quod sancti viri Spiritum sanctum dare possunt. Remissio enim peccatorum non fit nisi per Spiritum sanctum. Sed sancti viri possunt remittere peccata, Joan. 20, 23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ergo videtur quod possunt dare Spiritum sanctum.

2. Praeterea, gratia Spiritus sancti est sicut lumen spirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali potest et aliud illuminare. Ergo

(1) In 12 cap. ad Romanos, nimirum super illud: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus*, ut refertur etiam 1 p., quaest. 43, art. 3 *(ex edit. P. Nicolai).*

(2) *Supple* scilicet Spiritum sanctum.

(3) Nec apud Hilarium lib. 2 de Trinit., qui ad marginem prius indicabatur, haec occurrunt, nec 31 dist. quidquam tale refertur, sed solummodo dist. 29, ex lib. 4 ejusdem Hilarii de Trin. *(ex edit. P. Nicolai).*

et unus existens in gratia potest alteri gratiam conferre.

3. Praeterea, qui dat occasionem damni, damnum dedisse videtur (Cato lib. de Moribus). Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia Spiritus sancti, videtur gratiam Spiritus sancti conferre. Sed ministri Ecclesiae sacramenta dispensant, in quibus gratia Spiritus sancti datur. Ergo videtur quod Spiritum sanctum dare possint.

Contra, dans nunquam est inferior eo quod datur. Sed quilibet minister Ecclesiae est inferior Spiritu sancto, et quasi instrumentum ipsius. Ergo nullus talis Spiritum sanctum dare potest.

Praeterea, Spiritus sanctus non datur nisi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre potest. Ergo nec Spiritum sanctum. Probatio mediae. Nullum infinitum potest esse a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, inquantum scilicet ipsi Deo qui est infinitus, conjungit. Ergo cum omnis potentia creaturae sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nulla creatura potest dare Spiritum sanctum, sed solus Deus. Cum enim in processione temporali, ut dictum est (in hac dist., qu. 1, art. 2), duo sint; scilicet respectus aeternus, quo Spiritus sanctus exit a Patre et Filio, et respectus temporalis qui consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo se habet ad ipsum: constat quod neutro modo potest ab aliqua creatura processio temporalis Spiritus sancti intelligi: quod enim a nulla creatura Spiritus sanctus procedat secundum relationem aeternam, nulli dubium est. Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola Spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, inquantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; non est perfectio educta de potentia materiae; et ideo a solo Deo confertur. Alia ratio potest esse, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo immediate conjungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producatur. Et quia per gratiam efficimur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura; ideo oportet quod gratia immediate a Deo in nos procedat. Tertia ratio potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit; et ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiae non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis; sed solus Deus, qui dicit Isa. 43, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Remittunt autem per modum ministerii: et ideo etiam possunt dici ministri collationis Spiritus sancti, sed non datores, quia hoc importat auctoritatem.

Ad secundum dicendum, quod lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale, et ex sua dignitate habet quod a nullo creato potest produci, sicut et anima rationalis, ut dictum est, in corp. hujus art.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occasionem damni, videtur damnum fecisse interpretative, sed non proprie; et tamen qui dat occasionem damni, facit aliquid proportionatum et sufficiens ad hoc quod damnum sequatur. Sed nulla operatio ministri in se considerata, prout exit a ministro, est proportionata et sufficiens ut sequatur Spiritus sancti donatio; sed solum hoc habet ex divina institutione et dignatione; et ideo tota causalitas in Deum refertur.

Expositio textus.

Non divisim a Patre in Filium, et a Filio in creaturam. Videtur sibi contradicere: quia supra dixit distin. 13, duas esse processiones. — Et dicendum, quod non sunt simpliciter duae, ut dictum est, art. antec., sed una alteram includit; et hoc in verbis istis datur intelligi, et etiam aliud, scilicet quod Pater immediate spirat Spiritum sanctum sicut Filius, non solum quantum ad virtutem, sed etiam quantum ad suppositum; sicut duo homines aliquid simul operantes.

Ut eum etiam de se procedere ostenderet. Videtur quod hoc non sit necessarium: quia Spiritus sanctus etiam a seipso temporaliter datur et procedit. Non tamen ex hoc ostenditur quod a seipso sit. — Dicendum, quod cum dicitur Spiritus sanctus a se dari, totum hoc refertur ad donum in quo Spiritus sanctus datur, et non ad ipsam personam procedentem, quia Spiritus sanctus non est a seipso sicut a principio originante. Sed cum per flatum corporalem Spiritus sanctus significaretur, ostendebatur quod etiam ipsa persona Spiritus sancti a Filio procedebat.

Et ipse est virtus quae de illo exibat. Videtur falsum dicere: quia virtus appropriatur Filio, ut habetur infra, dist. 31, qu. 2, art. 1, et 1 Corinth., 1, 24, *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* — Et dicendum, quod virtus potest et Patri et Filio et Spiritui sancto appropriari, secundum diversas rationes. Patri quidem, inquantum virtus ad perfectionem potestatis pertinet, quae Patri appropriatur; Filio vero, inquantum est media inter essentiam et operationem, ita quod res per suam virtutem operatur, sicut Pater per Filium. Inquantum autem facit opus bonum, et operantem, sic appropriatur Spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, vel quantum ad effectum virtutis, qui est aliquod beneficium praestitum ex liberalitate divina, cujus collationis (1) ratio est amor.

---

(1) *Al.* collectionis.

DISTINCTIO XV.

Utrum Spiritus sanctus detur a seipso.

Hic considerandum est, cum Spiritus sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrum etiam a seipso detur: si datur a se, et procedit vel mittitur a se. Ad quod dicimus, quia Spiritus sanctus et Deus est, et donum sive datum, et ideo dat et datur. Dat quidem inquantum Deus, et datur inquantum donum. Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum; datur itaque Spiritus sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 19) ait, quod seipsum dat: « Sicut, inquit, corpus » carnis nihil est aliud quam caro, sic donum Spiritus sancti » nihil est aliud quam Spiritus sanctus. Intantum ergo donum » Dei est, inquantum datur eis quibus datur. Apud se autem » Deus est, etsi nemini datur, quia Deus erat Patri et Filio coae» ternus antequam cuiquam daretur. Nec quia illi dant et ipse » datur, ideo minor est illis. Ita enim datur sicut Dei donum, » ut etiam seipsum det sicut Deus. Non enim dici potest non » esse suae potestatis, de quo dictum est Joan. 3, 8, Spiritus » ubi vult spirat. » Ecce aperte dicit, quod Spiritus sanctus seipsum dat. Si enim Spiritus sanctus seipsum dare non potest, et cum Pater dare potest et Filius; potest utique aliquid Pater et Filius, quod non potest Spiritus sanctus. Item si Pater et Filius dant Spiritum Sanctum, nec ipse dat; aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus. Dat ergo Spiritus sanctus seipsum. Si autem seipsum dat, tunc et a seipso procedit et mittitur: quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritus sancti vel missio, ipsius est donatio (1), et ipsa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter a se et mittitur a se, quia datur a se.

Non est mirum, si Spiritus sanctus dicatur mitti vel procedere a se, cum etiam Filius dicatur mitti a se.

Ne autem mireris quod Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Nam et de Filio Dei dicit Augustinus (in 2 lib. de Trinit., cap. 5), quod non tantum a Patre missus est, sed etiam a seipso et a Spiritu sancto: quaerens quomodo Filius vel Spiritus sanctus sit missus, cum uterque sit ubique tamquam Deus. Nam uterque (inquit Augustinus) legitur missus. De Spiritu sancto enim legitur (Joan. 14, 26): « Quem mittet » Pater in nomine meo. » Et iterum (ibid. 16, 7): « Si abiero, mit» tam eum ad vos. » Et Filius de se dicit (ibid. 28): « Exivi a » Patre, et veni in mundum. » Et Apostolus dicit (Galat. 4, 4): « Misit Deus Filium suum. » In Propheta autem dictum est ex persona Dei (Hierem. 23, 24): « Caelum, et terram ego impleo. » Itaque ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique est etiam Spiritus sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus sanctus ubi erant.

Quomodo intelligenda sit missio utriusque.

Quocirca quaerendum est, quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus sancti. « Pater enim solus (inquit Augustinus » in eodem) nusquam legitur missus, sed Filius et Spiritus » sanctus. Et de Filio primum videamus quomodo missum » eum Apostolus dicat (Galat. 4, 4): Misit Deus Filium suum » factum ex muliere; ubi satis ostendit eo ipso missum Fi» lium, quo factum ex muliere. Proinde mitti a Patre sine » Spiritu sancto non potuit: quia Pater intelligitur misisse » eum, cum fecit ex femina, quod utique non fecit sine » Spiritu sancto. » Ecce hic dicit Filium missum a Patre et Spiritu sancto.

Quod a Spiritu sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.

Et quod a Spiritu sancto Filius sit missus, ut ait Augustinus (in eodem lib., cap. 38), auctoritatibus confirmatur. Ipse Christus dicit per Isaiam (cap. 48, 16): « Nunc misit me » Dominus, et Spiritus ejus. » De hoc Ambrosius (in lib. 3 de Spiritu sancto cap. 1) ita ait: « Quis est qui dicit: Mi» sit me Dominus et Spiritus ejus, nisi qui venit a Patre, ut » salvos faceret peccatores, idest Christus (2)? Ergo et Pater » Filium misit et Spiritus. » Idem in eodem, cap. 2: « Datus » est a Patre, ut Isaias (cap. 9, 6) dicit: Puer natus est » nobis, et Filius datus est nobis. Datus est eundem docere et » a Spiritu; quia et a Spiritu missus est, dicit enim Filius » Dei (Luc. 4, 18): Spiritus Domini super me, propter quod unxit » me, evangelizare pauperibus misit me, praedicare captivis re» missionem et caecis visum. Quod cum de libro Isaiae legeret, ait » in Evangelio (ibid. 21): Hodie completa est haec scriptura in » auribus vestris; ut de se dictum significaret. Bene autem » dixit: super me, quia, quasi Filius hominis, et unctus est » et missus ad praedicandum. Nam secundum Divinitatem » non super Christum est Spiritus, sed in Christo. » Ecce ex his verbis ostendit Ambrosius, Filium esse missum et datum nobis, non tantum a Patre, sed etiam a Spiritu sancto.

Quod Filius sit datus etiam a seipso.

Deinde ostendit esse datum etiam a seipso, ita dicens (in eodem lib., cap. 20): « Cum enim non definitum fuerit per » Prophetam, a quo datus sit Filius, ostenditur datus gratia » Trinitatis, ut etiam Filius ipse se dederit. » Ecce hic dicit, quod Filius se dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius a se datus est, a se ergo missus est, et a se processit. Et hoc utique verum est, et concedi oportet, cum ejus missio sit divina operatio.

Quod Filius sit missus a se.

Quod autem a se mittatur, Augustinus astruit (in lib. 2 de Trinit., cap. 5 dicens: « Forte aliquis cogat ut dicamus » etiam a seipso missum esse Filium, quia Mariae conceptus » et partus, operatio Trinitatis est. Sed inquit aliquis: Quo» modo Pater eum misit, si ipse se misit? Cui respondeo, » quaerens ut dicat: Quomodo eum Pater sanctificavit si ipse se » sanctificavit? Utrumque enim Dominus ait Joan. 10, 36: Quem » Pater, inquit, sanctificavit et misit in hunc mundum. Et alibi » (Joan. 17, 19): Ego pro eis sanctifico meipsum. Item quae» ro: Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrum» que enim legitur. Credo, quod respondebit si probe sapit: » Quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis ope» ratio. Sic ergo intelligat illam incarnationem, et ex Virgi» ne nativitatem, in qua Filius intelligitur missus una eadem» que operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam » non inde separato Spiritu sancto. Ergo a Patre et Filio » missus est idem Filius, quia a Patre et a Verbo ejus fa» ctum est ut mitteretur; idest, incarnatus, hominibus appa» reret. Non enim missus est mutando locum, quia in mun» do erat. Quapropter Pater invisibilis, una cum Filio secum » invisibili, eundem Filium visibilem faciendo, misisse eum » dictus est. Qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisi» bilis esse desisteret; idest, si substantia invisibilis Verbi » in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita » missus a Patre intelligeretur Filius, ut tantum missus, non » etiam cum Patre mittens inveniretur. Cum vero sic acce» pta est forma servi ut maneret incommutabilis forma Dei, » manifestum est quod a Patre et Filio non a parentibus » factum sit quod apparet in Filio; idest, ab invisibili Pa» tre cum invisibili Filio, idem ipse Filius visibilis mitte» retur. »

Summatim colligit quae ex praedictis assumuntur.

Ex supradictis aperte monstratur, quod Filius missus est a Patre et a Spiritu sancto et a seipso; et quae sit ipsa missio, scilicet incarnatio, idest quod factus est homo, per quod visibilis apparuit: quod est opus commune Patris et Filii et Spiritus sancti.

Quaestio, cur dicat: A meipso non veni.

Sed adhuc opponitur: si Filius a seipso missus est, cur ergo ait (Joan. 8, 42): « A meipso non veni? » Ad hoc Augustinus respondet (in 2 lib. de Trinit., cap. 5), dicens hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur, idest non est operatus incarnationem, sed secundum formam Dei.

Utrum semel tantum missus sit Filius, an saepe.

Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit Filius, an

(1) *Al. additur* Dei.
(2) *Al.* Jesus Christus.

saepe mittatur. Si enim missio Filii, ipsius tantum incarnatio est, cum semel tantum incarnatus sit, et semel tantum videtur missus; at si saepe mittitur, est et alia ejus missio quam incarnatio. Sed quae est illa? Numquid aeterna genitura missio ejus dicenda est, an etiam alia missio quaerenda est?

Quod duobus modis dicitur Filius mitti.

Ad quod dicimus, quod duobus modis dicitur Filius mitti praeter illam aeternam genituram quae ineffabilis est, secundum quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam; sed melius et verius secundum eam dicitur genitus. Praeter eam ergo duobus modis dicitur mitti: scilicet vel cum visibiliter mundo apparuit carne indutus; vel cum se in animas pias sic transfert ut ab eis percipiatur ac cognoscatur. Hos duos missionis modos Augustinus aperte distinguit (in 4 lib. de Trinit., cap 20): « Non eo ipso quod de Patre natus » est, missus dicitur Filius; sed vel eo quod apparuit huic » mundo, Verbum caro factum: unde dicit (Joan. 16, 28): » A Patre exivi et veni in mundum, vel eo quod ex tem» pore cujusquam mente percipitur, sicut dictum est de sa» pientia (Sap. 9, 10): Emitte illam de caelis sanctis tuis, » et a sede magnitudinis tuae ut mecum sit, et mecum » laboret; idest, doceat me laborare. Et tunc unicuique » mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur quan» tum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis » in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. »

Quod secundum alterum semel, et secundum alterum, sit saepe missus; et secundum alterum, ut sit homo; et secundum alterum, ut sit cum homine.

Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii: et secundum alterum semel tantum missus est Dei Filius; secundum alterum saepe missus est, et mittitur quotidie. Nam secundum alterum missus est ut sit homo, quod semel tantum factum est; secundum alterum vero mittitur ut sit cum homine quo modo quotidie mittitur ad sanctos, et missus est etiam ante incarnationem ad omnes sanctos qui ante fuerunt, et etiam ad Angelos. Unde Augustinus de Filio, idest de Sapientia Patris loquens (in 4 lib. de Trinit., cap. 20), ait: «Aliter mittitur Sapien» tia, ut sit cum homine; aliter missa est, ut sit homo. In animas » enim sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas consti» tuit, sicut etiam implet sanctos Angelos. Sed cum venit pleni» tudo temporis, missa est non ut impleret Angelos, nec ut es» set Angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus tan» tum, ut antea in patribus erat et in Prophetis; sed ut ipsum » Verbum fieret caro, idest homo. »

Quod secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.

Praeterea notandum est, quod cum his duobus modis mittatur Filius, secundum alterum dicitur missus in mundum, secundum alterum vero non. Eo enim modo missus in mundum dicitur quo visibilis mundo apparuit. Unde Augustinus (in eodem lib., cap. 20) ait: « Cum ex tempore cujusquam » mente percipitur, mitti quidem dicitur, sed non in hunc » mundum. Non enim sensibiliter apparet, idest corporeis sen» sibus praesto est. Nam et nos, secundum quod mente ali» quid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium » justorum spiritus, etiam in carne viventium, inquantum » divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. » Ex praedictis liquet quod praeter ineffabilem genituram duobus modis mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit vel invisibiliter percipitur mente.

Cur Pater non dicitur missus, cum ab aliquo cognoscitur sicut Filius.

Hic quaeritur, cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur sicut Filius. Ad quod dicimus: quia in eo est principii auctoritas, quae non habet de quo sit, a quo Filius est et Spiritus sanctus: « Pater enim » est (ut ait Augustinus in eodem lib., cap. 11) principium » Divinitatis totius, vel, si melius dicitur, deitatis: quia » principium est Filii et Spiritus sancti. Nam (ut ait Au» gustinus in eodem): Si voluisset etiam Deus Pater, per » subjectam creaturam visibiliter appareret, absurdissime ta» men aut a Filio, quem genuit, aut a Spiritu sancto, qui de » illo procedit, missus diceretur. Congruenter autem ille » dicitur missus qui in carne apparuit; misisse autem ille qui » in ea non apparuit. »

Putaverunt quidam Filium et Spiritum sanctum minorem Patre, quia missi dicuntur.

Ideoque putaverunt quidam haeretici, cum Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus sanctus, Patrem esse majorem, ac Filium minorem esse et Spiritum sanctum; atque Patrem quasi majorem misisse utrumque quasi minorem. Quod Augustinus improbat (in 4 lib. de Trinit., cap. 21) illis contradicens: « Non » ideo (inquit) arbitrandum est, minorem esse Filium, quod mis» sus est a Patre; nec ideo minorem Spiritum sanctum, quia et » Pater eum misit et Filius. Sive enim pro ter visibilem creatu» ram, sive propter principii commendationem, non propter » inaequalitatem vel imparilitatem vel dissimilitudinem substan» tiae, in Scripturis haec posita intelliguntur. Non ergo ideo » Pater dicitur misisse Filium vel Spiritum sanctum, quod » ille esset major et illi minores: sed maxime propter aucto» ritatem principii commendandam, et quia in visibili crea» tura non sicut ille apparuit. » Ecce ostensum est quae sit missio Filii; et quibus modis mittatur.

Divisio primae partis textus.

Ostenso quia Spiritus sanctus procedit temporaliter et datur a Patre et Filio, hic inquirit, utrum etiam a seipso detur vel mittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod Spiritus sanctus datur et mittitur a seipso; in secunda inducit similitudinem de missione Filii, ibi: *Ne autem mireris quod Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se.* Ostendit autem in prima partes duas. Primo quod Spiritus sanctus a se detur, scilicet per Augustini auctoritatem et per duas rationes: quarum una talis est. Quidquid potest Pater et Filius, potest et Spiritus sanctus. Sed Pater et Filius possunt dare Spiritum sanctum. Ergo etc. Alia est: quidquid operatur Pater et Filius, operatur Spiritus sanctus, et sic ut prius. Et rationes istae habent efficaciam propter effectum connotatum in missione et datione Spiritus sancti ex parte creaturae. Operatio enim et potentia respectu creaturae, est communis omnibus tribus personis.

Ne autem mireris quod Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Hic inducit missionem Filii ad notificandum missionem Spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat de Filii missione in communi; in secunda quantum ad speciales modos, ibi: *Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit Filius, an saepe mittatur.* Prima in duas: in prima movet quaestionem de missione Filii duplicem, qualiter scilicet intelligatur et a quo mittatur; in secunda solvit, ibi: *Quo circa quaerendum est, quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus sancti.* Et haec dividitur in duas: in prima solvit quantum ad missionis modum; in secunda quantum ad missionis principium, ibi: *Et quod a Spiritu sancto Filius sit missus .... auctoritatibus confirmatur.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod non solum Filius missus est a Patre, sed etiam a Spiritu sancto; in secunda ostendit quod etiam a seipso, ibi: *Deinde ostendit esse datum etiam a seipso.* Et haec in duas: in prima ostendit Filium esse datum a seipso; in secunda ostendit Filium esse missum a seipso, ibi: *Quod autem a seipso mittatur, Augustinus astruit.* Et circa hoc tria facit: in prima ostendit veritatem; in secunda concludit intentionem suam, ibi: *Ex supradictis aperte monstratur quod Filius missus est a Patre et Spiritu sancto, et a sei-*

pso; in tertia excludit objectionem, ibi: *Sed ad hoc opponitur. Si Filius a seipso missus est, cur ergo ait: A meipso non veni?*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis de tribus quaeritur: Primo de missione secundum se. Secundo de ipsa ex parte missi. Tertio de eadem ex parte mittentis.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum missio aut datio conveniat divinis personis; 2.° quid significet, utrum essentiam, vel notionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum missio conveniat divinis personis.
(1 p., quaest. 43, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod missio non conveniat divinis personis. Missio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, secundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum. Sed divinis personis, quae ubique sunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec missio.

2. Praeterea, super illud Ezech. 16, 53: *Convertens restituam eos conversione Sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae et filiarum ejus*; dicit Hieronymus: *Quod conjunctum est et in uno corpore copulatum, mitti non potest.* Sed una persona conjuncta est alii majori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una persona non potest mitti ab alia.

3. Item, nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de una persona respectu alterius, cum non sint gradus in Trinitate; unde dicit Damascenus (lib. 3 Fid. ortod., cap. 14), quod Christus non est obediens Patri nisi secundum quod homo. Missio autem et datio videntur importare quamdam inferioritatem in misso et dato. Ergo neutrum convenit divinae personae.

4. Item, constat quod divina persona est in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli superiores qui sunt assistentes, secundum Dionysium (13 cael. Hierar.) non mittuntur ad nos propter suam dignitatem. Ergo multo minus divinae personae mittuntur.

In contrarium autem sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, ut in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur. Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, inquantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur Spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus; aeternus prout a Patre et Filio procedit; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus, qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat, loci mutatione circa ipsum intellecta; tamen potest esse aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo esse dicitur; et in hoc salvatur ratio missionis.

Ad secundum dicendum, quod Glossa Hieronymi (ubi supra) intelligitur de missione creaturae quae fit per loci mutationem, quae non potest esse nisi ejus quod localiter separatur. Ad divinam autem missionem sufficit distinctio personarum in essentiae unitate.

Ad tertium dicendum, quod obedientia est proprie respectu praecepti, quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non potest dici de persona Filii vel Spiritus sancti secundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno, respectu alterius qui ab illo exit: et iste ordo est in divinis personis.

Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem missio dicitur de Angelo et de divina persona. Angelus enim missus localiter movetur, cum sit ubi prius non fuerat: quia cum sunt in caelo, non sunt in terra. Unde missio talis aliquam indignitatem vel inferioritatem gradus ponit circa missum. Non autem missio divinae personae a qua omnino loci mutatio excluditur. Et praeterea effectus ille ad quem est missio personae divinae etiam immediate est ab ipsa persona, scilicet gratia gratum faciens, ut dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 2. Effectus autem superiorum Angelorum efficitur in nos mediantibus inferioribus Angelis, secundum Dionysium (de caelest. Hierar., cap. 13), et ideo non dicuntur ipsi superiores Angeli ad nos mitti, sed inferiores, qui circa nos immediate operantur; sicut etiam nec missio divinae personae est secundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.

ARTICULUS II.

Utrum missio significet notionem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio significet notionem. Dicit enim Beda in quadam homil. (prim. dominicae post Ascens., in princ.), quod missio Spiritus sancti est ejus processio. Sed processio est notionale. Ergo et missio.

2. Praeterea, quidquid importat originem in divinis, est notionale: quia essentia divina non originatur, nec aliquam personam originat. Missio autem, ut dictum est, in art. antec., importat exitum originis ab alio sicut a principio. Ergo est notionale.

3. Contra, secundum Dionysium (de divin. Nom., cap. 2), omne nomen connotans effectum

aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum est. Ergo significat essentiam.

4. Praeterea, nulla notio communis est Filio et Spiritui sancto. Sed missio communis est utrique: uterque enim legitur missus, ut in littera dicitur. Ergo missio non dicit aliquam notionem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut *Pater* et *Filius*; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen *essentia*; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentiale et notionale, secundum aliud et aliud. Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essentiale.

Sed circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum. Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentiale. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processionis, qui est temporalis, ut dictum est, art. antec. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. Dico autem, quod hic accedit plus ad essentiam quam missio, ut patet ex dictis (ibid.).

Et per hoc patet solutio ad tria prima argumenta.

Ad quartum dicendum, quod notio potest significari in divinis dupliciter: aut proprie, sicut paternitas vel innascibilitas; aut communiter, sicut esse ab alio vel a quo est alius; et hoc modo significatur notio in missione; et ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.

QUAESTIO II.

Utrum missio conveniat omnibus personis.
(De Pot., qu. 2, art. 5.)

1. Deinde quaeritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti Trinitati. Sicut enim dicit Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 2), in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed missio nullum horum est. Ergo videtur quod toti Trinitati convenit.

2. Praeterea, missio divinae personae intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur. Unde dicit Augustinus (4 de Trinit., cap. 20), quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed effectus in creatura qui fit per missionem, manifestat totam Trinitatem sicut causatum suam causam. Ergo videtur quod tota Trinitas mittatur.

3. Praeterea, sicut dona appropriata Filio et Spiritui sancto sunt communicabilia creaturae, scilicet sapientia et bonitas, ita et dona appropriata Patri, scilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur Spiritus sanctus et Filius mitti. Ergo eadem ratione et Pater.

4. Item, ubicumque est Filius vel Spiritus sanctus, est et Pater. Sed Spiritus sanctus vel Filius dicuntur mitti, quia novo modo existunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod simul cum eis Pater mittatur, et ita toti Trinitati convenit mitti.

5. Sed contra, videtur quod solus Filius mittatur. Sicut enim dicit Augustinus (4 de Trinit., cap. 20), mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed cognitio appropriatur Filio, qui est verbum et sapientia Patris. Ergo solus Filius videtur mitti.

6. Item, videtur quod solus Spiritus sanctus. Omnia enim dona spiritualia pertinent ad manifestationem Spiritus, ut habetur 1 Corinth. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.* Sed per missionem manifestatur persona divina. Ergo videtur quod solus Spiritus mittatur in omnibus donis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, in omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personae divinae convenit mitti nisi ei quae est ab alio, respectu cujus potest in alio designari auctoritas; et ideo Spiritus sanctus et Filius dicuntur mitti, et non Pater vel Trinitas ipsa.

Ad primum ergo dicendum, quod in missione includitur intellectus processionis et generationis implicite quantum ad id quod commune est eis, scilicet esse ab alio: quamvis non quantum ad propriam rationem generationis vel processionis.

Ad secundum dicendum, quod in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, in corp. art., ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi. Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum (ubi supra). Et quia hoc non convenit toti Trinitati nec ipsi Patri, ideo non potest dici Pater vel Trinitas mitti. Et praeterea effectus ille magis appropriatur uni personae quam alii, secundum quem una persona dicitur mitti et non alia.

Ad tertium dicendum, quod potentia, quae appropriatur Patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem; sed magis pertinet ad exitum a principio, dicit enim potentia rationem principii: et ideo non pertinet ad missionem, quae fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum.

Et praeterea Pater, in quo est prima auctoritas, non potest designari mitti, quia respectu ejus nulla habetur auctoritas.

Ad quartum dicendum, quod cum Pater sit in Filio, et Filius in Patre, et uterque in Spiritu sancto, quando Filius mittitur, simul et venit Pa-

ter et Spiritus sanctus; sive intelligatur de adventu Filii in carnem, cum ipse dicat, Joan. 8, 16: *Et non sum solus, sed ego, et qui misit me Pater*; sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui sancto, sicut amor.

Ad sextum dicendum, quod in dono duo est considerare: scilicet rationem doni, et sic manifestat omne donum Spiritum sanctum, inquantum habet rationem primi doni, secundum quod est amor: aut secundum speciem doni, et sic aliquod donum manifestat ipsum Filium, sicut sapientia vel scientia.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de missione per comparationem ad mittentem, et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum alicui personae conveniat quod mittat se, vel procedat a se, vel det; 2.° utrum Filius mittatur a Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua persona mittat se vel det.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona det se, vel mittat se. Dans enim semper videtur habere auctoritatem respectu dati. Sed nulla persona habet auctoritatem respectu sui ipsius. Ergo videtur quod nulla persona det se.

2. Item supra, dist. 14, dixit Magister, quod homines non possunt dare Spiritum sanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla persona procedit a seipsa; alias esset principium sui ipsius. Ergo nulla persona seipsam dare potest.

3. Item, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 2, missio ponit exitum ipsius missi a mittente. Sed nulli personae convenit mittere se.

4. Item, sicut dictum est (ubi sup.), processio principaliter importat respectum personae ad principium a quo distinguitur. Sed nulla persona divina distinguitur a seipsa. Ergo nec a se procedit.

5. Praeterea, haec praepositio *a* importat habitudinem principii. Sed nulla res est principium sui ipsius. Ergo etsi conceditur quod aliqua persona mittit se, non debet concedi quod mittatur a se.

Contra, Augustinus (4 de Trinit., cap. 20): *Sicut generari est Filium esse a Patre, ita Filium cognosci esse a Patre, est Filium mitti*. Sed ista cognitio potest causari a Filio. Ergo et missio Filii potest esse a Filio.

Item, hoc videtur ex his quae in littera dicuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum differentiam donationis, missionis et processionis superius assignatam in hac dist., quaest. 1, art. 1, diversimode oportet in hac quaestione loqui. Si enim accipiamus donationem sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem potest esse dupliciter: aut sicut aliquis libere seipsum habet, vel aliquid quod in ipso est; aut sicut libere aliquis habet suam possessionem, vel id respectu cujus dominium habet, secundum quod habere multis modis dicitur. Unde de ratione donationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati (potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, qui est secundum dominium. Talis autem donatio nulla est respectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati. Unde dari, potest convenire et essentiae divinae, prout dicimus quod Pater dat essentiam suam Filio; et potest convenire Patri, ut dicatur Pater seipsum dare; et similiter Filio, et Spiritui sancto. Nec notabitur aliqua distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Et sic concedimus simpliciter quod persona dat se, et datur a se.

Sed circa missionem est major difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: *Spiritus sanctus mittit se* vel *Filius mittit se*. Et dicunt, rationes Magistri non valere; quia cum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia vel operatione missionis tres personae conveniant, sicut nec in generatione vel potentia generandi. Et dicunt etiam non esse simile de missione in carnem, secundum quam Filius seipsum mittere dicitur; quia in illa missione natura creata assumitur in unitatem divinae personae; quod non contingit in aliis missionibus. Et si in auctoritate aliqua invenitur quod Spiritus sanctus mittat se, glossandum est: Idest, a Spiritu sancto est effectus, in quo ab alio cognoscitur esse. Sed quia sancti communiter talibus locutionibus utuntur et praecipue Augustinus et Magister hoc concedunt; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio; et ideo hoc modo non potest dici quod Spiritus sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influentia vel datione; et sic dicunt Spiritum sanctum mittere se quia dat se vel quia inspirat se. Et haec opinio est Praepositivi et Altisiodorensis (1) (lib. 1 summae, cap. 7). Et quia haec opinio parum videtur recedere a prima; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur Spiritus sanctus mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, importat duo; scilicet missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura Spiritus sanctus dicitur. Unde sensus est: *Spiritus sanctus mittitur*; idest, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, ut prius dictum est (loc. cit.).

---

(1) *Nicolai per Altisiodorensem Guillelmum Altisiodorensem Episcopum intelligit, qui, teste Bellarmino, floruit an.* 1240. *De Praepositivo autem nihil certi habet.*

Notandum est autem, quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum praedicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim praedicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum esse dicatur; ut si dicam, Socrates est homo albus, oportet eum esse hominem, et album esse; nisi alterum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur, homo mortuus. Sed quando praedicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri praedicetur; ut si dicam, Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo.

Item notandum est, quod quando aliquod compositum praedicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque praedicetur secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri, ut si dicam, iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, sed sufficit quod fiat album. Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, nisi secundum id quod fit in ipso) sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam, pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum esse parietem et esse album; sed sufficit si facit esse eum album tantum.

Dico igitur, quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem; non dico realem factionem, sed rationis tantum, quae terminatur ad relationem rationis, et non rei, sicut dicitur Deus factus refugium. Sensus ergo est: *Spiritus sanctus est missus;* idest, factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod Pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum sanctum nihil aliud est quam facere Spiritum sanctum existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicetur mittere Spiritum sanctum, quamvis non sit principium Spiritus sancti, secundum quod est ab aliquo. Et quia tota Trinitas facit Spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu.

Ulterius, si loquamur de processione, habebit minus de proprietate, et minus proprie dicetur, Spiritum sanctum procedere a se, quam mitti a se. Sed tamen, quia processio temporalis, ut dictum est, loc. cit., ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, et omnis novitas pertinet ad aliquam factionem; ideo etiam secundum processionem temporalem Spiritus sanctus ens ab alio est et existens novo modo in aliquo. Et sic sub eodem sensu conceditur quod Spiritus sanctus procedat a se temporaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod non est de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas respectu dati, nisi quando datur aliquid quod habetur per modum dominii; et talis datio non est in divinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quae in missione importantur; quia nec gratiam conferunt, nec ab eis Spiritus sanctus procedit; et ideo nullo modo potest homo mittere Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod missio non ponit tantum exitum; sed cum hoc aliquid aliud, scilicet esse in creatura secundum novam habitudinem. Et quamvis secundum alterum, scilicet exitum, non referatur ad se sicut ad principium; tamen secundum utrumque conjunctum refertur ad se sicut ad principium; ipse enim facit, se existentem ab alio, secundum novam habitudinem esse in aliquo ratione perfectionis quam illi confert.

Ad quartum dicendum, quod quamvis processio importet tantum respectum ad personam a qua habet esse, tamen processio temporalis, ut dictum est (loc. cit.), importat respectum ad creaturam in quam procedit; et hujus ratione temporaliter dicitur procedere a se, sicut et mitti a se.

Ad quintum dicendum, quod ipse Spiritus sanctus quamvis non sit principium sui ipsius simpliciter, tamen ipse facit, se existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et secundum hoc, totum conjunctum refertur in se sicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex praedictis in hoc art.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus mittat vel det Filium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non det vel mittat Filium. Augustinus enim dicit (1 de Trinit., cap. 5), quod exire Filium a Patre et venire in mundum hoc est Filium mitti a Patre. Sed Filius non exit a Spiritu sancto. Ergo non mittitur ab ipso.

2. Item, sicut Filius se habet ad Patrem, ita Spiritus sanctus ad Filium. Sed Filius nullo modo mittit Patrem. Ergo nec Spiritus sanctus Filium.

Contra, Isa. 48, 16: *Et tunc misit me Dominus, et Spiritus ejus*; et exponit Glossa de Filio. Ergo mittitur a Patre et Spiritu sancto.

Item, Ambrosius (lib. 3, cap. 11) de Spiritu sancto: *Datus Filius est a Patre, ut Isaias dicit,* 9, 6, *Filius datus est nobis. Datus est (audeo dicere) et a Spiritu sancto, quia a Spiritu sancto missus est.* Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt triplicem missionem Filii: unam qua missus est in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad praedicandum; et secundum hanc ultimam missionem dicunt Filium missum a Spiritu sancto, non autem secundum duas primas, sed solum a Patre. Cujus ratio est, secundum eos, quia missio ad praedicandum potest convenire Christo ratione humanae naturae, cujus assumptio praesupponitur; sed duae primae missiones referuntur ad ipsam personam Filii, quia missio in carnem convenit ipsi personae secundum se, et non ratione humanae naturae, cujus assumptio consequitur missionem secundum intellectum, sicut effectus causam, et sicut terminus motum. Et similiter in mentem non mittitur ratione humanae naturae. Et quia Spiritus sanctus non habet aucto-

ritatem respectu personae Filii sed tantum respectu naturae assumptae, ideo concedunt tertiam missionem Filii esse a Spiritu sancto et non duas primas.

Sed quia, ut dictum est, in hac distin., quaest. 1, art. 2, non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi, sed tantum efficientia respectu ejus secundum quod missus dicitur mitti; ideo concedimus quod Spiritus sanctus et tota Trinitas misit Filium, secundum quamlibet missionem; et praecipue cum Augustinus expresse dicat eum missum a Spiritu sancto loquens de missione in carne (in 2 de Trin., cap. 5): *Mitti*, inquiens, *a Patre sine Spiritu sancto non potuit: quia Pater intelligitur eum misisse, cum fecit eum ex femina; quod utique non fecit sine Spiritu sancto.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando Pater dicitur mittere Filium, in mittente intelligitur auctoritas respectu missi, non inquantum est mittens, sed inquantum est Pater; et ideo Filium mitti a Patre est ipsum exire a Patre. Non autem ostenditur auctoritas in mittente cum seipsum Filius mittere dicitur, vel cum Spiritus sanctus eum mittit; et ideo Filium mitti a se vel a Spiritu sancto, non est ipsum exire a se vel a Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod Filius non potest mittere Patrem; quia Pater non potest mitti, cum non sit ab alio. Si ab alio esset, et mitti posset et filius eum mitteret.

Expositio primae partis textus.

Si enim Spiritus Sanctus seipsum dare non potest, et eum Pater dare potest et Filius; potest utique Pater dare aliquid et Filius quod non potest Spiritus sanctus. Hic ponit Magister duas rationes ad ostendendum quod Spiritus sanctus dat se: quarum prima sumitur ex parte potentiae; secunda ex parte operationis, quorum utrumque commune est tribus personis. Sed videtur quod non valeant; quia nos dicimus, quod Pater potest generare Filium et generat. Filius autem non potest, nec generat; nec tamen aliqua divisio potestatis aut operationis sequitur; et similiter videtur in proposito.

Sed dicendum, quod si dare et procedere temporaliter esset tantum secundum relationem aeternae originis, rationes non valerent, sicut nec de generatione. Sed quia hoc includit etiam efficientiam respectu quorumdam effectuum in creatura, qui communiter sunt a tota Trinitate; ideo rationes necessario concludunt.

Divisio secundae partis textus.

Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit Filius, an saepe mittatur. Hic determinat de missione Filii secundum speciales modos ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda removet objectionem, ibi: *Hic quaeritur, cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut Filius.* Prima in duas: in prima distinguit duos modos missionis Filii; in secunda assignat ipsorum differentiam, ibi: *Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii.* Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit solutionem, ibi: *Ad quod dicimus quod duobus modis dicitur Filius mitti.*

Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii. Hic assignat differentiam inter duos modos assignatos; et dividitur in duas, secundum duas differentias quas assignat. Secunda, ibi: *Praeterea notandum est.*

Hic quaeritur, cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut Filius. Hic excludit objectionem, et circa hoc tria facit: primo movet objectionem, secundo ponit solutionem, ibi: *Ad quod dicimus. Quia in eo est principii auctoritas*; tertio ex solutione improbat quorumdam errorem, quem primo ponit ibi: *Ideoque putaverunt quidam haeretici . . . Patrem esse majorem et Filium minorem;* secundo improbat, ibi: *Quod Augustinus improbat.*

QUAESTIO IV.

Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur. Primo de missione Filii invisibili, secundum se; quia de visibili dicetur in 3. Secundo de missione per comparationem ad eos ad quos sit missio.

Circa primum tria quaeruntur: 1.º utrum missio invisibilis conveniat Filio; 2.º utrum fit distincta a missione Spiritus sancti invisibili; 3.º utrum aliqua missio sit aeterna, sicut processio est aeterna et temporalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius invisibiliter mittatur in mentem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius invisibiliter in mentem non mittatur. Ad missionem enim divinae personae requiritur quod cognoscatur ipsa persona adveniens; et praecipue in missione sapientiae, quam nullus habens ignorat. Sed adveniente Filio, non cognoscitur ejus adventus. Job 9, 11: *Si venerit ad me, non intelligam.* Ergo videtur quod Filius non mittatur in mentem.

2. Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra (ibidem) diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est; quem respectum habet processio Spiritus sancti ex ipso modo processionis, inquantum procedit ut amor. Cum igitur processio Filii ex suo modo non habeat respectum ut in quem, sed solum ut a quo, videtur quod processio temporalis Filio non conveniat, et ita nec missio.

3. Praeterea, persona divina non mittitur nisi in donis gratiae gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quae appropriantur Filio, non sunt gratum facientia, cum sint communia bonis et malis, ut dicitur 1 Corinth. 13: *Si habuero omnem scientiam . . . . caritatem autem non habuero, nihil sum.* Ergo Filius non dicitur mitti invisibiliter in donis sibi appropriatis; et ita nullo modo.

In contrarium est quod habetur Sap. 9, 10*: Mitte illam,* sapientiam, *de caelis,* scilicet tuis, *a sede magnitudinis tuae.* Non autem loquitur de sapientia essentialiter dicta; quia illa non mittitur, cum non sit ab alio. Ergo loquitur de sapientia genita, quae est Filius.

Item, Augustinus (libro 4 de Trinit., cap. 20)*: Sicut Filium generari, est ipsum esse a Patre; ita Filium mitti est cognosci quod sit a Patre.* Hoc autem contingit. Ergo et Filium mitti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitas divina in ipsa recepta; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio.

Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, inquantum est ibi novus modus habendi.

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, inquantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis. Sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, inquantum se repraesentat in sui similitudine. Sed tamen me habere actuale donum, in quo persona divina detur, non possum scire certitudinaliter in actu, propter similitudinem actuum moralium (1) ad actus meritorios (etsi possim ex aliquibus signis conjicere) nisi per revelationem fiat certitudo; et ideo dicit Job: *Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam*; quia certitudinaliter gratia gratum faciens in qua est adventus divinae personae, cognosci non potest; quamvis ipsum donum perceptum sit in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.

Ad secundum dicendum, quod proprium Spiritus sancti, quod est amor, potest dupliciter habere respectum ad creaturam, vel ut objectum, vel secundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium Filii unam tantum habere potest relationum dictarum, scilicet illam quae est secundum rationem principii; et hoc sufficit ad processionem temporalem Filii, quamvis secundum plura possit attendi respectus temporalis in processione Spiritus sancti: et ita etiam missio utrique convenire potest.

(1) *Al.* naturalium.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio; unde magis habent aliquid simile prudentiae quam prudentiam. Videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio; quia, secundum Philosophum (7 Ethic., cap. 13 et 14), delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam. Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione Verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor. Unde dicit Augustinus (3 de Trin., cap. 10): *Verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est.* Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo Verbi, sed aliquid illius. Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis. Et ideo non habet Filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente. Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, Filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine Verbi.

ARTICULUS II.

Utrum missio Filii distinguatur a missione Spiritus sancti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio Filii distinguatur a missione Spiritus sancti. Missio enim est temporalis processio, ut supra dixit Magister, dist. 14. Sed alia est ratio processionis Filii, alia ratio processionis Spiritus sancti: quia Spiritus sanctus procedit ut amor, Filius ut verbum. Ergo et alia ratio missionis.

2. Item, omne quod convenit aliquibus secundum prius et posterius non convenit eis secundum eadem rationem. Sed Spiritui sancto convenit datio per prius quam Filio, quia habet rationem primi doni: ergo alia est ratio dationis in utroque. Ergo et missionis, cum missio sit ipsa datio.

3. Praeterea, dona in quibus datur Filius et Spiritus sanctus sunt diversa et non dependentia ad invicem. Sed eorum quae non dependent ad invicem, unum potest esse sine alio. Ergo missio Filii potest esse sine missione Spiritus sancti et e converso, et ita sunt distinctae etiam secundum tempus missionis.

4. Praeterea, videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinae sapientiae et e converso. Cum igitur missio Filii sit secundum donum sapientiae et missio Spiritus sancti

sit secundum amoris donum, videtur quod una missio sine alia possit esse.

Contra, missio Spiritus sancti est ad sanctificandum creaturam, ut supra dixit Magister, dist. 14. Si igitur missio Filii quae est etiam in gratia gratum faciente, cujus est sanctificare, esset alia a missione Spiritus sancti, essent duae missiones ad sanctificandum creaturam rationalem; et ita altera superflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una missio non distinguitur ab alia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de distinctione missionum Filii et Spiritus sancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, aut quantum ad earum separationem. Si primo modo, cum in missione duo considerentur: scilicet exitus personae missae ab alia, et effectus secundum quem novo modo in creatura persona divina esse dicitur; utroque (1) modo missio Filii est alia a missione Spiritus sancti secundum rem: quia et generatio qua Filius exit a Patre, est alia a processione Spiritus sancti qua exit ab utroque. Similiter donum quod (2) perficit intellectum, scilicet sapientia, secundum quod attenditur missio Filii, est aliud a dono quod perficit affectum vel voluntatem, secundum quod attenditur missio Spiritus sancti. — Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter; aut secundum rationem propriam utriusque, aut secundum communem. Si secundum communem, tunc eadem ratio est missionis Filii et Spiritus sancti quantum ad utrumque; quia et esse ab alio commune est utrique, et similiter esse novo modo in creatura. Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis Filii non est propria ratio processionis Spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut Filius vel Verbum; et similiter proprius modus quo Filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo Spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. — Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit alia processio secundum rem, conveniunt tamen in quodam communi secundum rationem, quod est esse ab alio.

Ad secundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non est prius et posterius; tamen exitus Spiritus sancti praesupponit exitum Filii, secundum ordinem naturae; et ex parte ista, si liceret ita loqui, possemus dicere, quod missio Filii ex parte exitus importati, est prior missione Spiritus sancti. Sed hoc esset secundum rationem propriam utriusque, et non secundum rationem communem. Si autem considerentur istae missiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipsius dantis vel mittentis; vel ex parte ipsorum donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, tunc simpliciter naturaliter notitia praecedit amorem, et ex parte illa missio Filii missionem Spiritus sancti. Sed hoc erit secundum rationis propriae considerationem, et non communis; sicut omnes species motus aequaliter conveniunt in ratione communi motus; tamen secundum esse suum proprium, motus localis est prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio Spiritus sancti est prior datione Filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione missionis.

Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur Filius et Spiritus sanctus, consequuntur se invicem necessario, ut supra ostensum est, in corp. art., et ideo ratio procedit ex falsis.

Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem inquantum est finis, et inquantum est largissime in eos profluens sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.

Ad quintum dicendum, quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit.

ARTICULUS III.

Utrum missio possit esse aeterna.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio possit esse aeterna. Sicut enim dicit Gregorius (homil. 26, in nocte Paschae (1)), eo mittitur Filius quo generatur. Sed generatio ejus est aeterna. Ergo et missio.

2. Item, sicut missio dicit respectum a quo est, et in quem; ita et processio amoris, ut supra dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2. Sed processio amoris est aeterna a Patre in Filium. Ergo et missio potest esse aeterna.

3. Praeterea, sicut missio dicitur per respectum ad creaturam, ita et donum. Sed donum Spiritus sancti dicitur ab aeterno. Ergo et missio potest dici aeterna.

Contra est illud quod Augustinus in littera dicit: *Non eo quod de Patre natus est, dicitur Filius missus.*

Praeterea, missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna, sed tantum temporalis: et hoc simpliciter concedendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipsius Filii, secundum quam dicitur missus in carne. Secundo modo ut ly *eo* non sit adverbium, sed ablativi casus; ut sit sensus: Ab eo a quo generatur mittitur: et hoc verum est. Tertio modo ut loquatur non de missione in actu, sed secundum aptitudinem: ex hoc enim Filius est, ut ita dicam, missibilis, quo a Patre per generationem exivit. Esse enim ab alio non dicit totam rationem missionis, ut patet ex dictis (loc. cit.).

Ad secundum dicendum, quod processio amoris,

---

(1) *Al. additur* autem.
(2) *Al.* secundum quod.

(1) *Lege* in octav. Paschae, seu dominica in albis *ut corrigit Nicolai.*

quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod Spiritus sanctus procedat a Patre in Filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a Patre in Filium ab aeterno.

Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno Spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de missione Filii per comparationem ad eos ad quos mittitur; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° Ad quos fiat missio Filii vel Spiritus sancti; 2.° supposito quod ad omnes sanctos, utrum plenius post incarnationem quam ante; 3.° de effectu invisibilis missionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo esse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum missio fiat ad creaturas irrationales.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod missio fiat etiam ad creaturas irrationales. Est enim missio ad sanctificandum creaturam, ut dictum est, distin. 14, quaest. 2, art. 2. Sed quaedam creaturae irrationales dicuntur sanctificari, ut templum et vasa. Ergo et ad eas fit missio.

2. Item, in nullo potest esse gratia, nisi missio ad ipsum fiat. Sed in sacramentis continetur gratia, et tamen sunt insensibiles creaturae. Ergo ad eas fit missio.

3. Item, Filius non tantum procedit ut Verbum manifestans Patrem per modum cognitionis, sed etiam ut repraesentans Patrem secundum similitudinem naturae. Sed omnes creaturae etiam insensibiles, habent similitudinem generationis Filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinae naturae, secundum attributa participata; sicut rationalis creatura participando sapientiam, habet similitudinem ipsius, inquantum procedit ut Verbum. Ergo cum ratione istius assimilationis dicatur Filius mitti ad rationales creaturas inquantum est Verbum, eadem ratione debet mitti ad irrationales inquantum est Filius.

4. Contra, missio divinae personae est tantum secundum gratiam gratum facientem, ut dictum est. Hujus autem creaturae rationales tantum capaces sunt. Ergo ad eas tantum fit missio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius, quaeritur, utrum ad omnes sanctos, ratione augmenti gratiae, dicatur mitti Filius vel Spiritus sanctus. Et videtur quod non. Quia missio dicit novum modum existendi personae divinae in creatura. Sed per gratiae augmentum non dicitur alio modo Deus esse in sanctis quam prius. Ergo ad eos non fit missio divinae personae.

Praeterea, missio personae fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magister (1) dicit. Sed non revocantur nisi errantes. Ergo cum sancti non sint errantes, ad eos non fit missio.

Contra, Spiritus sanctus missus est ad Apostolos in Pentecostes in visibili missione. Sed missio visibilis demonstrat invisibilem. Ergo etiam et invisibiliter. Sed ipsi prius habebant gratiam. Ergo secundum augmentum gratiae in sanctis, dicitur ad eos mitti Filius vel Spiritus sanctus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius, quaeritur, utrum ad Angelos et ad alios beatos fiat missio Spiritus sancti. Videtur quod non. Missio enim semper est secundum aliquem effectum gratiae, qui (2) in ea mittitur. Sed in Angelis et Beatis, qui devenerunt ad terminum vitae, neque datur de novo gratia neque augetur. Ergo ad eos non fit missio.

Item, non est idem nuntius et ad quem fit missio. Sed in missione Filii et Spiritus sancti, Angeli se habent ut nuntii, quia custodiunt et suggerunt. Ergo videtur quod ad eos non fiat missio, quia sic oporteret ire in infinitum.

Sed contrarium habetur ex littera.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius, quaeritur, utrum ad Christum, secundum quod homo, possit fieri missio. Videtur quod non. Missio enim semper est ad distans. Sed humana natura nunquam fuit in Christo distans a divina; immo a principio conceptionis suae fuit conjuncta per unionem et plenitudinem omnis gratiae. Ergo videtur quod ad eum non fiat missio.

Praeterea, missio est ad sanctificandum creaturam. Sanctificatur autem quod non est sanctum. Cum igitur Christus nunquam fuerit non sanctus, videtur quod ad eum non possit fieri missio.

Contra, missio Spiritus sancti est ipsa datio. Sed Spiritus sanctus datus est Christo, ut dicitur Joan. 3, 34: *Non ad mensuram dat Deus Spiritum* (3). Ergo ad eum fit missio.

Praeterea, missio visibilis est signum invisibilis. Sed ad Christum facta est missio visibilis Spiritus sancti in columbae specie, Matth. 3. Ergo et invisibilis.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod cum missio divinae personae sit solum in donis gratiae gratum facientis, ad illos solum fit missio quibus hujusmodi dona conferri possunt; et ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas potest fieri missio, nisi sint depravatae per obstinationem in malo, sicut daemones et damnati, et non ad irrationales creaturas.

Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio;

(1) Non occurrit expresse in Magistro, sed colligitur ex distinct. 17, § 6 (*ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* cui in eo.
(3) *Addit Nicolai* nempe Filio.

tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis non habetur gratia sicut in subjecto gratiae, sed sicut in instrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in 4, distin. 1, quaest. 1, art. 1. Unde sanctificatio sacramentorum pertinet ad tertium modum, secundum quem non fit missio.

Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem. Sed generatio Filii, inquantum Filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per Filium omnia facta sunt. Sed ratio verbi et amoris possunt se habere ad utrumque; et ideo ratio verbi et amoris pertinet ad creationem et ad missionem.

Et praeterea, imitatio divinae naturae, quam Filius perfecte accipit, est etiam secundum primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus: qui non sufficiunt ad talem conjunctionis rationem qualem missio requirit.

Quartum concedimus.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur mitti ad sanctos secundum augmentum gratiae. Sed augmentum gratiae potest esse dupliciter: aut secundum intentionem ejusdem virtutis tantum, et ratione hujus augmenti non dicitur nova missio; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae, et secundum hoc dicitur Spiritus sanctus et Filius mitti nova missione; verbi gratia, notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis Filii. Quando autem ita notitia per inspirationem elevatur ut etiam divina mysteria cognoscat, sic datur in dono prophetiae. Et similiter est de Spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem Spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid hujusmodi, tunc dicitur esse nova missio Spiritus sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non sit alius modus accipiendo generales modos, tamen est secundum aliquem specialem modum, inquantum secundum specialem usum gratiae assimilat sibi illum ad quem fit missio. Vel etiam est in eo pleniori modo; et hoc sufficit ad missionem quantum ad secundam opinionem.

Ad secundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit missioni ex parte ejus ad quem fit missio qui est in culpa. Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per missionem gratia conferatur; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret, et haec est quaedam revocatio ab errore.

Solutio III. Ad id quod ulterius quaeritur de Angelis et Beatis, dicendum, quod visio quae est essentialis beatitudini, et caritas et hujusmodi quae pertinent ad praemium substantiale, non augentur in eis ex quo jam beati sunt effecti; sed per hoc non tollitur quin aliquae revelationes novae fiant in eis, cum quantumcumque perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur; et secundum illas novas revelationes consurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.

Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta est missio Filii et Spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae. Ulterius etiam fit ad eos missio Filii et Spiritus sancti, postquam beati sunt effecti, secundum novas revelationes et novos modos amandi.

Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus.

Ad secundum dicendum, quod in eadem missione non est idem nuntius et ad quem fit missio; sed in diversis non est inconveniens. Dico igitur, quod in missione divinarum personarum ad nos, Angeli sunt missi vel nuntii, non tamquam ipsi menti illabentes, sed per ministerium exterius. In missione vero quae fit ad eos, non sunt ipsi sicut nuntii, nisi forte secundum quod superiores Angeli cooperantur divinis personis in illuminatione inferiorum. Sed tamen non erit abire in infinitum: quia est devenire ad supremos Angelos, qui immediate lumen divinae revelationis recipiunt.

Solutio IV. Ad id quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum, quod non est dubium quin ad humanam naturam in Christo missus sit Dei Filius missione visibili quae est in carnem. Sed utrum ad Christum, secundum quod homo est, mittatur Filius invisibiliter, vel Spiritus sanctus visibiliter vel invisibiliter, dubium est. Quidam enim dicunt, quod ad ipsum nulla invisibilis missio facta est. Cujus rationem assignant, quia Christus ab initio conceptionis suae plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiae, neque ratione augmenti potest ad eum fieri missio invisibilis. Sed missio visibilis Spiritus sancti ad ipsum facta est, ad manifestationem interioris gratiae et non alicujus missionis interioris quae aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius est ipsam considerare secundum intellectum in se quam ut unitam; et ideo ad ipsam fit missio Filii per gratiam unionis, quae dicitur missio in carnem. Similiter etiam secundum quod intelligitur unita, adhuc est distans a divina natura secundum conditionem naturae, quamvis non secundum unitatem personae; et ideo ad naturam humanam etiam unitam potest fieri missio per gratiam invisibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non praecedat.

Ad secundum dicendum, quod sanctificare est

sanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non sancto, vel ex sancto. Ex non sancto dupliciter: vel privative, idest quod primum fuerit natum habere sanctitatem non habens, et sic sanctificari non convenit Christo; vel negative, et sic convenit Christo ex non sancto fieri sanctum secundum humanam naturam, quae prius quam esset, sancta non erat; et hoc sufficit ad rationem missionis. Ex sancto autem fieri sanctum, est dupliciter: vel ex minus sancto facere magis sanctum, et in tali sanctificatione adhuc salvatur ratio missionis, sed talis sanctificatio vel missio Christo non competit; vel secundum continuationem sanctitatis, ut sit sanctificari, in sanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde haec sanctificatio non sufficit ad rationem missionis, quia non ponitur aliqua innovatio; quamvis talis sanctificatio Christo conveniat, ut ipse dicit Joan. 17, 19: *Ego pro eis sanctifico meipsum*.

Ad tertium, secundum aliam opinionem, potest dici, quod non omnis datio est missio, sed illa quae fit alicui praeexistenti; quamvis hoc non multum habeat rationis.

Ad quartum patet responsio per praedicta, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non plenior fuerit post incarnationem quam ante. Missio enim fit per quamdam irradiationem divinae bonitatis in donis gratiae gratum facientis. Sed sol corporalis, cui bonitatem divinam Dionysius assimilat (4 cap. de divin. Nom.), semper aequaliter irradiat. Ergo videtur quod missio omni tempore aequaliter fiat.

2. Praeterea, Augustinus (lib. de bono Conjugali, cap. 21) dicit, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae, et ita videtur quod sancti novi Testamenti non sint majoris meriti quam sancti veteris Testamenti. Sed plenitudo missionis attenditur secundum copiam gratiae, quae est principium merendi. Ergo videtur quod non plenius sit facta post incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod sancti veteris Testamenti proponuntur nobis in exemplum perfectae virtutis, sicut patet ad Hebr. 11, ut Job proponitur in exemplum patientiae, Abraham in exemplum fidei; et sic de aliis.

Contra, Augustinus (4 de Trin., cap. 20, exponens illud Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*) ait: *Quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio Spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat? Non enim antea nulla erat, sed non talis erat.* Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de missione possumus loqui dupliciter: vel ex parte ipsius mittentis, et sic cum apud ipsum nulla sit transmutatio, aequalis fit missio in omni tempore; nisi forte secundum praedeterminationem sapientiae et praescientiae suae, secundum quod praeordinavit sine sui mutatione, secundum diversas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, et non alio: vel ex parte eorum ad quos fit missio; et sic illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiae, pleniorem gratiam consequuntur.

Dicendum igitur, quod quia per adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam diaboli; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri Testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, inquantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum (lib. de peccato origin. sive de Gratia Christi).

Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius mittentis, qui, quantum in se est, semper aequaliter se habet ad gratiam conferendam.

Ad secundum dicendum, quod sancti veteris Testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam aeque plenam his qui sunt in novo Testamento et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo Testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.

ARTICULUS III.

Utrum per missionem invisibilem efficimur ne simus in hoc mundo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per missionem invisibilem efficimur quod non in hoc mundo simus. Qui enim est in caelis, non est in mundo. Sed Apostolus in persona omnium sanctorum dicit, Phil. 3, 20: *Nostra conversatio in caelis est.* Ergo videtur quod sancti ad quos sit missio, non sint in mundo.

2. Item, Augustinus (Bernardus in tract. de praecepto et dispensatione, circa finem) dicit, quod anima verius est ubi amat, quam ubi est. Sed esse essentialiter in aliquo, est verissimus modus essendi in eo. Ergo sancti essentialiter sunt in caelestibus, quae amant.

3. Praeterea, cum anima fit substantia incorporalis, non determinatur ad locum nisi per accidens. Ibi ergo erit anima essentialiter ubi est per accidens. Sed in suo objecto est anima per accidens sicut in sua materia. Ergo essentialiter est ubi est suum objectum.

4. Praeterea, nos dicimus Angelos esse in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animae est circa objectum. Ergo anima essentialiter est ubi est suum objectum.

Contra, forma nunquam excedit id cujus est forma. Sed anima est forma essentialis corporis. Ergo non est essentialiter nisi ubi est corpus. Corpus autem nunquam est extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo missio invisibilis non facit nos in hoc mundo non esse.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, cui dat esse substantiale, per quod etiam ipsa est; non enim est aliud animae esse quam hoc quod corpori dat, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2. Comparatur etiam ad objectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale. Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam.

Et hoc modo intelligitur quod dicitur in littera: *Secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus*; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis; et sic etiam intelligendum est quod Apostolus dicit (loc. cit.): *Nostra conversatio in caelis est.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilius esse, quod est secundum perfectionem ultimam.

Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animae nisi per accidens: tamen ad hoc quod in loco essentialiter esse dicatur, oportet quod etiam essentialiter conjungatur ei, ratione cujus sibi locus attribuitur. Sed anima non conjungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum Philosophum (3 de Anim., text. 38): cui etiam speciei, sive intentioni, conjungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale. Et ideo ratione objecti sui non dicitur anima essentialiter esse in loco.

Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales est operatio activa; et ideo oportet quod per virtutem suam, quae non separatur ab essentia sua, conjungatur corpori in quod operatur, sicut motor mobili. Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva; et ideo non oportet quod conjungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima.

Expositio secundae partis textus.

Secundum quam etiam missus posset dici, quia ex hoc ipso quod Filius a Patre est, convenientiam habet ut ab eo mittatur, ut missio non secundum actum missionis intelligatur, sed secundum aptitudinem ad missionem.

Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur. Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam quodammodo experimentalis; quod ostendit hoc quod sequitur: *Atque percipitur*, quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat. Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad statum viae, perfecta in Deo quantum ad statum patriae, ubi utraque missio complebitur propter perfectam cognitionem et perfectum amorem.

Quomodo quotidie mittitur ad sanctos. Non quod ei qui gratiam habet, quotidie missio fiat: sed per hoc ostenditur nullum tempus esse determinatum missioni Spiritus sancti vel Filii, ad quod divina liberalitas coarctetur (1).

Pater enim est . . . principium totius divinitatis. Hoc potest exponi dupliciter. Primo ut in totalitate deitatis perfectio designetur; et sic principium totius deitatis Pater dicitur, inquantum est principium Filii, in quo est perfecta deitas. Sed hoc intentioni Augustini non competit: quia per hunc modum etiam Filius totius divinitatis principium diceretur; quia Spiritus sanctus, cujus est principium, perfectam divinitatem habet. Unde melius exponitur ut designetur totalitas divinarum personarum quantum ad numerum; ut sic intelligatur principium totius divinitatis, quia in omnibus personis divinis ipse est principium, non quod sui principium sit, sicut et fundamentum dicitur principium totius domus, quamvis non sui ipsius. Ideo vero melius dicitur principium deitatis quam divinitatis, quia divinum a Deo denominatur; unde divinitas importat participatam deitatem et non per essentiam, qualiter in Deo est.

(1) *Al.* coaptetur.

DISTINCTIO XVI.

De missione Spiritus sancti, quae fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.

Nunc de Spiritu sancto videndum est, praeter illam ineffabilem et aeternam processionem, qua procedit a Patre et Filio, et non a seipso, quae sit ejus temporalis processio, quae dicitur missio sive datio. Ad quod dicimus, quod sicut Filius duobus modis dicitur mitti: uno quo visibiliter apparuit; altero quo invisibiliter castis mentibus percipitur; ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio ac seipso duobus modis procedere, sive mitti, sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus enim est visibilis creaturae demonstratione, sicut in die Pentecostes, aliisque vicibus; et datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium.

Prius de illo modo missionis qui fit visibiliter.

Et primo agamus de illo missionis modo qui fit visibili specie. De hoc Augustinus (in 2 lib. de Trin., cap. 5) ita ait: « In promptu est intelligere de Spiritu sancto, cur missus ipse dicatur. Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus, sive cum in ipsum Dominum corporali specie columbae descendit (Matth. 3), sive cum in die Pentecostes factus est subito de caelo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visae sunt illis linguae divisae, sicut ignis, qui et insedit super singulos eorum (Act. 2). Haec operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est: non ut appareret eis ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis, corda hominum commota, a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur. » Ecce his verbis aperit Augustinus illum modum missionis qui visibiliter exhibetur; cum tamen ipse Spiritus in sui natura non videatur. Qui nec in illis creaturis magis erat quam in aliis, sed ad aliud. In

illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, ostenderetur esse in illis ad quos creaturae illae veniebant. Non enim Spiritus sanctus temporali motu tunc venit vel descendit in homines; sed per temporalem motum creaturae significata est spiritualis et invisibilis Spiritus sancti infusio. Et, ut apertius dicam per illum modum missionis Spiritus sancti corporaliter exhibitum monstrata est spiritualis et interior missio Spiritus sancti, sive donatio, de qua agendum est.

Cum Filius sit minor Patre secundum formam creatam in qua apparuit, cur non et Spiritus sanctus similiter.

Sed prius quaerendum est, cum Filius dicatur minor Patre secundum missionem, qua in forma creata apparuit, cur Spiritus sanctus non dicatur similiter minor Patre, cum in forma creata apparuerit. Nam de Filio, quod minor sit secundum formam qua missus apparuit, aperte ostendit Augustinus (in 4 lib. de Trinit., cap. 19) dicens: « Misit Deus Filium suum » factum ex muliere, factum sub lege (Galat. 4, 4) usque » adeo parvum, ut factum; itaque eo missum quo factum. » Fateamur ergo factum minorem, et intantum minorem inquantum factum, et intantum factum inquantum missum. » Ecce habes quia Filius, inquantum est missus, idest factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus sanctus non dicitur minor Patre, cum et ipse creaturam assumpserit, in qua apparuit? Quia aliter Spiritus sanctus assumpsit creaturam in qua apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem ita ut fieret homo; Spiritus vero sanctus non ita accepit columbam ut fieret columba. De hoc Augustinus (in 2 lib. de Trinit., cap. 6) ita ait. « Ideo nusquam scriptum est quod Deus Pater » major sit Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus minor » Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua ap» paret Spiritus sanctus, sicut assumptus est Filius homi» nis, in qua forma, ipsius Dei Verbi persona praesen» taretur, non ut haberet Verbum Dei sicut alii sancti sa» pientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim » Verbum in carne, aliud Verbum caro; idest, aliud est » Verbum in homine, aliud est Verbum homo. Caro enim » pro homine posita est in eo quod ait (Joan. 1, 14): Ver» bum caro factum est. Non ergo sic assumpta est creatura » in qua apparuit Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro » illa et humana forma ex virgine Maria. Non enim colum» bam, vel illum flatum, vel illum ignem beatificavit, sibique » in unitatem personae conjunxit Spiritus sanctus in aeter» num. » Aperte ex praedictis ostensum est, secundum quid Filius minor dicatur Patre, et quare Filius dicatur Patre minor, et non Spiritus sanctus.

Quod Filius, secundum quod homo factus est, non modo Patre sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor est.

Notandum autem, quod Filius, secundum quod homo factus est, non tantum Patre sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur. Et quod etiam seipso minor dicatur, secundum formam servi, Augustinus ostendit (in 1 lib. de Trinit., cap. 7, 8 et 9) dicens: « Erraverunt homines ea quae de Christo » secundum hominem dicta sunt, ad ejus substantiam, quae » sempiterna est, transferentes: sicut illud quod ipse Domi» nus ait (Joan. 14, 28): Pater major me est; quod propter » formam servi Veritas dicit: secundum quem modum etiam » seipso minor est Filius: quomodo enim non etiam seipso » minor est factus qui seipsum exinanivit, formam servi acci» piens? Non enim sic accepit formam servi ut formam Dei » amitteret, in qua erat aequalis Patri. In forma Dei uni» genitus Patris est aequalis Patri, in forma servi etiam seipso » minor est. Non ergo immerito Scriptura dicit utrumque, sci» licet et aequalem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud » enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi » intelligitur. » De hoc eodem (in lib. 2 de Trinit., cap. 1) ait: « Dei Filius aequalis est Patri secundum Dei formam » in qua est, et minor Patre secundum formam servi quam » accepit: in qua non modo Patre, sed etiam Spiritu sancto, » nec hoc tantum, sed etiam seipso minor inventus est; » propter quam, ut idem ait (in lib. contra Maximinum (1), epist. 66): hic etiam non tantum Patre sed etiam seipso, Spirituque sancto minor factus est, et etiam minoratus est paulo minus ab Angelis (Psal. 8). Est ergo Dei Filius (ut ipse ait in 2 lib. de Trinit., cap. 7) Deo Patri natura aequalis, habitu minor, idest in forma servi quam accepit. His auctoritatibus aperte ostenditur Filius secundum formam servi minor Patre et seipso et Spiritu sancto.

Hilarius aliter dicit, scilicet quod Pater sit major, nec Filius tamen minor.

Hilarius autem dicere videtur, quod Pater sit major Filio, nec tamen Filius sit minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis, secundum quam ipse Filius dicit (Joan. 14, 28): « Pater ma» jor me est; » et Apostolus (Philipp. 2, 9): « Donavit ei » nomen quod est super omne nomen. » Cum ergo ait: « Pater maior me est; » hoc est ac si diceret: Donavit mihi nomen: « Si ergo (inquit Hilarius in lib. 9 de Trinit., post » med.) donantis auctoritate Pater major est, numquid per » doni confessionem Filius minor est? Major itaque donans » est; sed minor jam non est cui unum esse donatur; ait » enim (Joan. 10, 30): Ego et Pater unum sumus. Si non » hoc donatur Jesu, ut confitendus sit in gloria Dei Patris, » minor Patre est. Si autem in eadem gloria ei donatur » esse qua Pater est, habes et in donantis auctoritate, quia » major est, et in donati confessione quia unum sunt. Major » itaque Pater Filio est, et plane major, cui tantum donat » esse quantus est ipse cui innascibilitatis imaginem sacra» mento nativitatis impartit, quem ex se in forma sua gene» rat. » Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilarius, cujus verba ubicumque occurrerint, diligenter nota, pieque intellige.

---

(1) In Epistola ad Maximum, scilicet Epist. 66, qua Maximo Medico recens ad Ecclesiam ab haeresi converso suam conversionem gratulatur *(ex edit. P. Nicolai)*.

Divisio textus.

Postquam determinavit de processione temporali Spiritus sancti in communi, hic descendit ad speciales modos missionis, et dividitur in partes duas: in prima determinat de missione visibili; in secunda de invisibili, 17 distinct., ibi: *Jam nunc accedamus ad assignandum missionem Spiritus sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium.* Prima in duas: in prima distinguit duos modos processionis temporalis Spiritus sancti; in secunda ostendit differentiam ipsius ad visibilem missionem Filii, ibi: *Sed prius quaerendum est.* Et haec in duas: in prima, ostendit differentiam per hoc quod Filius secundum visibilem missionem minor Patre dicitur, non autem Spiritu sancto; in secunda ex consequenti ostendit alium modum quo Pater major Filio dici potest, quam propter missionem visibilem, ibi: *Hilarius autem videtur dicere, quod Pater major sit Filio, nec tamen Filius minor Patre.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Filius propter missionem visibilem minor Patre dicitur, non autem Spiritu sancto; secundo ostendit quod propter eamdem visibilem missionem Filius seipso et Spiritu sancto minor dici potest, ibi: *Notandum autem, quod Filius, secundum quod homo factus est, non tantum Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis quatuor quaeruntur: 1.° de ipsa missione visibili secundum se; 2.° ad quos fieri debeat; 3.° quibus speciebus; 4.° per quos missio visibilis administrata sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum missio visibilis conveniat divinae personae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

missio visibilis divinae personae non competat. Missio enim est, ut prius dictum est, dist. 15, qu. 1, art. 1, secundum quod divina persona aliquo novo modo est in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura visibili potest esse aliquo modo quo prius non fuerit; est enim in omnibus creaturis essentialiter, potentialiter, praesentialiter; et praeter hoc est in sanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo visibili corporeo esse non potest. Ergo videtur quod missio visibilis non possit esse.

2. Si dicis, quod esse in illis creaturis visibilibus alio modo est, quia sicut in signo; contra, omnis effectus repraesentans causam est signum illius quo in ipsam potest deveniri. Sed omnes creaturae repraesentant ipsum Deum tanquam causam per imaginem vel vestigium. Ergo secundum hoc in omnibus creaturis mittetur visibiliter, nec alio modo erit in illis visibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.

3. Praeterea, ratio sacramenti est quod in ipso sit Deus sicut in signo visibili. Si igitur propter hoc dicitur visibiliter mitti, quia in rebus visibilibus est, sicut in signis; tunc illae res essent sacramenta, et in omnibus sacramentis esset missio visibilis.

4. Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod ex hoc Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quod facta est quaedam species creaturae ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur. Sed in apparitionibus veteris Testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur divinae personae, sicut ipsi Abrahae, Genes. 18. Ergo secundum hoc videtur quod missio visibilis non sit aliud quam apparitio.

5. Si dicatur, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem, quod non facit apparitio; contra, per missionem invisibilem efficitur aliquis dignus Dei amore: *Sed nemo scit utrum amore vel odio dignus sit*, Eccle. 9, 1, nec videtur hoc utile scire, quia alias non esset ita homini occultatum. Ergo videtur quod nulla visibilis apparitio fiat ad missionis interioris manifestationem.

6. Praeterea, nihil potest manifestari per aliquid, nisi sufficienter illud ducat in ipsum. Sed nulla creatura visibilis ducit sufficienter in cognitionem gratiae invisibilis. Ergo videtur quod invisilis missio per visibiles species non manifestetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum.

Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa visibilis creatura, secundum quam missio dicitur visibilis, aliter se habet in missione visibili Filii, et in missione visibili Spiritus sancti. Quia in missione Filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. Et ideo in ipsa natura visibili quodam novo modo per carnem (1) existit, scilicet per unionem non tantum in anima, sed etiam in corpore. At in missione visibili Spiritus sancti illa creatura visibilis non se habet ut ad quod fit missio; sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem; et ideo non oportet quod in illa creatura visibili sit novo modo nisi sicut in signo; sed est novo modo in eo ad quem fit missio

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis creatura significet Deum esse et bonitatem ipsius; non tamen significat ipsum esse per gratiam in aliquo nisi ad hoc specialiter instituatur, sicut illae creaturae visibiles ad hoc specialiter factae sunt, ut in eis praesentia Spiritus sancti insinuetur.

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper. Sed illae creaturae visibiles non fuerunt institutae ut significarent gratiam divinae inhabitationis semper, sed solum in illo tempore determinato; et ideo non est simile. Vel aliter dicendum, et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non praesentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novae legis non tantum sunt signa, sed etiam causae quodammodo; et ideo non significant gratiam ut jam habitam, sed ut per sacramenta inducendam. Sed illae species sunt tantum signa praesentis gratiae et non causae, sicut patet quod circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiae invisibilis effectum est. Unde etiam omnes ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur, gratiam suscipiunt, quia causalitas sacramentorum impeditur: significant enim gratiam, non ut existentem, sed ut causandam quodammodo per ipsa.

Ad quartum dicendum, quod missio visibilis includit in se apparitionem, et super hoc aliquid addit, scilicet rationem missionis; quae in duobus consistit, ut dictum est, in corp. art. Unde de ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personae ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahae; quamvis enim apparuerint tres ad manifestandum numerum personarum, tamen ordo unius personae, secundum quem est ab alio, in illo signo visibili non manifestabatur; et inde est quod apparitio potest Patri convenire, non autem missio visibilis.

Ad quintum dicendum, quod nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore; sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari; et non solum sibi, sed aliis etiam; quia quod est uni utile, non est utile omnibus. Unde non oportet quod si uni reveletur, quod omnibus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis una creatura visibilis non sufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem invisibilis missionis, tamen ex sua novitate excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquirentibus per gratiam invisibilem et per doctrinam praedicatoris exterius potest missio invisibilis designata edoceri.

---

(1) *Al. omittitur* per carnem.

ARTICULUS II.

Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris Testamenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur etiam quod ad patres veteris Testamenti missio visibilis fieri debuerit. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris Testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.

2. Praeterea, constat quod gratia novi Testamenti est gratia plenitudinis, inquantum de plenitudine Christi omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva Ecclesia propter gratiae plenitudinem missio Spiritus sancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.

3. Praeterea, per visibiles missiones et visibilia signa, Apostoli notitiam fidei in multos diffuderunt, sicut dicitur Marci ult.: *Illi autem profecti, praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Sed sicut illi tenebantur ad praedicationem fidei, ita etiam et praelati nostri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam missio visibilis fieri debeat.

4. Praeterea, constat quod beata Virgo plenissimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas. Si igitur missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis, videtur quod ad ipsam fieri debuerit missio specialis.

5. E contrario videtur quod ad Christum non debuit fieri missio. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad Christum nulla missio invisibilis Spiritus sancti facta est, nisi forte in principio suae conceptionis. Ergo videtur quod postmodum nulla missio visibilis ad eum fieri debuerit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut in missione invisibili Spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, inquantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum Apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris Testamenti gratiam plenissimam acceperint personalem, tamen quia nondum erat tempus gratiae, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Christi natura humana remedium acceperat, ideo non debuit significari plenitudo gratiae ut praesens, sed tantum ut futura in apparitionibus et legalibus sacramentis. Vel ex alia parte non erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitione regenerantur, sed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: et ideo non debuit significari gratia per missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios.

Ad secundum dicendum, quod fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.

Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri missionem visibilem, sicut tunc: primo quia iste est naturalis ordo quod ex visibilibus in invisibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione signa visibilia ostendebantur; sed jam modo innotescente et publicata fide, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quae sunt dona gratiarum mentibus infusa. Videmus enim aliquid proficere novae plantulae, quod postmodum sibi non adhibetur, quando ad perfectum venit. Alia ratio est, quia signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem. Illius autem cujus probatio semel perfecta est, non oportet probationem iterari; sed ex suppositione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova signa modo fides probetur, sed per ea quae tunc facta sunt.

Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva Ecclesia, in die Pentecostes etiam beatae Virgini visibilis missio Spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiae consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem Ecclesiae per modum doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per Apostolos factum est. Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. 2, 12: *Mulierem in Ecclesia loqui non permitto.*

Ad quintum dicendum, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem non semper tunc fieri, sed sufficit si etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc missio visibilis ad Christum facta sit, dicetur infra, art. seq.

ARTICULUS III.

Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali. Est enim triplex missionis genus, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis, ut dicitur in Glossa Isidori (1). Per quamlibet autem harum potest fieri divinorum manifestatio. Ergo videtur quod sicut est missio aliqua quae fit secundum visionem intellectualem, scilicet per gratiam invisibilem, et aliqua quae fit secundum corporalem, scilicet secundum species corporales; ita etiam sit aliqua secundum visionem imaginariam per species imaginarias.

2. Praeterea, quanto aliquid nobilius est, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem

(1) Sine nomine Isidori habetur super illud Isaiae 1: *Visio Isaiae filii Amos* etc. Sed colligitur ex Isidoro, lib. 7 Etymol. vel Originum, titulo de Prophetis *(ex edit. P. Nicolai)*.

repraesentat. Ergo cum missio visibilis sit ad manifestandum divinas personas, videtur quod semper per creaturas nobilissimas fieri debet, ut per stellam vel aliquid hujusmodi, et non per columbam vel ignem.

3. Praeterea, Spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed Spiritus sanctus est spiritus veritatis, ut dicitur Joan. 15. Ergo non decet quod per aliquas species, quibus non subsit rei veritas, appareat; et ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, et linguae et ignis, verae linguae et verus ignis. Quod non videtur; quia non comburebat ignis, et columba, peracto illo officio, reversa est in pristinam materiam, ut sancti dicunt. Et praeterea si essent verae res, non ducerent in aliud.

4. Praeterea, Spiritus sanctus unus est, ut dicitur 1 Corinth. 12, 13: *Uno spiritu potati sumus.* Sed signum debet respondere signato. Ergo videtur quod in uno tantum signo Spiritus sanctus apparere debuerit.

5. Praeterea, sicut Spiritus sanctus invisibiliter mittitur in mentem, ita et Filius; et per utramque missionem ordinatur aliquis ad plantationem Ecclesiae. Cum igitur missio visibilis ad hoc ostendendum facta sit, videtur quod sicut Spiritus sanctus visibilibus signis ad aliquos missus est, ita et Filius etiam sine hoc quod carnem assumpsit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. anteced., missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per istructionem, et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Ipse etiam gratiam dedit, inquantum Deus, effective, et inquantum homo, per modum meriti. Unde ad significandum redundantiam gratiae ipsius in nos per modum operationis, facta est missio visibilis ad ipsum in baptismo: quia tunc ipse nihil accipiens a baptismo, tactu suae mundissimae carnis vitam regenerantem contulit aquis, efficienter ut Deus, et meritorie ut homo. Et ideo in specie columbae facta est ad eum missio Spiritus sancti, ad significandum fecunditatem spiritualem: quia columba animal fecundissimum est. Propter quod etiam Pater apparuit in sono vocis naturalem filiationem ipsius protestans, dicens Matth. 17, 5: *Hic est Filius meus dilectus.* Ad cujus filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. 8, 29: *Quos praescivit, eos et praedestinavit conformes fieri imagini Filii ejus.* Ad insinuandum vero redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae, apparuit Spiritus super ipsum in nube lucida, cujus est lumen spargere. Job 37, 2: *Nubes spargunt lumen suum.* In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem, secundum Gregorium (lib. 17 Moral. cap. 22, al. 19). Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. 17, secundum Glossam Augustini (lib. Annot. in Job, cap. 37), et Bernardi (1). Et ideo cum vox Patris tunc super ipsum intonuit: *Hic est Filius meus dilectus*, additum est, *ipsum audite*. Unde patet quod non oportet fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae; sed tunc quando incepit ejus gratia in alios redundare. Similiter etiam Apostolis bis facta est visibilis missio Spiritus sancti. Primo ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis, in administrationem sacramentorum, in specie flatus, ut legitur Joan. 20: unde et ibi dicitur, 23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt;* ut ostenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu capitis, scilicet Christi. In Christum autem devenit immediate ab ipso Patre; et propter hoc in ipso significabatur haec auctoritas per volatum columbae desuper advenientis; in Apostolis autem per speciem flatus a Christo procedentis. Secundo facta est ad eos missio visibilis, ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae; et hoc in die Pentecostes, ut legitur Actuum 2. Et ideo apparuit super eos in linguis igneis: *verbis ut essent proflui, et caritate fervidi* (hymn. Ambr.) zelantes proximorum salutem.

Ad primum igitur dicendum, quod visio imaginaria dicitur proprie revelatio et non apparitio vel missio, et hujusmodi visiones Prophetis saepe factae sunt. In missione enim visibili ostenditur praesentia gratiae inhabitantis. Species autem quae est in imaginatione, non est necessario rei praesentis, sicut species quae est in sensu; et ideo per corporales species exteriori visioni subjectas, magis debet manifestari interior missio, quam per imaginarias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinae perfectionis similitudo, quo ad attributa essentialia, magis inveniatur expressa; tamen quo ad exitum unius personae ab alia, et quantum ad modum processionis donorum a Deo, et effectus ipsorum, potest etiam in ignobilioribus creaturis similitudo convenientior attendi, sicut fecunditas in columba et locutio in lingua, et hoc oportuit per missionem visibilem significari. Vel dicendum, secundum Dionysium (3 cap. cael. Hierar.), quod inferiores creaturae eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur; quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam eorum a divinis; qui error posset contingere, si per nobiles creaturas divina significarentur: de facili enim posset aliquis errare, credens aliquod numen esse in stella, vel in aliqua nobiliori creatura.

Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum et naturale animal, sed tantum similitudo columbae visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc praeparata. Unde etiam peracto officio in pristinam materiam est reversa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa similitudo columbae non ostendebatur ad manifestandum aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Et ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum respondebat signo, et res similitudini; sicut aliquis loquens per metaphoricas locutiones, non mentitur: non enim intendit sua locutione ducere in res quae per nomina significantur, sed magis in illas quarum illae res significatae per nomina similitudinem habent: similiter de igne.

(1) *Nicolai reponit* Bedae: *et colligi ait ex lib. 3 Bedae in Job cap. 6.*

Sed natura visibilis in qua Filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.

Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus Spiritus sanctus apparuit, significant effectus Spiritus sancti, secundum quos Spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua Filius apparuit, assumpta est ad esse unum in persona Filii Dei; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.

Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae incepit, quando Filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumpsit, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumptam. Quare autem Spiritus sanctus naturam non assumpserit in unitatem personae, quaeretur in 3, distin. 1, quaest. 2, art. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus (3 de Trin., cap. 11), quod sermones Dei in novo Testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo Testamento factus est, Matth. 17, 5: *Hic est Filius meus dilectus*, non est per Angelos formatus; et eadem ratione nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.

2. Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicetur mitti divina persona, sed Angelus.

3. Item, sicut visibilis missio Filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis Spiritus sancti per hujusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.

4. Contra, Gregorius 3 Moral. (1) loquens de illa voce, qua Pater respondit Filio: *Et clarificavi, et clarificabo*, Joan. 12, 28, ita dicit: *Nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit*; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.

5. Item, secundum Dionysium (caelest. Hier., cap. 13), haec est lex Divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli sunt medii inter Deum et creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quae fiunt in corporales creaturas, fiant ministerio Angelorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi Testamenti ab apparitionibus veteris Testamenti, quod apparitiones veteris Testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt; missiones autem novi Testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur, et non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris Testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur. Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris Testamenti illud exterius apparens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid hujusmodi; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur. Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum Dionysium (cap. 4 et 5 caelest. Hierar.) per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae. In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum ejus quod interius est factum, vel tunc, vel prius; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cujus divina persona mitti dicitur. Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratione illius effectus persona divina mitti dicitur; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit (loc. cit.).

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem Filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; et ideo ratione ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconveniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.

Ad tertium dicendum, quod corpus assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non decuit propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.

Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.

Ad quintum dicendum, quod dictum Dionysii (loc. cit.) habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse; non autem talis effectus est, gratia; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.

Expositio textus.

Sed etiam minoratus est paulo minus ab Angelis. Sed contra est quod dicitur in Glossa (interli-

(1) *Ad marginem edit. Venetae an.* 1593, lib. 17, moral. cap. 2. *Nicolai autem* lib. 28, cap. 2.

nali) Hebr., 5: *Natura humana, quam Filius Dei assumpsit, nihil melius est, nisi solus Deus.* — Sed dicendum, quod dicitur minoratus secundum quid, scilicet propter corporis passionem; non autem propter naturae assumptae inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo est assumpta. Quamvis non universaliter sit verum de humana natura, quod Angelis non sit inferior.

Hilarius aliter dicere videtur. Videtur hoc esse impossibile; quia magis et minus relative dicuntur. Ergo si Pater est major, Filius est minor. — Ad quod quidam dicunt, quod Pater dicitur esse major Filio, quia plures habet notiones; nec tamen Filius est minor, quia una notio Patris, scilicet innascibilitas, non habet correspondentem notionem in Filio, ex qua Filius minor dici possit. Sed hoc nec proprietas locutionis admittit. Tum quia secundum relationes non attenditur aequalitas vel inaequalitas, ut infra, dist. 19, ex verbis Augustini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res major dicitur, sed ex majori quantitate. Est etiam praeter intentionem Hilarii, ut verba sequentia ostendunt. Et ideo aliter dicendum est, quod dans et recipiens possunt comparari dupliciter; vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, sic dans aliquando invenitur eo majus cui dat, quando scilicet non tantum recipit recipiens quantum est in dante; et aliquando aequale, quando tantumdem recipitur, sicut etiam in generatione univoca. Nunquam autem dans potest esse minus. Si autem considerentur secundo modo, sic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, sed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, nisi imperfecte accipiat. Et ideo si comparemus Patrem ad Filium quantum ad id quod Filio a Patre datur, neque Pater major neque Filius minor dicitur. Si autem quantum ad rationem dationis, sic dignitas dantis Patri non subtrahitur, ratione cujus major dicitur, ut major magis sonet perfectionem dignitatis, quam comparationem magnitudinis. Sed quia Filius perfecte recipit quidquid Pater habet, nulla minoratio sibi convenit: et ideo etiam nullum nomen minorationis Filio potest convenire. Et quamvis Patri attribuatur auctoritas a sanctis, tamen Filio non attribuitur subauctoritas, sed est per abusum loquentium praesumptum; et hoc sonant verba Hilarii dicentis (9 de Trinit., post med.) quod *major est donans, sed non est minor, cui unum esse donatur.*

Innascibilitatis imaginem. Sic expone: *Cui*, scilicet Filio, Pater *impartit*, idest dat, esse: *imaginem innascibilitatis*, idest sui innascibilis; et hoc *sacramento nativitatis*, idest sacra et secreta nativitate.

D I S T I N C T I O XVII.

De missione Spiritus sancti, qua invisibiliter mittitur.

Jam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritus sancti, qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, ac tertia in Trinitate persona, ut supra ostensum est, dist. 16, a Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est mittitur, ac donatur fidelibus. Sed quae sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat considerandum est.

Praemittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus est caritas, qua Deum diligimus et proximum.

Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, dist. 11, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor, sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum: quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum ac proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti ac dari nobis: et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit: quia ipsa dilectio Deus est, idest Spiritus sanctus.

Auctoritatibus ita esse confirmat.

Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus. De hoc autem Augustinus (in 8 lib. de Trinit., cap. 7) ait: « Qui » proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dile» ctionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens ergo » est ut praecipue Deum diligat. » Item (in eodem, ibid.): » Deus dilectio est, ut ait Joannes Apostolus (Epist. 1, cap. » 4); ut quid ergo imus, et currimus in sublimia caelorum » et ima terrarum, quaerentes eum qui est apud nos, si » nos velimus esse apud eum? Nemo dicat: non novi quid » diligam. Diligat fratrem, et diliget eamdem dilectionem. » Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem » quem diligit. Ecce jam potest notiorem Deum habere quam » fratrem: plane notiorem, quia praesentiorem, quia interio» rem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum, et dile» ctione amplectere proximum. Ipsa est dilectio, quae omnes » bonos Angelos et omnes Dei servos consociat vinculo san» ctitatis. Quanto ergo sanctiores sumus, quanto a tumore » superbiae inaniores, tanto sumus dilectione pleniores: et » quo nisi Deo est plenus, qui plenus est dilectione? » His verbis satis ostendit Augustinus, quod dilectio ipsa, qua diligimus Deum, vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertius (in eodem lib., cap. 8) subdit, dicens: « Dilectionem frater» nam quantum commendet Joannes Apostolus 1 Epistola » attendamus. Qui diligit (inquit cap. 2, 10) fratrem, in » lumine manet, et scandalum in eo non est. Manifestum est » quod justitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit. » Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et » tamen videtur dilectionem Dei tacuisse: quod nunquam » faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi » Deum. Apertissime enim in eadem Epistola paulo post dicit » ita (cap. 4, 7): Dilectissimi, diligamus invicem, quia dile» ctio ex Deo est: et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et » cognovit Deum: qui non diligit non cognovit Deum, quia » Deus dilectio est. Ista contextio satis aperte declarat eam» dem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio » est qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam » Deum esse, tanta auctoritate, Joannis scilicet, praedicari. » Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligi» mus fratrem: nec potest fieri ut eamdem dilectionem non » praecipue diligamus qua fratrem diligimus, quoniam Deus » dilectio est. » Item: « Qui non diligit fratrem, non est in » dilectione; et qui non est in dilectione, non est in Deo, » quia Deus dilectio est. » Ecce apertissime dicit fraternam dilectionem Deum esse.

Quod fraterna dilectio cum sit Deus, non est Pater vel Filius, sed Spiritus sanctus tantum.

Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur. Unde Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 19): « Si in donis Dei nihil majus est caritate, et » nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus; quid » consequentius est quam ut ipse sit caritas, quae dicitur et » Deus et ex Deo? ita enim ait Joan. (1 Epist. 4, 7): Di» lectio ex Deo est: et paulo post (vers. 8): Deus dilectio » est; ubi manifestat eam se dixisse caritatem, vel dilectio» nem Domini, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est » dilectio. » Item (in eodem): « Joannes volens de hac re

» apertius loqui (1 Epist. 4, 13). In hoc, inquit, cognoscimus, quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio; ipse ergo significatur ubi legitur: Deus dilectio est (1). » Ex his apparet quod Spiritus sanctus dilectio est vel caritas.

Quod non est dictum per causam illud: Deus caritas est, *sicut illud*: Tu es patientia mea et spes mea.

Sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, « Deus caritas est, » eo scilicet quod caritas sit ex Deo et non sit ipse Deus, sicut dicitur Deus nostra patientia et spes, non quod ipse sit ista, sed quia ista ex eo sunt; occurrit Augustinus ostendens, non hoc esse dictum per causam, sicut illa (in 15 lib. de Trinit., cap. 17), ita dicens: « Non dicturi sumus quod quidam dicunt, scilicet caritatem » non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa » substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit » Dei, sicut dictum est de Deo (Psalm. 70, 5): Tu es patientia mea. Non ideo utique dictum est, tu es patientia » mea (2), quod Dei substantia est nostra patientia, sed quia » ab illo nobis est. Unde alibi (Psal. 61, 6): Ab ipso est » patientia mea. Hunc enim sensum statim refellit Scripturarum ipsa locutio; tale est enim: tu es patientia mea, quale » est (Psal. 70, 5): Domine spes mea; et (Psal. 58, 11): » Deus meus, misericordia mea, et multa similia. Non est » autem dictum, Domine, caritas mea, aut, tu es caritas mea; » aut, Deus caritas mea: sed ita dictum est: Deus caritas » est, sicut dictum est: Deus Spiritus est. Qui hoc non discernit, intellectum a Domino, non expositionem quaerat » a nobis: non enim apertius quidquam possumus dicere: Deus » ergo caritas est. » Ex praedictis clarescit, quod Spiritus sanctus caritas est, qua diligimus Deum et proximum. Unde facilius est nobis ostendere quomodo Spiritus sanctus mittatur sive detur nobis.

Quomodo Spiritus sanctus mittatur vel detur nobis.

Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum et proximum: per quod manemus in Deo et Deus in nobis. Unde Augustinus hunc modum missionis insinuans (in 15 lib. de Trinit., cap. 17) ait: « Deus » Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit » homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, » et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat » Deum, nisi ex Deo. » Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus sanctus secundum quod dicitur datum sive donum, quod donum Augustinus commendat, explanans apertius quomodo detur (in eodem lib. et cap.): « Dilectio » (inquit) Dei diffusa est in cordibus nostris, ut Apostolus » ait (Rom. 5, 5) per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Nullum est isto Dei dono excellentius. » Et (cap. 18): « Hoc » solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine caritate » nil prosunt. Nisi ergo tantum impartiatur cuiquam Spiritus » sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra » non transfertur ad dexteram; nec Spiritus sanctus proprie » dicitur donum nisi propter dilectionem, quam qui non habuerit, etsi loquatur omnibus linguis, et habuerit prophetiam et » omnem scientiam et omnem fidem, et distribuerit omnem substantiam suam, et tradiderit corpus suum ita ut ardeat; nihil » ei prodest (1 Cor. 13). Quantum ergo bonum est, sine quo » ad aeternam vitam neminem tanta bona perducunt? Ipsa vero » caritas vel dilectio (nam unius rei nomen est utrumque) » perducit ad regnum. Dilectio ergo quae Deus est et proprie ex Deo est (3), Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Deus, caritas, per quam nos tota » inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus sanctus, cum » sit Deus, vocatur etiam donum Dei: quod donum proprie » quid nisi caritas intelligendum est, quae perducit ad eum, » et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad » Deum? » Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, dist. 10, scilicet quod caritas sit Spiritus sanctus, et donum excellentius; et quomodo hoc donum, idest Spiritus sanctus, detur nobis, scilicet cum ita impartitur alicui, idest ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem: quod cum facit, tunc dicitur dari sive mitti alicui; et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum sanctum.

Utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur in homine, et magis vel minus habeatur vel detur.

Hic quaeritur, si caritas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis vel minus per diversa tempora habeatur, utrum concedendum sit, quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine vel magis et minus (1) habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minus datur vel habetur, mutabilis esse videtur. Deus autem omnino immutabilis est. Videtur ergo quod vel Spiritus sanctus non sit caritas, vel caritas non augeatur vel minuatur in homine. Item caritas non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Si ergo Spiritus sanctus caritas est, et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat (2): quomodo datur non habenti, cum ipse ut Deus sit ubique et in omnibus creaturis totus? Et quomodo plenius datur vel habetur sine sui mutatione?

Responsio ad primam quaestionem.

Hic itaque (3) respondemus dicentes quod Spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est, nec in se augetur, vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus; sed in homine, vel potius homini augetur et minuitur, et magis vel minus datur vel habetur; sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur. Unde Propheta (Psal. 63, 8): « Accedet homo ad cor altum, et » exaltabitur Deus; » super quem locum ait auctoritas (Glos. Cassiodori): « Deus non in se, sed in corde hominis grandescit. » Sic igitur Spiritus sanctus homini datur et datus, amplior datur, idest augetur, et magis ac minus habetur, et tamen immutabilis existit.

Responsio ad secundam.

Cumque ubique sit, et in omni creatura totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes habent Spiritum sanctum in quibus est; alioquin et irrationales creaturae haberent Spiritum sanctum, quod fidei pietas non admittit.

Auctoritate confirmat utramque responsionem.

Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate firmamus, quod Spiritus sanctus magis et minus percipiatur, et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti, ut plus vel plenius habeatur: Augustinus ostendit super Joan. (tract. 74) dicens: « Sine Spiritu sancto constat Christum nos diligere et » ejus mandata servare non posse, et id nos posse atque » agere tanto minus, quanto illum percipimus minus; tanto » vero amplius, quanto illum percipimus amplius. Ideoque » non solum non habenti, verum etiam habenti non in» cassum promittitur: non habenti quidem, ut habeatur; » habenti autem, ut amplius habeatur. Nam si ab alio » minus et ab alio amplius non haberetur, sanctus Eli» seus sancto Eliae non diceret (4 Reg. 2, 9): Spiritus qui » est in te, duplo sit in me. Christo autem, qui est Dei » Filius, non ad mensuram datus est Spiritus: neque enim » sine gratia Spiritus sancti est mediator Dei et hominum, » homo Christus. Quod enim est unigenitus Filius aequalis » Patri, non est gratiae sed naturae; quod autem in unitatem personae Unigeniti assumptus est homo, gratiae est, » non naturae. Ceteris autem ad mensuram datur et datus » additur, donec unicuique pro modo suae perfectionis pro» pria mensura compleatur. » Ecce expressum habes, quod Spiritus sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur et habenti et non habenti datur: quia Spiritus sanctus est caritas, quae non habenti datur, et in habente augetur et proficit: immo (ut verius et magis proprie loquar) homo in ea proficit et deficit aliquando: et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quae tamen non proficit nec deficit in se, quia Deus est. Unde Augustinus (in hom., seu tract. 9, super Epistol. 1 Joan.) ait: « Probet se quisque quantum in illo » profecerit caritas, vel potius quantum ipse in caritate profe» cerit. Nam si caritas Deus est, nec proficit nec deficit. Sic » ergo dicitur proficere in te caritas, quia tu in ea profi» cis. » Ecce quomodo intelligendum sit, cum dicitur Spiritus

---

(1) *Al. tantum* ipse igitur Deus dilectio est.
(2) *Al. omittitur hic* Tu es patientia mea.
(3) *Al.* quae ex Deo est et Deus, proprie Spiritus sanctus est.

(1) *Al.* magis vel minus.
(2) *Al.* Sed quomodo.
(3) *Al.* ita.

sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus, sic et alia hujusmodi.

Quod aliqui dicunt, Spiritum sanctum non esse caritatem qua diligimus Deum et proximum.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii, qua se invicem diligunt et nos; et ipse idem est caritas quae diffunditur in cordibus nostris ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes catholici concedunt, scilicet quod Spiritus sanctus est caritas Patris et Filii. Quod autem ipse idem sit caritas qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur. Dicunt enim: Si Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii et nostra; eadem ergo caritas est qua Deus diligit nos et qua nos diligimus eum. Hoc autem sanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Augustinus (in lib. de Spiritu et littera, cap. 32): « Unde est dilectio, nisi unde » et ipsa fides, idest a Spiritu sancto? Non enim esset in » nobis, nisi diffunderetur in cordibus per Spiritum sanctum. » Caritas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non » qua ipse nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut » justitia Dei dicitur, qua nos justi ejus munere efficimur; » et Domini salus, qua nos salvat; et fides Christi, qua nos » fideles facit. » His verbis videtur monstrari distinctio inter caritatem qua nos Deus diligit et qua nos diligimus; et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quod ipse sit justus ea, sed quia ea nos justos facit, similiter et fides et salus: sic videtur dicta caritas Dei quae est in nobis, non quod ipse ea diligat, sed quia ea nos diligere facit. De hoc etiam idem (lib. 15 de Trinit., cap. 17) ait: « Cum Joannes » commemorasset Dei dilectionem, non qua nos eum, sed » qua nos ipse dilexit et misit Filium suum litatorem pro » peccatis nostris, et hinc exhortatus esset ut et nos invi- » cem diligamus atque ita Deus in nobis maneat; quia utique » dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius » aliquid eloqui: In hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso » manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. » Ecce et hic videtur manifeste dividere dilectionem qua nos diligimus Deum ab ea qua ipse diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus sanctus dilectio est qua Deus diligit, et qua nos diligimus, duplex dilectio est, immo duo diversa est: quod absurdum et a veritate longe est. Non est ergo dilectio qua nos diligimus, sed qua Deus tantum diligit.

Responsio ad praedicta, determinans auctoritates.

His respondemus, praedictarum auctoritatum verba determinantes, hoc modo: « Caritas Dei dicta est diffundi in cor- » dibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos diligere » facit etc. » His verbis non dividitur nec diversa ostenditur caritas qua Deus nos diligit ab ea qua nos diligimus; sed potius, cum sit una atque eadem caritas, et dicatur ipsa Dei caritas, diversis de causis et rationibus Dei caritas in Scripturis appellari ostenditur. Dicitur enim Dei caritas, vel quia Deus ea diligit nos, vel quia nos ea suos dilectores facit.

Determinatio primae auctoritatis.

Cum ergo ab Apostolo (Rom. 5) dicitur caritas Dei diffundi in cordibus nostris, non est dicta caritas Dei qua diligit nos, sed qua facit nos diligere; idest, non ibi appellatur caritas Dei eo quod Deus ea nos diligit, sed eo quod nos ea sui dilectores facit. Et quod ea ratione possit dici caritas Dei, quia nos ea diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur; sicut dicitur justitia Dei qua nos justificat; et Domini salus qua nos salvat, et fides Christi qua nos fideles facit.

Determinatio secundae.

Similiter et aliam exponimus auctoritatem, ubi ait, dilectionem Dei commemorari, non qua nos eum sed qua ipse dilexit nos; ac si diceret: commemorat dilectionem Dei, non secundum quod nos ea diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos.

Aliud objiciunt.

Sed aliud est, inquiunt, quod magis urget: dixit enim supra Augustinus de Spiritu et littera (loc. cit.) quod dilectio est a Spiritu sancto a quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus, a quo est, ita nec caritas: quomodo enim caritas Spiritus sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est et ipse est; ergo Spiritus a seipso est. Ad quod dicimus: Spiritus sanctus quidem a seipso non est; sed tamen et a seipso datur nobis, ut supra dictum est: dat enim seipsum nobis Spiritus sanctus: et ex hoc sensu dictum est, quod caritas ab ipso est in nobis, et tamen ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est a Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solummodo est, non Deus dans.

Quod alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.

Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum scilicet quod caritas non sit Spiritus sanctus: quia caritas affectio mentis est et motus animi; Spiritus sanctus vero non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus sanctus immutabilis est et increatus. Non est ergo caritas.

Quod caritas est motus vel affectus animi.

Quod autem caritas sit affectio animi et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Augustinus (in 3 lib. de Doctrina christiana, cap. 10): « Caritatem voco, motum » animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo » propter Deum. » Idem (in lib. de Moribus Ecclesiae catholicae, cap. 11) tractans illud verbum Apostoli (Rom. 8, 38): « Nec mors, nec vita . . . separabit nos a caritate Dei: » Caritas Dei (inquit) hic dicta est virtus, quae animi » nostri rectissima affectio est, quae conjungit nos Deo, qua » eum diligimus. » Ecce his verbis exprimitur quod caritas est affectio et motus animi, ac per hoc non videtur esse Spiritus sanctus.

Responsio determinans auctoritates.

Ad quod dicimus, hoc ita esse dictum, sicut dicitur (Psalm. 70): Deus est spes nostra et patientia nostra; quia facit nos sperare et pati. Ita caritas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris si caritas, cum sit Spiritus sanctus, dicatur motus mentis, cum etiam in lib. Sapientiae (cap. 8) dicatur de Spiritu Sapientiae, quae attingit a fine usque ad finem, quod est actus mobilis, certus, incoinquinatus, quod non ideo dicitur quod Sapientia sit aliquid mobile vel actus aliquis, sed quia sui immobilitate omnia attingit, non locali motu, sed ut ubique semper sit et nusquam inclusa teneatur. Sic ergo caritas dicitur motus animi, non quod ipsa sit motus vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si caritas Spiritus sanctus est, qui operatur in singulis prout vult, cum per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et hujusmodi, sicut ad diligendum; quare non sic dicitur caritas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum sicut ad diligendum? Ad quod sane dici potest, quod alios actus atque motus virtutum operatur caritas, idest Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus quarum actus sunt utpote actum fidei, id est credere fide media; et actum spei, idest sperare, media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus; diligendi vero actum per se tantum sine alicujus virtutis medio operatur, idest diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter caritati tribuit. Est ergo caritas vere Spiritus sanctus. Unde Augustinus praemissum Apostoli verbum tractans (in eodem lib. et cap.) caritatem dicit esse bonum quo nil melius est; et per hoc ipsam esse Deum significat, dicens: « Si nulla res ab ejus caritate » nos separat, quid esse non solum melius sed etiam certius » hoc bono potest? » Ecce dicit quia caritate nihil est melius. Caritas ergo Spiritus sanctus est, qui est Deus et donum Dei, sive datum, qui dividit singulis fidelibus dona nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Augustinus, ubi Joannes dicit non ad mensuram dari Christo Spiritum, ait (tract. 14, super Joan.): « Ceteris vero dividitur, non qui- » dem ipse Spiritus, sed dona ejus. »

An concedendum sit quod per donum donentur dona.

Hic quaeritur, cum Spiritus sanctus per quem dona dividuntur, ipse sit donum, utrum concedendum sit quod per donum dividantur aut dentur dona. Ad quod dicimus, quod per donum, quod est Spiritus sanctus, singulis propria dividuntur; et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 19) ait: « Per donum, quod » est Spiritus sanctus in commune omnibus membris Christi » multa dona, quae sunt quibusque propria, dividuntur. » Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii » alia: quamvis ipsum donum, a quo cuique propria dividuntur » omnes habeant, idest Spiritum sanctum. » Ecce aperte dicit per donum dona dari.

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de missione visibili Spiritus sancti, hic determinat de missione ejus invisibili; et dividitur in duas partes: in prima determinat veritatem, secundum suam opinionem; secundo determinat objectiones in contrarium factas, ibi: *Hic quaeritur, si caritas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine .... utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine.* Circa primum tria facit: in prima praedicit intentionem; in secunda proponit veritatem, ibi: *Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium*; in tertia inducit probationem, ibi: *Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus.* Et haec dividitur in duas, secundum duo quae probat: primo probat, caritatem esse ipsum Spiritum sanctum; secundo probat, Spiritum sanctum tunc dari nobis quando nos facit Deum diligere, ibi: *Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum.* Prima in duas: in prima probat, caritatem esse Spiritum sanctum; in secunda excludit quamdam responsionem, ibi: *Sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, Deus caritas est .... occurrit Augustinus.* Circa primum duo facit: primo ostendit, caritatem esse Deum; secundo specialiter ipsam esse Spiritum sanctum, ibi: *Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur.*

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1.° utrum caritas sit aliquid creatum in anima; 2.° utrum sit substantia, vel accidens; 3.° ad quam mensuram detur; 4.° utrum possit cognosci ab habente ipsam; 5.° utrum ipsa caritas sit ex caritate diligenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.
(2-2, quaest. 23, art. 2; et de Virt. quaest. 2, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed Spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum Apostolum: *Qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt*, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

2. Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus (de verbis Apost., serm. 30) (1). Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec Spiritus sanctus animam per habitum medium.

(1) Colligitur ex multis locis, praesertim vero de verbis Apost. serm. 18 et 28, sed non serm. 30 (*ex edit. P. Nicolai*).

3. Praeterea, esse gratiae immediatius est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

4. Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis. Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non conjungeret nos Deo; quod falsum est.

5. Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullius creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam; conjungit enim creaturam Creatori, et facit de peccatore justum. Ergo videtur quod non sit creatura.

6. Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.

7. Praeterea, majori bono debetur major amor. Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.

8. Praeterea, omne creatum est in praedicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas (1) sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios; quod est haeresis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.

Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui est Spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente Spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.

Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficimur conformes ipsi Deo; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.

Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipsum divinum esse; et sic omnes justi assumerentur a Spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius Filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus; quia sic in justis dormientibus non esset alio modo quam in aliis

(1) *Al. additur* gratia.

creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem Spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1 Corinth., 13. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima; quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus: et ideo frequenter invenitur quod Spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio (cap. 4 caelest. Hierar.), quod esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per Spiritum sanctum, quem caritatem dicit.

Ad cujus explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata); ita dicunt, quod Spiritus sanctus, prout in se consideratur, Spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis; ita Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam uniatur Spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad Spiritum sanctum, nisi sit similitudo Spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo Spiritui sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est considerare duplicem operationem Spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis: sed diversimode. Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicientem actum esse principium ejus.

Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta. Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.

Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.

Ad quartum dicendum, quod caritas, inquantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas; sed inquantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut

pictor facit parietem album; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.

Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justi est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquod dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 8), nunquam in quibusdam amicitiis contingit aequivalens reddere: sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi; sicut filius nunquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus, sit infinitus quantum ad substantiam actus; sed infinitatem habet ex hoc quod objectum amoris omnibus aliis praeponitur: sed sufficit quod amemus cum amore commensurato nobis.

Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum Boetium (de duabus Naturis, in princ.): dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest; et hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit accidens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.

2. Item, omne accidens est causatum a substantia; quia, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1), subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.

3. Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.

4. Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 19). Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.

Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 8 dist., quaest. 5, art. 2, de Anima. Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dictum est, art. antec., ideo oportet quod sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, idest ut sit in alio sicut in subjecto; sed bene extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, cujus similitudo in ipso recipitur; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.

Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere: et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco.

Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, inquantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione.

Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus

ratio est, quia esse, secundum Dionysium (5 cap. de div. Nominibus) est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilius esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilius, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.

Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.

ARTICULUS III.

Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium. — *(2-2, qu. 24, art. 3.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. 25, 15: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem;* ubi Glossa (interlinealis) Hieronymi: *Non pro largitate vel parcitate, alii plus vel minus recipiunt; sed secundum virtutem recipientium.* Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

2. Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato (2 de Anima mundi). Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.

3. Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.

4. Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaeque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eamdem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.

Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimius praemium quam Angeli, cum, secundum Gregorium (hom. 34 in Evang.), ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dentur secundum mensuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. 30, 28: *Stellio manibus nititur* (1); ubi dicit Gregorius (homil. 17, sup. Ezech.) quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et hujusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde Philosophus (7 Ethic., cap. 3), dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eumdem conatum magis disponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae: et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.

Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectualis, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicentur.

(1) *Al.* Prov. 3 (*ad marginem autem* Eccli. 1): *Stella matutina inter;* ubi etc.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. — (De Ver., qu. 10, art. 10; et quol. 10, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in littera: *Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.

2. Item, Philosophus dicit (2 Post., lect. 20), contra Platonem, quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

3. Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.

4. Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.

5. Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 Joan., 2, 10: *Qui diligit fratrem, in lumine manet.* Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas; et sic certius quam alia cognoscatur.

Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccle. 9, 1, *Nemo scit, utrum amore an odio dignus sit.* Ergo videtur quod nullus sciat se habere caritatem certitudinaliter.

Praeterea, Apostolus dicit 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (2 Metaph., text. 1), aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur, quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum; propter quod dicit Philosophus (ibidem) quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit Philosophus (3 de Anima, text. 32), sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, ut dicit Philosophus (2 Ethic., cap. 3), quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem; sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere. Caritatem etiam increatam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur 1 Corinth. 13. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, dictum est.

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in littera positae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte cognoscentis.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae. Sed istorum habituum actus perfecte exprimunt suos habitus quantum ad id quod est proprium eis; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum; et ideo, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 8), virtuosus est mensura in operibus humanis; quia illud est bonum, quod virtuosus appetit; et similiter etiam est de rectitudine intellectus; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum; et ideo habens fidem scit se illam habere.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut

Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse.

Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratione jam dicta, in corp. art.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit ex caritate diligenda.
(*2-2, qu. 25, art. 1.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 3, dist. 27, qu. unica, art. 3, dicetur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo etc.

2. Item, nulla res denominat seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.

4. Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

Contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat.* Sed proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.

Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi inquantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti. Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi; vel pro caritate increata, quae Spiritus sanctus est; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quodlibet autem istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis; sicut proximum diligimus inquantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exercet; et sic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut Philosophus (8 Ethicor., cap. 1) dicit; sed dilectione cujusdam complacentiae, secundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, et quod esse volumus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligendi ipsum proximum; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.

Ad secundum dicendum, quod denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subjectum: sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum, et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum inquantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia.

Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligatur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna (3 Metaph., cap. 10) concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.

Expositio primae partis textus.

Consequens est ut ipsam praecipue (1) *dilectionem diligat.* Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem, vult se diligere illum; et ita actum dilectionis suae diligit; et in ipso diligitur ipsa dilectio increata; sicut exem-

(1) *Al.* ut ipsa praedicata, etc.

plar in exemplato, quia nihil est bonum vel diligibile, nisi secundum quod est in eo similitudo boni increati.

Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Totum quod sequitur de certitudine dilectionis, sive de habitu creato intelligatur sive de dilectione increata, exponitur secundum quod aliquid dicitur certum ex se, et non ex parte cognoscentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoscentis notus est. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum est.

Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione? Hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipse Spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea.

Qui diligit fratrem, in lumine manet. Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifestationis, quia sic magis ad dona pertinet intellectus, sed quantum ad virtutem actionis: sicut enim lumen est forma universaliter motiva in tota natura, eo quod est qualitas primi alterantis; ita caritas movet et informat omnia dona, inquantum est similitudo primi doni, quod est Spiritus sanctus.

Ista contextio satis aperte declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari. Hoc enim quod dicitur: *Nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem,* interponitur per parenthesim. Dicitur autem fraterna dilectio Deus esse, praedicatione causali, per modum quo Dionysius (4 cap. de cael. Hierar.) dicit, quod esse divinum est esse omnium, quia ab eo omne esse traducitur et exemplatur.

Non dicturi sumus, caritatem non propterea esse dictam Deum, quia ipsa caritas sit nulla substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei. In hoc differt caritas ab aliis virtutibus, secundum intentionem Magistri et Augustini, quia aliae virtutes, quae in se aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia et hujusmodi, ita sunt a Deo quod in Deo non sunt per essentiam. Caritas autem, quae nihil imperfectionis habet, etiam de Deo essentialiter praedicatur, et ab eo in nobis est. Nec tamen sequitur quod illa caritas quae forma mentis nostrae est, sit illa eadem numero quae essentialiter de Deo dicitur, sicut etiam esse dicitur de Deo proprie, nec tamen illud esse est idem numero cum nostro esse.

Nullum enim est isto (1) *dono Dei excellentius.* Videtur hoc esse falsum: quia sapientia ponitur excellentissimum donorum. — Ad quod dicendum, quod secundum quod dona condividuntur virtutibus sapientia dignissimum donorum dicitur: et hanc dignitatem habet a caritate, cui semper conjungitur, secundum quam divinam veritatem saporat. Si autem donum universaliter sumatur pro omni eo quod ex Dei munere possidemus, sic caritas simpliciter potissima est, quae nos fini conjungit.

Divisio secundae partis textus.

Hic quaeritur, si caritas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine. In parte ista Magister objicit contra praedeterminata, et dividitur in partes duas: in prima objicit per rationem; in secunda per auctoritates, ibi: *Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii.* Prima in tres: primo ponit objectionem; secundo responsionem, ibi: *His itaque respondemus dicentes, quod Spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est*; tertio responsionis confirmationem, ibi: *Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus.* Objectio autem est duplex, ut patet in littera, et similiter solutio.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii. Hic objicit per auctoritates, et dividitur in tres partes, secundum tria, quae contra Magistrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum est quod alia est dilectio qua nos diligimus Deum, et Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, est Spiritus sanctus. Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, est aliud quam Spiritus sanctus. Secundum est, quod dicitur caritas esse ex Deo, sicut et fides. Sed fides est ex Deo, ita quod non est Deus. Ergo et caritas; et hoc ponit ibi: *Sed aliud est, inquiunt, quod magis urget.* Tertium est quod caritas dicitur affectio vel motus mentis. Sed Spiritus sanctus non est hujusmodi. Ergo, etc.; et hoc ponit ibi: *Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum.* Quaelibet harum partium dividitur in objectionem et solutionem.

QUAESTIO II.

Ad intelligentiam hujus partis quinque quaeruntur: 1.° utrum caritas augeatur; 2.° de modo augmenti; 3.° utrum quolibet actu augeatur; 4.° utrum sit aliquis terminus augmenti; 5.° utrum diminuatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas augeatur. — (*2-2, qu. 24, art. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.

2. Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

3. Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat Philosophus (6 Physicor., text. 32); et quod naturaliter movetur corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia *caritas nunquam excidit,* 1 Corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile; videtur quod non essentialiter augeatur.

4. Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

5. Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat Philosophus

(1) *Al.* Nullum enim istorum divido etc.

(in 7 Physic., text. 20), non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas, sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset (1) in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augeatur.

Contra, Augustinus (Tract. 5, supra 1 Epist. Joan.) dicit: *Caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur.* Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur. Ergo etc.

Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus; et hoc quia ponit caritatem esse Spiritum sanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae Spiritus sanctus est, proficiamus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali Spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causae proximae. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur; non potest esse quod destruatur nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae. Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius (cap. 4, de div. Nom.) ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in caritate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi.

Et ideo dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem: unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiva. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentalis in genere qualitatis, vel forma substantialis, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates. Quantitas autem dimensiva est quorumdam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in Praedicamentis (cap. de quant.) dicitur. Unde non augetur nisi per accidens; sed per se invenitur in corporibus quae per se augentur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas sit per se terminus motus; vel quod consequatur terminum. Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quaelibet pars ejus; sicut est in animali et in planta; et tunc proprie est motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aeris patet.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimensivam neque per se neque per accidens, quia subjectum etiam ejus non est quantum; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretae; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua; et ita excrescit virtus caritatis.

(1) *Al.* aliquando esset, etc.

Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accidens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruatur. Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi; vel quia est secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est. Et sic essentiale augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipiatur de motu naturali, qualis non est motus animae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis sit in se immobilis; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praebere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad cujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectu.

Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abjicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti; quorum non est caritas.

ARTICULUS II.

Utrum caritas augeatur per additionem.
(2-2, quaest. 24, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit (1 de Generatione, text. 32): *Augmentum est praeexistenti quantitati* (1) *additamentum.* Si igitur caritas augetur, oportet quod praeexistenti caritati alia caritas addatur.

2. Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.

3. Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augeatur, sed praedicto modo.

4. Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia. Et hoc est inconveniens. Ergo videtur quod non augeatur nisi per additionem.

Contra, simplex simplici additum, nihil majus efficit, ut probat Philosophus (1 de Generatione, text. 8). Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.

Praeterea, secundum Dionysium (5 cap. de div. Nom.), tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilius est; sicut esse est nobilius quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates. Primam autem positionem non possum intelligere; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae caritates, aut intelligentur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut Philosophus etiam dicit in 4 Physic. (text. 84), quod aliquid efficitur

(1) *Al.* caritati.

magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primae et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest. Sicut autem non calidum est potentia caloris; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, inquantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod (1) efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quamdam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest. Et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex sparsa vita in unicam consurgere. Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

Ad primum igitur dicendum, quod propositio Philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia et augetur: nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediebant: unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas (1).

Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eamdem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subjicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem ipsius, dissimile est principio agenti, quod est terminatum ad actum unum; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agenti. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit Dionysius (cap. 3 caelest. Hierar.), purgationem in Angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis.

Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum. Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum caritas augeatur quolibet actu.
(2-2, qu. 24, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.

2. Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.

3. Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.

(1) *Al. additur* magis.

(1) *Al.* caritas.

4. Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ad dispositionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum Philosophum (2 Ethic. cap. 1). Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.

5. Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale; dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. antec. , non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicujus efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos.

Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, inquantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, inquantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, paulo sup.

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. art., et ideo non sequitur idem effectus.

Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam , sed secundum proportionem. Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium. Unde quilibet actus caritatis, inquantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem premii.

Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est (ubi supra), quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae. Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est; sed minor non sufficit ad talem dispositionem. Ulterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis; idest, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae. Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate se habeat ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus vo-

luntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augeatur.

Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales (1), ut dictum est, in respons., ad 2 istius art.; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.

ARTICULUS IV.

Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum. (2-2, *qu.* 24, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui est ad finitum, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.

2. Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum Philosophum (5 Phys., text. 47, et 6 Physic., text. 51); sicut qui non potest esse in Ægypto, non movetur ordinate ad eundum illuc. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.

3. Praeterea, sicut infra, in 3, distinct. 13, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata Virgine, de qua dicit Anselmus (de concept. Virg., cap. 18), quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.

Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.

Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui: aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus, tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur; ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adaequabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quanto plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem; sicut patet in exemplo (1) Philosophi de sensu et intellectu (3 de Anima., text. 7). Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest; ita etiam quanto natura spiritualis plus recipit de caritate, plus potest recipere. Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritualis capacitati substantiae materialis, dixerunt, quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae, scilicet quod tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 3.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est impossibilis (2); nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3 Physic. (text. 68), non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quaelibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia; et ita est etiam hic de capacitate animae.

---

(1) *Al.* reales.

(1) *Al.* de exemplo.
(2) *An.* possibilis?

Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem consequi potest homo; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae; unde adhuc potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento, et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, inquantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et inquantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicetur in 3, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. 3, et ex hoc habebat quod non poterat augeri.

Ad illud quod objicitur de beata Virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario; et quia in beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem; et ideo non habuit beata Virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia.

Ad illud quod objicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.

ARTICULUS V.

Utrum caritas minuatur.
(2 - 2, quaest. 24, art. 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas minuatur. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuatur.

2. Item, Augustinus (in Enchir., cap. 121) dicit: *Ubi magna cupiditas, ibi parva caritas;* et alibi (10 Conf., cap. 2): *Minus te amat qui aliquid tecum amat.* Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

3. Praeterea, veniale peccatum est malum culpae. Sed omne malum aliquod bonum adimit sibi oppositum. Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia sic excluderet a regno; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum (15 de Trin., cap. 18), et sic esset mortale. Ergo adimit aliquid ejus; ergo diminuit ipsam.

4. Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum (de Spiritu et Anima, cap. 17), lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.

Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed omne finitum, secundum Philosophum (1 Physic., text. 37), consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tolletur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale, quod nullus ponit.

Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, contra: quando est divisio secundum eamdem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem. Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo adimet de caritate quantum et primum; et ita consumetur per ablationem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita scilicet quod destruatur caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem. Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei; cum nullus defectus reducatur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuatur, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quaest., art. 2. Unde cessantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor. Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur; sic caritas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa. Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per hujusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis. Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.

Ad primum igitur dicendum, quod contraria

nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod augmentabilitas (1), quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augmenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum inquantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, idest fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia vel subjectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem. Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis; sicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per sensus, qui si etiam destruantur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita; et similiter est de caritate infusa.

Expositio secundae partis textus.

Sicut Deus dicitur magnus et excelsus in nobis (2), inquantum scilicet magnos nos et altos in se facit: quod non potest esse, nisi secundum ampliorem perceptionem bonitatis ipsius; et ideo oportet redire in hoc quod aliquod creatum a Deo in nobis ponatur.

Sunt tamen multi qui eum non habent. Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum est ut hereditas, qui ipso fruuntur vel in spe vel in re.

Sine Spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse. Hoc potest dupliciter intelligi: vel ita quod sine Spiritu sancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non possumus praecepta Dei implere, vel Christum diligere; et hoc verum est meritorie. Vel sine Spiritu sancto, quocumque modo operante in rebus; et sic verum est quod nec homo nec aliqua creatura sine Spiritu sancto operationem aliquam habere potest. Sed hoc non est de intentione Augustini.

Spiritus sanctus, qui est in te, duplo sit in me. Videtur hoc non esse ad propositum: quia, ut notula exponit, hoc intelligitur, quia petiit duplex donum, scilicet prophetiae et miraculorum, quae in Elia erant, et quod non petierit magis Spiritum sanctum habere.

Sed dicendum, quod, etiam ista expositione stante, probatur intentio Augustini: quia si omnes acciperent eum aequaliter, si ipse Spiritum sanctum habebat, non eum in se fieri petivisset; et si non habebat vel se habere nesciebat, simpliciter Spiritum sanctum petivisset. Unde per hoc quod Spiritum sanctum habere, sicut in Elia erat, petiit, ostendit Eliam multis excellentiis (1) Spiritum sanctum habere.

Propria mensura compleatur. Dicitur esse propria mensura uniuscujusque et ex parte ipsius Dei, quantum ipse unicuique praedestinavit, et ex parte ipsius qui recipit, considerata simul capacitate naturalium, et conatu ejus.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii. Nota, quod auctoritates quae contra Magistrum inducuntur, tria dicunt. Quaedam enim primo inductae dicunt aliam esse caritatem qua Deus diligit et qua nos diligimus: quod Magister exponit, aliam esse ratione, vel secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Aliae vero secundo introductae dicunt dilectionem a Spiritu sancto esse; et ita, cum Spiritus sanctus non sit a se, caritas nobis data non erit Spiritus sanctus. Sed ipse respondet, quod quamvis Spiritus sanctus non sit a se, tamen datur a se; et secundum hunc modum caritas dicitur a Spiritu sancto. Sed haec responsio est insufficiens: quia non tantum dicitur, caritas datur a Spiritu sancto; sed etiam, est ab eo: quod de Spiritu sancto concedi non potest. Aliae tertio introductae dicunt, caritatem esse motum vel affectum mentis: quod Spiritui sancto non convenit. Sed ad hoc respondet, quod ista praedicatio est per causam, eo quod caritas, motus vel affectionis mentis causa est, qui est diligere. Et haec expositio vera est, quamvis non secundum intentionem Magistri. Caritas enim est causa affectionis sicut habitus eliciens actum, et non solum sicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipse intendit. Unde consequenter movet quaestionem, cum Spiritus sanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare specialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et responsio sua patet in littera; sed ejus quod in solutione supponit, causam non assignat, scilicet quod Spiritus sanctus causet hunc actum qui est diligere, nullo habitu mediante: unde quo ad hoc remanet insoluta.

Non enim singuli quique habent (2) *omnia; sed hi illa, alii alia.* Sciendum, quod sanctis non solum donum increatum commune est, sed etiam

(1) *Forte* quod augmentabilis est caritas. *Nicolai* quod augmentabilitas convenire potest caritati, et non diminutio: quia etc.

(2) Forte *magnificari et exaltari in nobis*, ut in littera.

(1) *Forte* multo excellentius.

(2) *Al.* quiquam habet.

dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus sanctus non habetur; sed dona gratis data dantur magis ad manifestationem Spiritus recepti, quam ad conjungendum Spiritui, et hoc propter utilitatem aliorum, 1 Corinth. 12, et dividuntur diversis prout competit utilitati Ecclesiae.

DISTINCTIO XVIII.

Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum et datum, sive donatum.

Praeterea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat: quod utique videri potest.

Quare ita esse videtur.

Cum enim idem sit Spiritum sanctum dari et Spiritum sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Augustinus significare (in lib. 15 de Trinit., cap. 19) cum ait: « Spiritus » sanctus intantum donum Dei est, inquantum datur eis » quibus datur: apud se autem Deus est, etsi nemini datur. » Ecce aperte dicit, Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur; non ab aeterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Responsio quare datum vel donatum dicatur Spiritus sanctus.

Ad quod dicimus, quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum, sive donatum; sed datum sive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantum ex tempore.

Hic quare donum.

Donum vero dicitur non ex eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab aeterno, unde et ab aeterno fuit donum. Sempiterne enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. Unde Augustinus (in lib. 4 de Trinit., c. 20) ait: « Sicut natum esse est Filio a Patre » esse, ita Spiritui sancto donum Dei esse est a Patre et a Filio » procedere. » Hic aperte ostenditur quod Spiritus sanctus eo donum est, quod procedit a Patre et a Filio, sicut Filius eo est a Patre quod natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse a Patre, et Spiritui sancto, id est, non ea proprietate Filius dicitur esse a Patre qua Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse a Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus sanctus vero dicitur esse a Patre et a Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus sanctus, quo donum, et eo donum quo procedens. Unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 11) ait: « Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in » Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus » sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium re» fertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est; » sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem » cum dicitur donum Dei: donum est enim Patris et Filii, » quia et a Patre procedit, et a Filio. » Ecce his verbis aperte ostenditur eadem relatione dici Spiritum sanctum, et donum. Donum autem, quia procedit a Patre et Filio. Proprietas ergo qua dicitur Spiritus sanctus vel donum, processio ipsa est de qua post plenius agemus cum aliis. Cum ergo ab aeterno processerit ab utroque, et ab aeterno donum fuit; non ergo Spiritus sanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur; nam et ante fuit donum quam donaretur. Unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 15): « Semper Spiritus sanctus » procedit, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit. » Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat » antequam esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur cum » dicitur donum, aliter cum dicitur donatum; nam donum » potest esse etiam antequam detur; donatum autem, nisi » datum fuerit nullo modo dici potest. (Et cap. 16). Sempi» terne ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem » donatum. » His verbis aperte ostenditur quod sicut Spiritus sanctus ab aeterno procedit, ita ab aeterno donum est; non quia donaretur a Patre Filio vel a Filio Patri, sed quia ab aeterno processit donabilis.

Quaeritur cui donabilis.

Sed quaeritur cui donabilis; utrum Patri et Filio, an tantum nobis qui nondum eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quod Filius semper eadem ratione donum fuerit, quia ab aeterno processit a Patre donabilis nobis in tempore; nam et de Filio legitur, Isai. 9, quod *datus est nobis*. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius vere datus est nobis, et ab aeterno processit a Patre non ut donabilis tantum, sed ut genitus qui et donari posset. Processit ergo ut genitus et donabilis; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et quia donabilis fuit. Unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 15, circa finem) ait: « Eo ipso quod daturus erat eum Deus, jam » donum erat, etiam antequam daretur, et ideo donabilis » est; sed aliter donabilis quam Filius; nam et aliter datus » et aliter processit quam Filius. Filii enim processio geni» tura est, vel nativitas; Spiritus sancti vero processio nati» vitas non est; utraque vero ineffabilis est. »

Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia; ita et Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.

Et notandum quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit, et ut ipsa substantia sit, ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedendo, accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam ut omnino sit, et ut substantia sit: quod utique non accepit ex eo quod datur: nam cum non detur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quod datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 15): « Filius » non hoc tantum habet nascendo, ut Filius sit, sed omnino » ut sit. » Quaeritur ergo, utrum Spiritus sanctus, eo quod datur, habeat non tantum ut donum sit sed omnino ut sit. Quod si non est, nisi quia datur; idest, si non habet esse, nisi eo quod datur; sicut Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia: quomodo jam Spiritus sanctus erat ipsa substantia, cum non prius daretur quam esset cui daretur? Non ergo eo quod datur, sed procedendo habet ut sit donum et ut sit essentia; sicut Filius, non eo quod datus est, sed nascendo accepit, non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 26) ait: « Sicut » Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine ulla mu» tabilitate naturae de Patre generatio; ita Spiritui sancto » praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mu» tabilitate naturae, de utroque processio. »

Quod (1) ex praedictis videtur quod Filius non tantum sit Filius nativitate, sed etiam essentia, et similiter Spiritus sanctus processione.

Hic oritur quaestio: Si Filius nascendo habet, non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia; et Spiritus sanctus procedendo, non tantum ut sit donum, sed ut sit essentia: ergo et Filius nativitate essentia est, et Spiritus sanctus processione essentia est, cum alibi dicatur, quod nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum quo Deus: quia, ut ait Augustinus (in 7 lib. de Trinit., cap. 2) his nominibus eorum relativa ostenduntur, non essentia. Unde post plenius agemus (dist. 26).

---

(1) *Al.* Quaestio. Ex praedictis videtur quod Filius non tantum sit Filius nativitate, sed etiam Deus, vel essentia (*item* de simili essentia) et Spiritus etc.

Responsio.

Ad quod breviter respondentes, dicimus, quia nec Filius nativitate essentia est, sed tantum Filius; nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed tantum donum; et tamen uterque, ille nascendo, iste procedendo, accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius (in lib. 5 de Trinit., circa finem) per defectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo, Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eamdem nativitate subsistit Filius; et ex virtute naturae in naturam eamdem processione subsistit Spiritus sanctus.

Exponit verba Hilarii.

Quod ita intelligi potest. Ex Patre, qui est virtus ingenita, naturam quam habet eamdem Filius, nativitate, idest nascendo, et Spiritus sanctus processione, idest procedendo, habet. Unde ipse idem apertius eloquens, quod dixerat aperit, subdens (5 de Trinit., circa finem): « Nativitas Dei non potest non » eam de qua profecta est naturam tenere. Non enim aliud » quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo sub» sistit. » Ecce his verbis aperitur quomodo accipiendum sit illud: « De Patre generatio praestat essentiam Filio; et de » utroque processio praestat essentiam Spiritui sancto; » non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus sanctus, immo proprietate personali; sed quia et ille nascendo, et iste procedendo, essentiam habet eamdem, et totam quae in Patre est.

Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum praedictos duos processionis modos.

Ex praedictis patet quod Spiritus sanctus sempiterne donum est, et temporaliter datum vel donatum: ex quo apparet illa distinctio geminae processionis, de qua supra egimus. Nam secundum alteram processionem dicitur donatum vel datum; secundum alteram vero dicitur donum.

Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.

Et secundum hoc quod sempiterne donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum hoc vero quod dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit, refertur, et ad eos quibus datur; et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 14) ait: « Quod datum est, et ad eum qui dedit, refertur, et ad eos » quibus dedit. Itaque Spiritus sanctus, non tantum Patris » et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur, qui accepi» mus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui » accepimus: non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse » spiritus est hominis, qui in ipso est; quamvis et illum spi» ritum qui hominis dicitur, utique accepimus; sed aliter ille » aliter iste noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus » ut essemus; aliud quod accepimus ut sancti essemus. »

Quod autem Spiritus sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit: scriptum est enim de Ioanne (Luc. 1), quod in spiritu Eliae veniret. Ecce dictus est Eliae spiritus, quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus (1). Et Moysi ait Dominus (Num. 11, 17): « Tollam de spiritu tuo, et dabo eis, » idest, dabo illis de Spiritu sancto quem jam tibi dedi. Ecce et hic dictus est Spiritus Moysi. Patet ergo quod spiritus noster dicitur Spiritus sanctus, quia nobis datus, et datus utique ad hoc ut sancti essemus; spiritus vero creatus ad hoc est datus ut essemus.

An Filius, cum sit nobis datus, possit dici noster, ut Spiritus sanctus.

Hic quaeritur, utrum et Filius, cum sit nobis datus, dicatur, vel possit dici noster. Ad quod dicimus, quod Filius dicitur noster panis, noster redemptor et hujusmodi; sed noster filius non dicitur; quia filius dicitur tantum relative ad eum qui genuit; et ideo noster filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est, refertur ut Spiritus sanctus: qui etiam cum in Scriptura, ut supra dictum est, dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, ut de Moyse et Elia dictum est, nusquam tamen in Scriptura occurrit, ita dici, Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius: sed spiritus noster, vel tuus spiritus, vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum: et utrumque relative dicitur ad Patrem, et Filium: et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cum vero donum accipitur eo modo quo Spiritus sanctus donum tantum Patris et Filii dicitur, non hominis: ita et Filius sub hac appellatione non potest dici noster, ut dicatur filius noster, sicut nec dicitur Spiritus sanctus noster: et tamen de Filio dicitur Panis noster; et de Spiritu, Spiritus noster: ille noster panis quia nos reficit, nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur a Patre et a Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 14) ait: « Quod » de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, cum dici» tur Filius; et ideo Filius Patris est, et non noster. » Dicimus tamen etc. « Panem nostrum da nobis » (Matth. 6, 2), sicut dicimus spiritum nostrum.

Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur.

Post haec quaeritur utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur. Hoc enim videtur ex praedictis (distinct. 15), posse probari. Si enim quod datur, refertur ad eum qui dat et ad eum cui datur; et Spiritus sanctus datur a seipso, ut praedictum est (loc. cit.); ergo refertur ad seipsum. Cujus quaestionis determinationem in posterum differimus donec (infra, dist. 30) tractemus de his quae relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

---

(1) *Al.* Ecce dictum est Eliae Spiritus sanctus, quem accepit Elias; et Moysi etc.

Divisio textus.

Postquam determinavit de temporali processione Spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum. Dividitur ergo in duas partes: in prima determinat de dono, secundum quod dicitur de Spiritu sancto per comparationem ad alia dona; in secunda determinat de hoc nomine *donum* de Spiritu sancto dicto, per comparationem ad hoc nomen *datum*, quod etiam de ipso dicitur, ibi: *Praeterea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat.* Et haec dividitur in duas: in prima inquirit, utrum eadem ratione Spiritus sanctus dicatur donum et datum, et objicitur ad utramque partem; in secunda determinat quaestionem, ibi: *Ad quod dicimus quod Spiritus sanctus et donum dicitur et datum.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit differentiam doni ad datum, secundum quod de Spiritu sancto dicuntur, quantum ad id quod in ipso dono est; in secunda, quantum ad id cujus est donum, ibi: *Et secundum hoc quod sempiterne donum est, refertur ad Patrem et Filium.* In dono autem duo considerantur: scilicet relatio, vel proprietas, secundum quam dicitur donum; et processio, ex qua secundum rationem intelligendi consequitur talis ratio. Primo ergo assignat differentiam ex parte relationis; secundo ex parte processionis, ibi: *Et notandum, quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit . . . . ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedendo accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit, vel donum, sed etiam ut omnino sit.* Prima in duas: primo ostendit quod donum dicitur Spiritus sanctus in eadem relatione vel notione, qua dicitur Spiritus sanctus; secundo movet quaestionem, et determinat eam, ibi: *Sed quaeritur, cui donabilis.*

Et notandum etc. Hic assignat differentiam ex parte processionis, et dividitur in tres: in prima

ostendit differentiam: quia Spiritus sanctus processione qua donum est, habet essentiam divinam, non autem inquantum datum est; in secunda movet quaestionem, et solvit eam, ibi: *Hic oritur quaestio*; in tertia inducit quamdam conclusionem, ibi: *Ex praedictis patet quod Spiritus sanctus sempiterne donum est et temporaliter datum*, scilicet quod nomen doni convenit Spiritui sancto per processionem aeternam, et nomen dati secundum processionem temporalem.

Et secundum hoc quod sempiterne donum est refertur ad Patrem et Filium. Hic ostendit differentiam quantum ad id cujus est donum, et dividitur in duas partes: in prima assignat differentiam; in secunda movet duas quaestiones; primam ibi: *Hic quaeritur, utrum Filius, cum sit nobis datus, dicatur, vel possit dici noster*: quam solvit: secundam ibi: *Post haec quaeritur, utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur*; cujus solutionem differt.

QUAESTIO I.

Circa hanc partem quinque quaeruntur: 1.° utrum donum sit essentiale, vel personale; 2.° utrum sit proprium Spiritus sancti; 3.° utrum per hoc donum omnia dona dentur; 4.° utrum Spiritus sanctus processione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur; 5.° utrum possit dici donum nostrum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum donum sit nomen essentiale.
(1, *p., qu.* 28, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod donum sit nomen essentiale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen *donum* connotat effectum in creatura: dicitur enim Spiritus sanctus donum, inquantum est donabilis creaturae in aliquo effectu. Ergo est essentiale.

2. Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae; quia essentia nec genita est nec gignens. Sed essentia divina dicitur donata esse Filio a Patre, ut dicitur Philippens. 2, 9: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii supra positis, 16 distinct., ult. cap. Ergo *donum* est nomen essentiale.

3. Item, Spiritui sancto convenit esse donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam essentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Augustini supra, distin. 10 positis (ex 15 de Trin., cap. 17). Ergo videtur quod et donum.

4. Praeterea, quidquid habetur ab aliquo, hoc dicitur esse datum vel donatum. Sed, non intellecta distinctione personarum adhuc possemus habere Deum ad fructum (1), et non habemus hoc a nobis. Ergo esset datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essentiale. Ergo donum est essentiale.

Contra, quidquid convenit alicui personae secundum rationem originis, non est essentiale sed notionale. Donum autem dicitur Spiritus sanctus, inquantum ab aeterno procedit, ut dicitur in littera. Ergo non est essentiale, sed personale.

(1) *Idest*, ad fruitionem, *ut notat Nicolai.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, dare vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum dominii, ut possessio. Alio modo illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum vel materiam suam vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio potest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur; et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari. Et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essentiale; tamen semper importat distinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter: vel secundum rationem principii tantum; et quia eadem est operatio totius Trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti Trinitati et ad essentiam pertinens; vel ita quod cum ratione principii, respectu creaturae, etiam aliquid aliud importet: et tunc, quamvis secundum respectum ad creaturam det intelligere essentiam ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectu; tamen secundum aliud quod significat potest ad personam pertinere; sicut assumere carnem importat et operationem, quae communis est tribus personis, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personae Filii; et ideo sibi soli convenit. Similiter dico, quod donum, praeter respectum quem importat ad illud cui donabile est, importat respectum ad illum a quo est, sicut a principio respectu ejus auctoritatem habente; et ex hac parte est notionale.

Ad secundum dicendum, quod si dare importet auctoritatem respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet responsio ad tertium; quia amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen respectu ejus non potest denotari auctoritas; et ideo ratione praedicta, amor non potest dici donari secundum quod auctoritas importatur in donante respectu dati.

Et similiter etiam dicendum ad quartum; quia donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta distinctione personarum.

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium Spiritus sancti.
(1 *p., qu.* 38, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit proprium Spiritus sancti. Temporalis enim processio vel missio Spiritus sancti dicitur ejus donatio. Sed Filius mittitur sicut Spiritus sanctus, et habet aptitudinem ad missionem a processione aeterna sicut Spiritus sanctus, ut patet ex dictis, dist. 15, quaest. 4, art. 2. Ergo Filius potest dici donum sicut Spiritus sanctus.

2. Praeterea, cum personae distinguantur per processiones aeternas, nomen proprium personae potest designari in actu processionis; sicut Filius designatur in generatione, inquantum est Filius. Sed nomen doni non designatur in processione aeterna: quia secundum eam Pater non dicitur donare donum,

sicut dicitur generare Filium. Ergo videtur quod non sit proprium Spiritus sancti.

3. Item, propria personarum dicunt tantum relationem, quia in absolutis divinae personae non distinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud quod datur. Ergo videtur quod non sit nomen proprium Spiritus sancti.

4. Praeterea, Spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quae est ejus processio. Sed alio modo innotescit Spiritus sanctus inquantum est donum, et inquantum est procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non sit propria Spiritus sancti, et ita nec nomen doni.

In contrarium est quod dicit Augustinus, lib. de Trinit. (1), quia sicut in Trinitate solus Filius dicitur Verbum, ita solus Spiritus sanctus dicitur donum. Sed quod convenit soli alicui personae, est proprium sibi. Ergo nomen doni proprium est Spiritus sancti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod donum et datum differunt, ut in littera dicitur: et horum differentia potest attendi quantum ad tria; — scilicet quantum ad consignificationem. Datum enim consignificat tempus, cum sit participium; donum autem non, cum sit nomen. Inde est quod donum competit magis divinis, quae sine tempore sunt, quam datum: unde donum potest esse aeternum, sed non datum. — Item quantum ad significationem, quia donare addit supra dare. Donum enim, ut dicit Philosophus (4 Top., cap. 2), est datio irreddibilis, non quae recompensari non valeat, sed illa quae recompensationem non quaerit. Unde donum importat liberalitatem in dante. — Item quantum ad modum significandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur; sed talis datio magis dicitur quaestus vel redemptio. Quia igitur Spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi: unde est donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictae rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum Spiritui sancto convenit secundum suam processionem aeternam, inquantum procedit ut amor, qui est ratio liberalis collationis. Unde sicut amor est sibi proprium, ita donum.

Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat missionem in actu, sed rationem liberalis collationis vel dationis; quae quamvis sit idem re quod missio in divinis personis, tamen differunt ratione. Unde quamvis Filius detur vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis est amor, qui est Spiritus sanctus: et ista ratio non pertinet ad Filium: unde non proprie potest dici donum, etsi dicatur datus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, distin. 13, quaest. unica, art. 3, processio Filii nominatur etiam quantum ad proprium suum modum, scilicet nomine suae generationis; et ideo ex propria sua processione potest trahi sua proprietas, scilicet Filius. Sed processio Spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processionis proprium. Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processionis, secundum quod dicitur amor vel donum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *donum* vel *datum*, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator (5 Metaph., text. 14), quamvis Avicenna (6 Natural., part. 1, cap. 2), contrarium senserit. Sed ad rationem dati vel doni, nihil refert utrum illa res data sit in hoc genere vel in illo: et secundum quod coarctatur donum conditionibus praedictis, oportet quod res illa data relationem significet: quia donum, ut ratio dandi, est amor; nec amor potest dari ut respectu cujus habeatur auctoritas nisi personalis quae ad aliquid est.

Ad quartum dicendum, quod sicut est in essentialibus, quod una essentia communis est bonitas et sapientia et omnia alia attributa, secundum diversas rationes; ita etiam in personalibus: quia una proprietas vel notio secundum rem differt secundum diversas rationes significandi in nomine; sicut proprietas Verbi alio modo significatur dum dicitur Filius, et dum dicitur Verbum. Ita etiam proprietas Spiritus sancti potest secundum diversas rationes diversis nominibus significari; et potest esse quod secundum rationem intelligendi una illarum rationum consequatur ad aliam, sicut etiam est in essentialibus attributis, quod voluntas praesupponit intellectum. Unde ratio doni consequitur rationem amoris simili modo.

ARTICULUS III.

Utrum per donum, quod Spiritus sanctus est, dentur omnia dona.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per donum, quod est Spiritus sanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit Philosophus (5 Phys., text. 10), alterationis non est alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum; et hoc non est ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.

2. Praeterea, ut supra habitum est ex verbis Hilarii (dist. 16, ex 9 de Trinit., post med.), ipsa essentia divina est data a Patre Filio. Si igitur omne datum datur per Spiritum sanctum, tunc essentia datur Filio per Spiritum sanctum; et hoc est inconveniens, quia Spiritus sanctus esset principium Filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.

3. Item, Filius est etiam datus nobis, Isaiae 9. Sed Spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii respectu Filii. Ergo videtur quod non omne datum detur per hoc donum.

4. Praeterea, nihil datur per donum aliquod, nisi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non datur Spiritus sanctus, sicut

(1) Quod ex Augustino subjungitur, habetur partim lib. 6, cap. 2, quoad Filium, partim ex lib. 15, cap. 18, ac deinceps, quoad Spiritum sanctum colligitur (*ex edit. P. Nicolai*).

data naturalia, et gratiae gratis datae. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.

Contra est quod in littera dicitur.

Praeterea, illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo ut habetur ex verbis Philosophi (in 2 Metaph., text. 4). Sed Spiritus sanctus habet rationem primi doni, inquantum ipse est amor Patris et Filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter: quandoque ex ipsa proprietate naturae, secundum quod dicimus quod ignis dat calorem suum et sol splendorem, et hujus dationis non est principium voluntas: quandoque ex voluntate, ut principio dationis; et hoc contingit dupliciter; quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipsius dantis, vel quantum ad remotionem mali, sicut quando aliquid datur ex timore, et talis datio dicitur redemptio; vel quantum ad acquisitionem alicujus boni, et talis datio est proprie quaestus, vel venditio; quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipso dante, et haec datio dicitur liberalis, et proprie dicitur donatio. Constat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis nunquam competit Deo; unde ipsa singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis vel spiritualis. Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna (tract. 5 Metaph., cap. 4), nisi Dei et operatio ipsius. Ratio autem liberalis dationis est amor qui, secundum Dionysium (4 cap. de div. Nom.), movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia Spiritus sanctus est amor, ideo ipse est ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas, sicut sunt omnia data creaturis.

Ad primum igitur dicendum, quod Philosophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per se loquendo; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non possit esse causa alterius: et non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum quod datur per seipsum, et non per aliud donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod datio illa qua Pater dat essentiam Filio est datio ex proprietate naturae; unde ad illam dationem comparatur natura ut principium et non voluntas, ut supra dictum est, dist. 13, quaest. 3, art. 1, et ideo talis datio non est per Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus non sit principium Filii, est tamen principium effectus secundum quem Filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse Filius est datus per donum quod est Spiritus sanctus, scilicet per amorem: unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona et naturalia et gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui est Spiritus sanctus, praepositio *per* non notat causam ex parte recipientis, ut sit sensus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: sed notat habitudinem causae ex parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam suam, omnia data dat.

ARTICULUS IV.

Utrum eadem processione Spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem processione Spiritus sanctus habeat quod sit Deus et quod sit donum. Non enim est eadem ratio communis et proprii. Sed donum est proprium Spiritui sancto. Deus autem est commune. Ergo non est idem donum et Deus.

2. Praeterea, quidquid habet Spiritus sanctus per processionem, secundum rationem intelligendi consequitur ipsam processionem. Sed Deitas non est consequens processionem: quia non procedit neque per se neque per accidens, sicut etiam non generatur. Ergo videtur quod Spiritus sanctus non habet per processionem quod sit Deus.

Contra, Spiritus sanctus non est Deus, nisi inquantum habet Deitatem. Sed per processionem recipit totam Deitatem a Patre. Ergo processione est Deus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut in Filio est significare proprietatem ejus per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, et per modum exitus vel emanationis, ut cum dicitur generatio passive, vel nativitas; ita esset etiam in Spiritu sancto, si nomina essent posita; sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad significandum emanationem ipsius, et proprietatem vel relationem, scilicet nomine processionis. Dico igitur, quod processio potest dicere emanationem Spiritus sancti, vel relationem sive proprietatem ejus. Si relationem vel proprietatem, sic Spiritus sanctus proprietate sua, formaliter loquendo, est Spiritus sanctus et donum et amor, non autem Deus, sicut nec Filius filiatione est Deus formaliter loquendo, sed filiatione est Filius, et Deitate Deus, et sapientia sapiens. Si dicat emanationem, tunc potest dici, quod Spiritus sanctus sua processione est Deus et donum, sicut etiam Filius sua nativitate est Filius et Deus; sed diversimode: quia Deitas se habet ad generationem solum ut accepta per generationem; sed filiatio, secundum rationem intelligendi, est consequens generationem. Et simili ratione consequitur quod Filius nascendo accipiat Divinitatem; et non solum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut dicitur de aliquo: currendo est homo: sed importat ordinem ad acceptum, ut sit sensus: Filius nascendo accepit deitatem; idest, per nativitatem accepit divinitatem. Et similiter est de processione Spiritus sancti. Haec autem plenius dicta sunt supra, dist. 10, quaest. unic. art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter secundum rationem Spiritus sanctus est Deus et donum; sed per eamdem emanationem habet utrumque: quia sicut Filius nihil habet nisi quod nascendo accepit, ita et Spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accepit.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non accepit novum esse in Spiritu sancto per processionem, cum unum et idem sit esse trium personarum; et ideo non procedit neque per se neque per accidens; neque etiam processionem consequitur; sed hoc quod Spiritus sanctus habeat Deitatem, convenit ei ex sua processione.

ARTICULUS V.

Utrum Spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus possit dici donum nostrum. Donum enim dicitur secundum respectum ad creaturam. Sed eis quae important respectum ad creaturam, potest addi meum vel nostrum, ut creator noster. Ergo videtur quod Spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

2. Item, sanctus nihil adimit de ratione hujus quod dicitur spiritus. Sed dicitur spiritus noster, ut spiritus Eliae. Ergo videtur quod potest dici Spiritus sanctus noster.

3. Item, sicut Filius importat relationem aeternam, a qua imponitur, ita et Pater. Sed dicitur Pater noster. Ergo etiam potest dici Filius noster.

4. Praeterea, quidquid datur nobis, est nostrum. Sed Filius datus est nobis. Ergo est Filius noster.

5. Praeterea, in Deo idem est Deitas et Deus et sapientia et bonitas et omnia hujusmodi. Sed dicitur Deus noster; ergo etiam potest dici Deus sapientia nostra vel essentia nostra.

6. Sed e converso videtur quod non potest dici Deus noster. In pronomine enim *nostrum* vel *meum*, importatur aliqua habitudo vel relatio Creatoris ad creaturam. Sed Deus est nomen absolutum et nomen naturae, ut dicit Ambrosius (lib. 1 de Fid., cap. 1). Ergo videtur quod non potest dici Deus noster.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis. Considerandum est igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quae important rationem principii pei modum efficientis vel finis recipiunt additionem dictorum pronominum, sicut dicimus: Creator noster et bonum nostrum. Ea autem quae dicuntur per modum formae inhaerentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem; et talia sunt nomina omnia divina, quae in abstracto significantur, quae omnia significantur per modum formae, ut essentia, bonitas et hujusmodi. Unde in talibus non potest fieri additio. Non enim possum dicere, quod Deus sit essentia nostra vel substantia vel aliquid hujusmodi. Tamen in istis nominibus considerandus est quidam ordo. Quia quaedam horum abstractorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia et bonitas et hujusmodi, quando fit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus est sapientia nostra causaliter, per modum quo dicitur spes nostra: quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia, per quam sapientes sumus formaliter. Quaedam autem non important rationem principii, nisi forte exemplaris, et talibus non consuevit fieri dicta additio. Non enim consuetum est dici, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia nostra. Tamen etiam quandoque istis nominibus fit talis additio propter habitudinem principii exemplaris: sicut Dionysius dicit (4 cap. caelest. Hierar.) quod esse omnium est superesse Deitatis; licet hujusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae.

Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, scilicet ad dantem, et quamdam solum in aptitudine, quantum est in ratione sui nominis, scilicet ad eum cui datur; et ideo potest semper dici donum dantis; sed non est ejus cui datur, nisi quando sibi est datum in actu; et propter hoc dicimus datum nostrum et non donum nostrum.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus est quaedam circumlocutio inventa ad exprimendam personam Spiritus sancti: ipse autem, inquantum est persona subsistens, non importat relationem principii, sed magis ejus qui est a principio; et ideo non potest dici Spiritus sanctus noster: sed spiritus importat rationem principii, inquantum a spiritu est inspiratio, propter quod potest dici spiritus noster.

Ad tertium dicendum, quod Pater importat rationem principii, Filius autem non, sed magis ejus quod est a principio: et ideo non potest dici Filius noster, sicut dicitur Pater noster; quamvis etiam non dicatur Pater noster, prout imponitur nomen a paternitate aeterna: sic enim est Pater solius Filii naturalis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Filius datus sit nobis, non tamen datus est nobis in filium, sed in doctorem vel salvatorem; et ideo potest dici salvator noster, sed non filius noster. Et si objiciatur: est Filius et est noster; ergo est Filius noster, patet quod est fallacia accidentis.

Ad quintum dicendum, quod sapientia in abstracto significat id quo aliquis est formaliter sapiens; et propter hoc ratione praedicta non potest proprie dici quod sit sapientia, nisi per modum qui dictus est, in corp. art.

Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis significet essentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem, ut supra dictum est ex verbis Damasceni (1 Fidei orth., cap. 12, ut supra dist. 2, in exposit. litterae). Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et justorum; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, inquantum scilicet est creator omnium; dicitur autem Deus justorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi justi qui conjunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid hujusmodi; sed absolute dicitur de justis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum passionis.

Expositio textus.

Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Videtur hoc esse falsum: quia sicut dicitur donum dationis, ita Spiritus spirationis. — Sed dicendum, quod in nomine spiritus non importatur relatio nisi per accidens ex modo significandi, prout significatur ut terminus actionis alicujus; sed in nomine doni importatur relatio etiam quantum ad significationem; quia hoc ipsum donare, unde nomen doni sumitur, magis pertinet ad genus relationis quam actionis: quia dare nihil est aliud quam suum alterius facere. Nomen etiam spiritus imponitur ad significandum substantiam ratione alicujus proprie-

tatis, scilicet subtilitatis, ut supra dictum est, dist. 10, qu. un., art. 4, unde et aerem spiritum dicimus et animam: sed nomen doni non imponitur ad significandum substantiam sed ad significandum aliquid circa substantiam, quod consequitur dationem: unde non reducitur ad praedicamentum substantiae.

Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex Deo Deus est. Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. Unus est quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis in carne putrefacta, vel aer ex aqua; et hoc notat cum dicit: *Per defectionem.* Secundus quando producitur ex re manente conjuncta sibi, sicut ramus ex arbore; et hoc tangit cum dicit, *protensionem.* Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separata ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex silice; et hoc tangit cum dicit: *Derivationem* vel *decisionem*; et sic etiam homo est ex homine: quorum nullus divinis personis convenit.

Sed ex virtute naturae, non tamquam generante, sed tamquam principio generationis per modum formae: *Subsistit Filius nativitate*; idest, nascitur subsistens: *In naturam eamdem,* non solum specie, sicut in aliis generationibus univocis, sed numero.

Nativitas, inquit, *Dei non potest non eam de qua perfecta est, tenere naturam.* Haec exposita est superius, 5 distinctione in exposit. litterae.

Non ille spiritus noster quo sumus. Sciendum, quod in Spiritu sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective: sed spiritu creato, quae est anima sumus formaliter; Spiritu sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est Spiritus sanctus, formaliter sanctificamur; et per hoc nobis Spiritus sanctus conjungitur.

Tollam de spiritu tuo, Numer. 11, 17. Hoc enim non dicitur quia Moysi gratia minorata esset quantum ad statum habitus, sed quantum ad usum sollicitudinis, aliis in sui auxilium substitutis. *De spiritu etiam suo* dicitur illis collatum, non quia persona Spiritus sancti divisibilis sit, vel quod habitus gratiae de subjecto in subjectum transferri possit, et dividi; sed quia acceperunt minorem gratiam quam Moyses habuerat, et ad similes actus, et quasi ex gratia Moysi propagatam, inquantum eis gratiam talem orando impetravit.

Post haec quaeritur, utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur. Istam quaestionem solvet Magister in 30 distinct.

DISTINCTIO XIX.

Hic de aequalitate trium personarum.

Nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid superest eloqui. Fides enim catholica, sicut coaeternas, ita et coaequales tres personas asserit. Aequalis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus: quia ut Augustinus (Fulgentius) in lib. de Fide ad Petrum (cap. 1) breviter aperiens quomodo intelligatur aequalitas, docet, nullus horum alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate: quia nec Filio nec Spiritui sancto, quantum ad naturae divinae unitatem pertinet, aut anterior aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Aeternum quippe et sine initio est quod Filius de Patris natura extitit, et aeternum et sine initio est quod Spiritus sanctus de natura Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres recte unum credimus et dicimus Deum: quia una prorsus aeternitas, una immensitas, una naturaliter trium personarum est Divinitas. Ecce breviter assignavit Augustinus in quo trium personarum consistat aequalitas, scilicet quia alia aliam non excellit aut aeternitate aut magnitudine aut potestate.

Quod aeternitas et magnitudo et potentia in Deo sunt unum, licet ponantur quasi diversa.

Cumque enumerentur ista quasi diversa in Deo, tamen unum et idem sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Augustinus (in 7 lib. de Trinit.): « Non » alio magnus, alio Deus est; sed eo magnus quo Deus est: » quia non aliud illi est magnum esse, aliud Deum esse. Eadem » quippe ejus magnitudo est quae virtus, et eadem essentia » quae magnitudo. » Pater ergo et Filius simul una essentia, et una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei essentia divina est. Unde Augustinus (in 7 lib. Confess., cap. 4): « Volun» tas et potentia Dei, Deus ipse est. » Aeternitas quoque Dei essentia divina est: quod Augustinus ostendit super illum locum Psal. 101: « In generationem et generationem anni » tui, » dicens (conc. 2): « Est generatio generationum, » quae non transit, collecta de omnibus generationibus, idest » sanctis: in illa erunt anni Dei, qui non transeunt, idest » aeternitas Dei. Non enim aliud sunt anni Dei, aliud ipse; » sed anni Dei aeternitas Dei est; aeternitas vero ipsa Dei » substantia est, nihil habens mutabile. » Inconcusse ergo teneamus quod unum idemque est, scilicet essentia divina, aeternitas Dei, potentia, magnitudo: et tamen consuevit Scriptura haec et his similia quasi distincte ponere. In his ergo verbis trium aequalitatem personarum breviter complexus est Augustinus: quia alius alium nec aeternitate nec magnitudine nec potentia superat. Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra (dist. 9) ostensum est ubi coaeternitas trium personarum insinuata est.

Hic de magnitudine, quod ea aliqua personarum aliam non excellit.

Nunc ergo superest ostendere quod magnitudine vel potentia, alius alium non excedit; et prius de magnitudine videamus.

Quod non est major una persona alia, nec minus aliquid duae quam una, nec tres vel duae majus quam una.

Sciendum est ergo, quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid duae personae sunt simul quam una, nec tres simul majus aliquid quam duae; nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una: quia tota est in singulis. Unde Joannes Damascenus (lib 3 Fid. orth., cap. 6) ait: « Confitemur Deitatis naturam omnem perfecte esse in singula » suarum hypostaseon (idest personarum), omnem in Patre, » omnem in Filio, omnem in Spiritu sancto. Ideoque perfe» ctus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus » Spiritus sanctus. »

Quomodo dicitur Deus Pater esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis.

Et inde est quod Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Augustinus (Fulgentius) in lib. de Fide ad Petrum (cap. 1): « Propter unitatem naturalem totus Pater in » Filio et Spiritu sancto est; totus quoque Spiritus sanctus » in Patre et Filio est: nullus horum extra quemlibet ipsorum » est, propter naturae divinae unitatem. » Ecce hic (1) aperit aliquatenus (non enim potest plene tantum ab homine reserari arcanum) ex qua intelligentia dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilarius ista interius perquirens (in lib. 3 de Trinit., in princ.) ait: « Affert pleris» que obscuritatem sermo Domini, cum dicit (Joan. 14, 11): » Ego in Patre, et Pater in me est: nec immerito: natura

(1) *Al.* Et hic.

» enim intelligentiae humanae rationem dicti hujus non capit, » nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana » praestabit. Sed quod non intelligibile est homini, Deo pos» sibile est (1) Cognoscendum itaque atque intelligendum » est, quid sit illud: Ego in Patre, et Pater in me est: si » tamen comprehendere hoc, ita ut est, valebimus, ut quod » natura rerum pati non posse aestimatur, id divinae veri» tatis ratio consequatur. Patrem igitur in Filio, et Filium » in Patre esse, plenitudo Divinitatis in utroque perfecta est: » quia plenitudo Divinitatis est in Filio: quod in Patre est, hoc » et in Filio est; quod in ingenito est, hoc in genito: alter » ab altero, et uterque unum: ipse licet qui est, nihil habens » quod non sit etiam in eo a quo est: non duo unus, sed » alius in alio, quia non aliud in utroque: ut unum sint in » fide nostra uterque, non unus. Nec eumdem utrumque, nec » aliud confitemur: quia Deum ex Deo natum, nec eumdem » nativitas, nec aliud esse permittit. Eamdem in utroque, et » virtutis similitudinem, et Deitatis plenitudinem confitemur: » quia Veritas dicit (loc. cit.): Ego in Patre, et Pater in me » est. Omnia enim Filius accepit a Patre: nam si partem » ejusdem qui genuit, accepit, ergo neuter perfectus est; de» esset enim ei unde decessit; nec plenitudo erit in eo qui » ex portione constiterit. Neuter ergo eorum perfectus est, » si plenitudinem suam, et qui genuit (2), amittit; nec qui » natus est, consequitur. » Fateamur ergo quod Filius est in Patre, et Pater in Filio, Deus in Deo, ut Hilarius ait (in 7 lib. de Trinit., prop. fin.): « Non per duplicem convenien» tium generum conjunctionem, nec per insitam capacioris » substantiae naturam; sed per naturae unitam similitudinem, » per nativitatem naturae viventis ex vivente natura; dum » res non differt; dum naturam Dei non degenerat nativitas; » dum non aliud aliquid ex Deo quam Deus nascitur; dum » nihil in his novum est, nihil alienum, nihil separabile. » Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, intelligi potest ex quo sensu Christus dixerit se esse in Patre, et Patrem in se. Ex eodem sensu etiam intelligitur Spiritus sanctus esse in utroque, et singula personarum in singulis: quia scilicet in singulis est eadem plenitudo Divinitatis, et unita similitudo naturae: quia non est major divina natura in aliqua harum personarum; sed unius et indifferentis naturae sunt hae tres personae. Ideoque altera in altera esse dicitur, ut praedictum est. Unde etiam Ambrosius (Ambrosiaster) praedictorum verborum sententiam nobis aperiens (super Epistolam 2 ad Corinth. cap. 5 ibi: « Deus in Christo ») ait: « Per hoc intelligitur Pater esse in Filio et Filius in » Patre, quia una est eorum substantia. Ibi est enim unitas, » ubi nulla diversitas. » Ecce trium illustrium virorum testimoniis, scilicet Augustini, Hilarii, atque Ambrosii in idem concurrentibus, revelatione Spiritus sancti in eis loquentis, pie credere volentibus ostenditur, tamen quasi per speculum et in aenigmate, qualiter accipiendum sit, cum dicitur Pater in Filio esse, vel Filius in Patre, vel Spiritus sanctus in utroque.

Ad id quod coeperat, redit, ut ostendat, scilicet, quod magnitudine unus non superat alium.

Sed jam nunc ad propositum redeamus coeptoque insistamus, ostendentes quod magnitudine, nulla trium personarum aliam superat; quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duae quam una, nec tres quam duae, nec major Deus quam singuli eorum: quia singulus illorum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio.

Quod nulla personarum pars est in Trinitate.

Nec est aliqua trium personarum pars Dei vel divinae essentiae: quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota, plena divina essentia est; et ideo nulla istarum in Trinitate pars est. Unde Augustinus (in lib. 4 contra Maximinum haereticum, cap. 10), sic ait: « Putas Deum Patrem » cum Filio et Spiritu sancto unum Deum non posse esse. » Times enim ne Pater sit pars unius Dei, qui constet ex » tribus. Noli hoc timere: nulla enim fit partium in Deitatis » unitate divisio. Unus est Deus Pater et Filius et Spiritus » sanctus; idest, ipsa Trinitas unus est Deus. Ergo, inquis, » Deus Pater est pars Dei. Absit. Tres enim personae sunt, » Pater et Filius et Spiritus sanctus: et hi tres, quia unius » substantiae sunt, et unum sunt, summe unum sunt, ubi nulla » naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim natura » unum essent, et consensione unum non essent, non summe » unum essent. Si vero natura dispares essent, unum non » essent. Hi ergo tres qui unum sunt propter ineffabilem con» junctionem Deitatis qua ineffabiliter copulantur, unus Deus » est. Pars ergo Trinitatis esse non potest quicumque unus » est in tribus. In Trinitate ergo, quae Deus est, et Pater » Deus est, et Filius Deus est et Spiritus sanctus Deus est, et » simul hi tres unus Deus. Nec hujus Trinitatis tertia pars » est unus; nec majus aliquid duo quam unus, ibi est; nec » majus aliquid sunt omnes quam singuli: quia spiritualis, » non corporalis est magnitudo. Qui potest capere, capiat; » qui autem non potest, credat et oret, ut quod credit, » intelligat. Verum est enim quod dicitur per Prophetam » (Isai. 7, 9): Nisi credideritis, non intelligetis. » His verbis aperte ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item (in eodem, ibidem): « Tu nempe dixisti unum Deum » non ex partibus esse compositum; et hoc de Patre tantum » vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenita, simplex. Et » tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, » cum dicis: Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens » sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid » ergo (1) bonitas et sapientia et clementia et potentia partes » unius sunt virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, » Partes sunt: simplex ergo virtus ex partibus constat. Et » simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus. Ergo » Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis. » Non sunt ergo partes. Si ergo in una persona Patris et » illa invenis quae plura videntur et partes non invenis, » quia una virtus simplex est; quanto magis Pater et Filius » et Spiritus sanctus, et propter individuam Deitatem unus » Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres per» sonae sunt, et propter perfectionem singulorum, partes » unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus » est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis. Sed quod virtutem » de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem » non vis habere eamdem naturam; hoc falsum dicis, et hoc » contra fidem rectam et catholicam dicis. » His verbis aperte docetur, quod tres personae illae non sunt partes Dei vel divinae essentiae, nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una major aliis (2).

Cum dicimus, tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis praedicamus; quia non est essentia genus, et persona species; vel essentia species, et persona individuum.

Hic adjiciendum est, quod tanta aequalitas est trium personarum, atque indifferens magnitudo, quod cum dicimus tres personas unam esse essentiam vel substantiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis praedicamus. Non enim essentia divina genus est et tres personae species, vel essentia divina species et tres personae individua. Quod Augustinus rationibus probabilibus atque irrefragabilibus demonstrat (in lib. 4 de Trin., cap. 6), ita dicens: Si essentia genus est, species autem persona, ut nonnulli sentiunt, oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personae; sicut cum sit animal genus, et equus species, appellantur tres equi, iidemque tria animalia: non enim species ibi pluraliter dicitur, et genus singulariter; ut si diceretur: tres equi sunt unum animal, sed sicut tres equi speciali nomine dicuntur. Cum ergo tres personas unam essentiam esse fateamur, non tres esse essentias (cum tres equi tria animalia dicantur, non unum), patet, nomine essentiae non significari genus, nec nomine personae speciem.

Hic probat quod non dicitur ut species de individuis.

Si vero dicunt, nomine personae non speciem significari, sed aliquod singulare atque individuum, et nomine essentiae speciem intelligi; ut persona non dicatur sicut homo, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, Isaac et Jacob, vel quis alius, qui etiam digito praesens demonstrari possit; sic quoque illos eamdem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac et Jacob tria individua; ita tres homines, et tria animalia. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres personae?

Alio modo probat idem.

Alio quoque modo idem probat Augustinus, scilicet quod

(1) *Al.* Deo esse possibile est.
(2) *Al.* et eum qui genuit.

(1) *Al. additur* caritas.
(2) *Al. perperam* nec una alias ulla major aliis. *In marginem rejicienda sunt verba* alias ulla.

essentia divina non est genus, nec personae species; vel essentia non est species, nec personae individua. Una, inquit, essentia non habet species, sicut unum animal non habet species (1). Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus non sunt tres species unius essentiae. Divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina, et personae individua; sicut homo species est, individua autem Abraham, Isaac, et Jacob. Si enim essentia species est, ut homo; sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac, et Jacob; ita non dicetur una essentia esse tres personae. Non itaque secundum genus et species ista dicimus.

Non secundum materialem causam dicuntur tres personae una essentia.

Notandum etiam, quod (2) essentia divina non est materia trium personarum, ut Augustinus (in eodem lib. et cap.) docet: tamquam secundum communem eamdemque materiam tres personae dicantur esse una essentia, sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem, idest tres personas, dicimus unam essentiam et unum Deum, tamquam ex una materia tria quaedam subsistant. In statuis enim aequalibus plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae; in illa vero essentia Trinitatis nullo modo ita est. Non ergo secundum materialem causam tres personas unam dicimus esse substantiam, vel essentiam (3), sicut tres statuae dicuntur unum aurum.

Nec ita dicuntur tres personae una essentia, ut tres homines una natura, vel unius naturae.

Hic quoque addendum est, quod tres personas non ita dicimus unam essentiam esse (ut Augustinus in eodem ait) vel unius essentiae, sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem temperationis corporis, ejusdemque animi, unam esse naturam vel unius naturae. Nam in his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul; et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo; sicut et in statuis esse diximus. At in Deo non est ita. Non enim major essentia est Pater et Filius simul, quam solus Pater vel solus Filius; sed tres simul illae personae aequales sunt singulis. Ex praemissis patet quod tres personae non (4) dicuntur divina essentia nec secundum materialem causam, ut tres statuae unum aurum; nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturae; nec ut genus praedicatur de speciebus vel ut species de individuis, idest continens de contentis, majus de minoribus.

Quae videntur adversari praedictis.

His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt, in quibus significare videntur quod essentia divina sit quiddam commune et universale, velut species; tres vero personae sint tria particularia, idest tria individua, numero differentia. Unde Joannes Damascenus inter doctores Graecorum magnus, in lib. quem de Trinit. scripsit, quem et Papa Eugenius transferri fecit, ait (3 de Fid. orth. cap. 6, in princ.): « Communia et universalia praedicantur de subjectis sibi ipsis particularibus. » Commune ergo substantia est, particulare vero hypostasis, » idest persona. Particulare autem dicitur, non quod partem » naturae habet, sed particulare numero, ut atomum, idest » individuum. Numero enim, et non natura differre dicuntur » hypostases. » Item (in eodem lib., cap. 4.): « Substantia » significat communem et circumplectivam speciem ὁμοειδῶν » idest similium specie, ὑποστάσεων, idest personarum, utputa » Deus, homo etc. ὑπόστασις autem individuum demonstrat, » scilicet Patrem, Filium, Spiritum sanctum, Petrum, Paulum » et hujusmodi. » Ecce aperte dicit substantiam esse universale, hypostasim vero particulare: et quod Deus est species, ut homo; et quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quod numero differant. Quae praemissae sententiae Augustini penitus contra dicere videntur. Quid ergo dicemus ad hoc? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quod ea quae Augustinus tradidit superius, sine omni haesitatione tenenda sunt.

Quod sane possunt intelligi quae Joannes dicit, et quomodo ostendit.

Haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt, quod substantia Dei sit species vel universale et personae individua, piumque lectorem atque intellectorem plurimum efflagitant. In quorum explanatione mallem silens alios audire quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare. Videtur tamen mihi ita posse accipi, cum (Damascenus, ubi supra) ait: « Substantia est commune, et hypostasis est particulare. » Non ita haec accipit cum de Deo dicantur, ut accipiuntur in philosophica disciplina, sed per similitudinem eorum quae a philosophis dicuntur, locutus est; et sicut ibi commune vel universale dicitur quod praedicatur de pluribus, particulare vero vel individuum quod de uno solo; ita haec essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul, et de singulis separatim dicitur. Particulare vero singula quaelibet personarum, quia nec de aliis communiter, nec de aliqua aliarum singulariter praedicatur. Propter similitudinem ergo praedicationis substantiam Dei dixit universale, et personas particularia vel individua: propter hoc idem etiam eamdem divinam essentiam dixit esse speciem communem, et circumplectivam similium specie personarum; quia sicut haec species homo de suis praedicatur individuis, velut de Petro et Paulo et aliis, nec ista specie differunt, sed conveniunt per omnia; ita Deus de tribus praedicatur personis, quae in divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes Damascenus, universalitatis et particularitatis nomina, quae rebus temporalibus proprie conveniunt, ad res aeternas transtulit. Augustinus vero majorem videns dissimilitudinem quam similitudinem inter res praedictas, ab excellentia Trinitatis praedicta nomina removit.

Ex quo sensu dixerit personas differre numero.

Quod autem Joannes dicit hypostases differre numero non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime et sine scrupulo loquitur. Quod vero dicit differre numero, cavendum est quomodo intelligatur. Diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

Quibus modis dicantur differre numero, et secundum quem modum possit convenire personis.

Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est, vel in ipso est; qualiter differunt Socrates et Plato et hujusmodi, quae apud philosophos dicuntur individua vel particularia, juxta quem modum non possunt dici tres personae differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quae in enumeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed a se invicem discernuntur, ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus una, duae, tres; et secundum hunc modum forte dixit Joannes Damascenus hypostases, idest, personas, differre numero. Possumus enim dicere: Pater est unus, et: Pater et Filius sunt duo, et: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres. Et item: Haec persona est una, et: Haec et illa sunt duae, et: Haec et illa et alia sunt tres. Convenientius tamen tres illae personae proprietatibus tantum distingui dicuntur (dist. 26); de quarum distinctione secundum proprietates in sequenti tractabitur. Nunc vero ad inceptum redeamus, quae dicta sunt repetentes, ut saepius versando familiarius innotescant.

Quod una persona non est major alia, nec tres simul quam una: et hoc ratione ostendit catholica.

Sciendum est ergo, tantam esse aequalitatem in Trinitate, ut ait Augustinus (in 8 lib. de Trinit., paulo post initium), ut non solum Pater non sit major quam Filius; sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus sanctus; aut quaelibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. Quod autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. Quantum ergo ipse Creator adjuvat, attendamus (inquit Augustinus in eodem) quomodo in hac Trinitate duae vel tres personae non sunt majus aliquid quam una earum.

Ratione subtilissima utitur ad ostendendum quod ita sit.

Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est quam eo quo vere est; quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia. Non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul, quam Pater

(1) *Al. additur* unius essentiae.
(2) *Al.* una essentia.
(3) *Al. tantum* esse essentiam.
(4) *Al. deest* non.

solus, vel Filius. Non ergo majus est aliquid uterque simul, quam singulus eorum. Et quia aeque etiam vere est Spiritus sanctus, ideo Pater et Filius simul non sunt aliquod majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item in essentia veritatis hoc est verum esse quod est esse, et hoc est esse quod est magnum esse. Hoc est ergo magnum esse quod verum esse. Quod ergo ibi aeque verum est, et aeque magnum est: quod ergo ibi plus veritatis non habet, non habet plus magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quam alia, vel duae quam una, vel tres simul quam singula. Non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duae quam una, vel tres simul quam singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quam unaquaeque ibi persona, sed tam magnum quam singula. Non enim ibi major est quae verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. Ecce modo convenienti, et ratione catholica ostensum est quomodo indifferens sit magnitudo trium personarum, quia nec una major est alia, nec duae majus aliquid quam una, nec tres simul majus aliquid quam singula.

Quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus.

Praeterea, cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex: ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas, et indifferens aequalitas. Unde Augustinus (in lib 6 de Trinit., cap. 7) ait: « Non quoniam Deus Trinitas est, » ideo triplex putandus est, alioquin minor esset Pater solus, vel » Filius solus, quam simul Pater et Filius. Cum itaque » tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus » sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus » sanctus, nullo modo dicendus est triplex Deus. Non enim » Pater cum Filio et Spiritu sancto major Deus est quam » singuli eorum: quia non est quo crescat illa perfectio. » Perfectus autem est Pater et Filius et Spiritus sanctus, » et perfectus dicitur Deus singulus eorum, et ideo trinus (1) potius quam triplex dici debet. »

Quod non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.

In rebus corporeis non tantum est una quantum tres simul, et plus sunt duae quam una res: in Trinitate vero summa, tantum est una persona quantum tres simul, et tantum sunt duae quantum una; et in se infinitae sunt, quia non est finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod superius dictum est, scilicet quomodo et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est et unum omnia. Ecce jam ostendimus sufficienter qualiter in Trinitate, aliqua persona aliam non superat in magnitudine.

---

(1) *Al.* Trinitas.

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit Magister de personis divinis quantum ad earum distinctionem per relationes aeternas, hic incipit determinare de ipsis quantum ad earum aequalitatem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima ostendit aequalitatem personarum; in secunda movet quamdam dubitationem quae oritur ex quibusdam locutionibus, quibus in sua probatione usus fuerat, 21 distinct., ibi: *Hic oritur quaestio trahens* (1) *originem ex praedictis.* Prima in duas: in prima ostendit secundum quid attendenda sit personarum aequalitas; in secunda secundum illa personarum aequalitatem ostendit, ibi: *Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod aequalitas personarum attenditur quantum ad aeternitatem, magnitudinem, et potestatem; secundo ostendit qualiter ista tria se habent ad invicem, scilicet quod sunt idem secundum rem quod divina essentia, ibi: *Cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt.*

Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est. Hic ostendit propositum; et dividitur in tres partes: in prima ex praedictis relinquit aequalitatem personarum quantum ad aeternitatem; in secunda ostendit earum aequalitatem quantum ad magnitudinem, ibi: *Nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat*; in tertia quantum ad potestatem, 20 dist., ibi: *Nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia.*

Nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat. Hic ostendit personarum aequalitatem quantum ad magnitudinem: et primo ostendit aequalitatem in magnitudine; secundo inducit quamdam conclusionem, ibi: *Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex.* Prima in tres, secundum tres vias quibus probat aequalem magnitudinem trium personarum: primo ostendit ex mutua inhaesione; secundo ex remotione eorum quae inaequalitatem facere possent, ibi: *Sed jam nunc ad propositum redeamus;* tertio ex ratione divinae simplicitatis et veritatis, ibi: *Sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate etc.* Circa primum tria facit: primo manifestat propositum; secundo proponit intentum, ibi: *Sciendum igitur est quia Pater non est major Filio;* tertio ponit aequalitatis signum, ibi: *Et inde est quod Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque.*

---

(1) *Al. Hic quaeritur quomodo trahens.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de aequalitate. Secundo de illis in quibus attenditur aequalitas. Circa primum quaeruntur duo: 1.° an in divinis sit aequalitas; 2.° an ibi sit mutua aequalitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aequalitas sit in divinis. — (1 *p., qu.* 24, *art.* 1; *et infra dist.* 24, *qu.* 2, *et dist.* 31.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aequalitas non sit in divinis. Sicut enim dicit Philosophus (in 5 Metaph., cap. 15), unum in quantitate facit aequale. Sed in Deo non est quantitas, ut supra (dist. 8, ex lib. 5 de Trin., cap. 1) dixit Augustinus, quod est sine quantitate magnus. Ergo videtur quod non sit aequalitas ibi.

2. Praeterea, quidquid est in divinis de absolutis, significat divinam substantiam. Sed secundum unitatem substantiae attenditur identitas, et non aequalitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una essentia trium personarum, magis probetur identitas quam aequalitas.

3. Item, qualitas magis se habet ad spiritualia quam quantitas: quia quaedam species qualitatis, ut scientia et virtus et hujusmodi, inveniuntur in substantiis spiritualibus; non autem species quanti-

tatis, nisi forte numerus, secundum quem non attenditur haec aequalitas personarum. Ergo cum secundum qualitatem potius sit similitudo quam aequalitas, videtur quod ista convenientia in essentialibus magis dicenda sit similitudo quam aequalitas.

4. Praeterea, omnis aequalitas dicit proportionem et commensurationem quamdam. Sed infinitorum non est aliqua commensuratio nec proportio. Cum igitur divinae personae infinitae sint, non videtur in eis esse aequalitas.

In contrarium, est quod in symbolo Athanasii dicitur: *Et totae tres persona coaeternae sibi sunt et coaequales.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus (loc. cit.), unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile. Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias constitutivas; et similiter aliquae species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo. Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem, et similiter est de aequalitate. Et inde est quod diversimode invenitur aequalitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim aequalibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas et essentia, quae respicit esse sicut actum proprium. Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse; sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem aequalitatis, unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum. In divinis autem personis idem est magnitudo et sapientia, quod essentia: unde aequalitas et similitudo personarum attenditur secundum eamdem sapientiam numero et magnitudine.

Ad primum igitur dicendum, quod aequalitas non causatur ex uno in quantitate solum secundum rationem quantitatis communem, sed etiam secundum rationem alicujus speciei quantitatis. Ad rationem enim aequalitatis sufficit quod sit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis sit ratio aliquarum specierum quantitatis, potest ibi esse aequalitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis secundum id quod est eis commune, et non secundum quod est eis proprium: ideo potest melius dici, quod aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi, quae consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit, et per consequens aequalitas.

Ad secundum dicendum, quod ratione jam dicta, dist. 9, patet quod identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum: et quia in rebus creatis, ex quarum consideratione nomina imponimus, etiam illa quae de Deo praedicantur, unitas essentiae non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito; sed magis unitatem. Unde Filius non potest dici, masculine loquendo, idem Patri, sed neutraliter tantum; ut unitas ad essentiam referatur. Æqualitas vero et similitudo, quae important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis: et ideo aequalitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem: et propter hoc dicimus Filium similem Patri vel aequalem; non tamen eumdem. Et inde est quod potius Magister de aequalitate quam de identitate determinavit, dist. 9, quia in identitate importatur tantum unitas essentiae. Nec etiam secundum quemlibet modum divinis personis competit, scilicet masculine; sed in aequalitate importatur utrumque; et unitas essentiae per modum quantitatis significatae, et personarum distinctio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in similitudine similiter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii in 2 distinct. positis quod similitudo sibi ipsi non est; tamen aequalitas addit aliquid supra similitudinem, et includit eam, quando dicitur de divinis personis. Cum enim in divinis non nisi quantitas sit virtutis, quae fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, et privatur intensionis excessus, ut patet: quia quaecumque aequalia sunt in colore, sunt etiam similia, sed non convertitur.

Ad quartum dicendum, quod aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de aequalitate, sicut de quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differentiae, quod est habere unam quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quae consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se. Primo, quia mensuratio ponit terminationem, et divina magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo infinita dicitur, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum; et nulla alia magnitudo potest esse aequalis sibi. Pater autem et Filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eamdem, secundum quam aequales dicuntur; et ita divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad movens quod non est motum neque a se neque ab alio: ita omnis mensuratio reducitur ad unum primum quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura; et hoc Deus est, ut etiam Commentator dicit (10 Metaph., text. 17).

ARTICULUS II.

Utrum aequalitas in divinis sit mutua.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ibi mutua aequalitas. Ita enim dicit Dionysius (10 cap. de div. Nom.) quod in causa et in causatis non recipimus conversionem similitudinis et aequalitatis. Sed quamvis in divinis personis non sit causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est de principio. Ergo videtur quod Filius, qui est a Patre sicut a principio, sit similis et aequalis Patri, sed non e converso.

2. Praeterea, unumquodque est aequale illi quo non est minus; et nihil est aequale illi quo est majus. Sed supra, distinct. 16, dicit Hilarius: *Filius non est minor Patre, et tamen Pater est major Filio.* Ergo Filius est aequalis Patri, sed non e converso.

3. Item, cum nihil sibi ipsi sit aequale, omne quod aequale dicitur praesupponit aliquid cui aequale dicatur. Sed Filius secundum ordinem naturae praesupponit Patrem, non autem Pater praesupponit aliquid. Ergo videtur quod Filius sit aequalis Patri, et non e converso.

Contra est quod in symbolo (Athanasii) dicitur: *Tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.* Ergo est ibi mutua aequalitas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est. Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod non plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicetur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo. Ulterius, assimilari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est aliquis motus; sed loco motus est ibi acceptio, prout dicitur una persona ab alia accipere: unde non potest esse assimilatio vel adaequatio, nisi secundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo vel bonitas est plene in qualibet divinarum personarum, quaelibet persona potest dici aequalis vel similis alii. Sed quia una persona accipit ab alia et non e converso, ideo persona accipiens potest dici adaequari vel assimilari illi personae a qua accipit, et non e converso. Concedimus igitur inter Patrem et Filium esse mutuam similitudinem vel aequalitatem: quia Pater est similis Filio, et e converso: non autem mutuam adaequationem vel assimilationem: quia Filius adaequatur Patri et assimilatur, et non e converso.

Ad primum igitur dicendum, quod Dionysius loquitur in causatis illis quae non perfecte recipiunt similitudinem suae causae, quod non est in divinis personis, quia tota plenitudo Patris est in Filio: et ideo potest dici mutua similitudo vel aequalitas. Unde Dionysius (ibidem) dicit, quod in coordinatis, idest aequalibus, possibile est similia sibi invicem esse, et convertere ad alterutrum similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicitur Pater major Filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, sed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua aequalitas, sed tantum mutua adaequatio.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non de necessitate praesupponit aliquid aliud, sed supponit. Unde non oportet quod illud quod dicitur aequale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis vel principii ad illud cui aequale dicitur, vel e converso.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de illis in quibus attenditur illa aequalitas; et circa hoc quaeruntur duo. Primo de aeternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra, distinct. 43, quaest. 1, art. 1, quaeretur.

De aeternitate, praeter ea quae supra, dist. 8, quaesita sunt, duo quaeruntur: 1.° quid sit aeternitas secundum rem; 2.° quomodo se habeat nunc aeternitatis ad aeternitatem (1).

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aeternitas sit substantia Dei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aeternitas non sit ipsa divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed Deus est auctor aeternitatis, ut dicit Augustinus (lib. 83 quaestionum, quaest. 23), et est etiam ante aeternitatem, sicut causa ejus, ut dicitur lib. de Causis (propos. 2). Ergo videtur quod aeternitas non sit ipse Deus.

2. Item, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed primum esse est divinum esse. Ergo per ejus mensuram mensuratur omne esse. Sed esse temporalium mensuratur per tempus, et aeternorum per aevum. Ergo videtur, cum unius non sit nisi una mensura, quod aeternitas sit idem secundum rem quod aevum et tempus.

3. Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum Dionysium (cap. 7 et 10 de div. Nom.), sicut Deus dicitur sapiens inquantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. Ergo videtur quod aevum et tempus debeant dici aeternitas.

4. Item, mensura est proportionata mensurato. Sed omne esse in se consideratum indivisibile est, quia nihil habet admixtum ut dicit Boetius (lib. de Hebdom.), et quamdiu res manet, esse suum substantiale non variatur, quamvis accidentia varientur. Cum igitur esse temporalium mensuretur tempore, videtur quod tempus sit mensura indivisibilis et permanens, et sic non differat ab aeternitate.

(1) *Al.* aeternitas ad aeternitatem.

3. Praeterea, in quocumque est invenire successionem, illud mensuratur tempore. Sed esse aeviternorum, sicut Angeli et substantiae caeli, non mensuratur tempore. Ergo videtur quod eorum esse non habeat successionem, et ita videtur quod non differat ab aeternitate.

Solutio. Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem; aevum principium habet et non finem; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit Boetius (lib. 5 de Consol. prosa ultim.). Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicentur, patebit.

Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cujus ulterius in actum procedit; et talis actus est motus: est enim motus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi, ut dicit Philosophus (3 Physic., text. 6). Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu hujus actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus cui substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit Philosophus (4 Phys., text. 101), quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit Philosophus (4 Physic., text. 131) quod si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quae est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia. Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat. Unde si aliquis motus esset non continuus, non (1) habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus mensurans illum motum non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem. Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum Philosophum (8 Physic., text. 7), tamen unaquaeque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est (2) quod tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem. In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis. Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut patet ex praedictis, in corp. art., aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata; unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis: propter hoc Dionysius utitur uno pro alio. Unde si proprie accipiatur causa et auctor, Deus dicitur esse auctor aeternitatis, non qua ipse aeternus est, sed aeternitatis participatae, quae aevum est; sicut dicimus, quod ipse est causa omnis bonitatis, non suae, sed ejus quae ab ipso in creaturas effluit sicut principio. Posset etiam dici, quamvis non ita bene, quod causa communiter accipitur pro omni eo quod est etiam prius secundum rationem: cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore; dicetur ipse Deus esse causa suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem.

Ad secundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias; non enim eodem modo mensurantur panis et vinum. Unde cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversae mensurae propriae: verumtamen una earum potest ordinari ad aliam,

(1) *Al.* nunc.
(2) *Al.* iterum est.

sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita aeternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coaequata. Sed praeter hoc oportet habere alias proprias mensuras propter diversos modos mensurandi.

Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen (1) imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et hujusmodi. Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen *sensus* imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. Similiter aeternitas nominat durationem secundum illum modum quo est in principio suo; et ideo aliae durationes participatae non dicuntur nomine aeternitatis.

Ad quartum dicendum, quod tempus per se est mensura motus primi; unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore nisi prout subjacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator (4 Physic.), quod sentimus tempus, secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli. Et inde est quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cujus primo mensura est tempus, mensurantur tempore; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus, quamvis non videat ipsum motum caeli.

Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui mensuratur aevo, sit totus simul sine successione, hoc esse tamen est ab alio; et in hoc ab aeternitate aevum discernitur, ut prius dictum est, distin. 8, quaest. 2, art. 2.

ARTICULUS II.

Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas.
(1 *p.*, *qu.* 10, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nunc aeternitatis non sit ipsa aeternitas. Nunc enim aeternitatis, temporis et aevi, videtur unum esse, quod significatur, cum dicitur: Quando motus est, et Angelus est, et Deus est. Sed aeternitas non est tempus, ut dictum est, art. antec. Ergo nunc aeternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est idem quod aeternitas.

2. Item, omne nunc est indivisibile. Sed aeternitas est divisibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: *In generationem et generationem anni tui:* et loquitur de duratione aeternitatis. Ergo videtur quod nunc aeternitatis non sit aeternitas.

3. Item, nunc stans facit aeternitatem, ut Boetius (3 de Consol., prosa ult., et 1 de Trinit., cap. 9) dicit; et ita nunc est causa aeternitatis. Sed non potest idem esse causa sui ipsius. Ergo non est idem aeternitas et nunc aeternitatis.

4. Praeterea, sicut se habet nunc temporis ad tempus, ita se habet nunc aeternitatis ad aeternitatem. Sed nunc temporis non est tempus sicut nec punctus est linea. Ergo nec nunc aeternitatis est aeternitas.

Contra, aeternitas est ipse Deus. Sed in divina essentia non est aliqua realis diversitas. Ergo non differt ibi nunc aeternitatis et aeternitas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (4 Phys., text. 101), tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.

Ad primum igitur dicendum, quod non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi; et quando dicitur: Quando est motus, est Angelus et Deus, potest significari tripliciter nunc vel aeternitatis vel aevi vel temporis. Si significetur nunc temporis; tunc dicetur motus esse in illo, sicut in propria mensura: Angelus autem et Deus, non secundum rationem mensurationis, sed magis secundum concomitantiam quamdam, prout aeternitas et aevum cum tempore simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc aeternitatis: tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata; Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc aevi, respondebit Angelo sicut mensura adaequata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens.

Ad secundum dicendum, quod aeternitas indivisibilis est, et quod pluraliter aliquando significetur, hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod participatur in diversis, praecipue in beatis, ut di-

(1) *Al.* invenitur.

citur Dan. 12, 3: *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*; vel ratione mensurae inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde est sensus: Anni aeternitatis, idest aeternitas, sub qua possibile esset contineri plurimos annos, sicut in mensura excedenti.

Ad tertium dicendum, quod sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causam; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae. Unde nunc aeternitatis secundum rationem videtur esse causa aeternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum ens.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de tempore et nunc temporis et de aeternitate et nunc aeternitatis, et ratio assignata est.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de magnitudine; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum magnitudo Deo conveniat, et quid sit; 2.° de signo aequalitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se esse dicuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum magnitudo competat Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim est quaedam conditio materiae. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, nisi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat nisi metaphorice.

2. Praeterea, magnum et parvum ex opposito dividuntur. Sed, secundum Philosophum, omne parvum est magnum sicut et omne paucum est multum, ut 10 Metaphys. (cap. 9) dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum sit parvum. Sed Deus non est parvus. Ergo non est magnus.

3. Item, magnitudo est quantitas continua. Sed in Deo non potest esse continuatio, cum sit simplex et indivisibilis. Ergo nec magnitudo.

4. Si dicas, quod in Deo est quantitas virtutis secundum quam dicitur magnus; contra Deus secundum virtutem suam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.

Contra est quod dicitur in Psalm. 146, 5: *Magnus Deus et magna virtus ejus.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod in Deo non potest esse quantitas nisi virtutis; et cum aequalitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, aequalitas non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum Philosophum (6 Ethic., 2) (1) est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in 7 Physic. (text. 18), quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertingere ad ultimum est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter: Primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur 2 Ethic. (cap. 5), quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod etiam Philosophus dicit (1 Caeli et mundi, text. 103), quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum Philosophum (30 Phys., text. 5), quando attingit complete definitionem suam. Si igitur virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiae operativae. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit aeternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturae divinae, erit magnitudo. Quod patet ex hoc quod ipse probat aequalitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturae Patris est in Filio; secundum quem etiam modum Augustinus dicit (6 de Trinit., cap. 8), quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae sua virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.

Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas, est conditio materiae; et secundum hoc non praedicatur de Deo, sed secundum rationem differentiae suae; quae consistit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.

Ad secundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, sed non in infinitum augetur; et ideo ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus, in cujus respectu videtur magnum; sed tamen non quolibet magno est aliquod majus, respectu cujus possit dici minus, sicut patet in quantitate caeli. Nihilominus tamen si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, seu absolute, prout consideratur, quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit majus, non tamen quodlibet minus est parvum, nec quodlibet majus est magnum, ut dicit Philosophus (3 Caeli et mundi, text. 9). Nihilominus tamen sciendum quod Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionysius (9 cap. de div. Nom.), et accipit parvum pro subtili, secundum quod ipse penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, et secundum quod dicitur quod principia sunt parva quantitate et magna virtute.

Ad tertium dicendum, quod continuitas sequitur magnitudinem dimensivam, non autem magnitudinem virtutis, quae sola debet in Deo intelligi.

Ad quartum patet jam solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.; quia virtus non tantum dicitur respectu operationis secundum quod hic accipitur potentia, sed etiam aliis modis, ut dictum est, ubi supra.

---

(1) Colligitur ex lib. 1 de Caelo, text. 116, cap. 11 (ex edit. P. Nicolai).

ARTICULUS II.

Utrum Pater sit in Filio et e converso.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non sit in Filio nec e converso. Philosophus enim (in 4 Physic., text. 23) assignat octo modos essendi *in*, quorum nullus potest aptari ad hoc quod Pater in Filio esse dicatur vel e converso. Neque enim est sicut totum in partibus neque sicut e converso, neque sicut genus in speciebus neque sicut e converso, neque sicut in loco, neque sicut forma in materia, neque sicut in movente, sicut regnum est in Rege; neque sicut in fine optimo (1), ut de facili potest probari. Ergo Pater non est in Filio.

2. Praeterea, eorum quorum unum est apud alterum, ut distinctum ab ipso, unum non est in altero. Sed Filius est apud Patrem, ut dicitur Joan. 1: *Et Verbum erat apud Deum.* Ergo videtur quod Pater non sit in Filio, nec e converso.

3. Item, in divinis non est nisi relatio originis. Sed haec praepositio *in* importat aliquam habitudinem. Ergo in divinis non potest importare nisi relationem originis. Sed non eamdem relationem habet Filius ad Patrem et Pater ad Filium. Ergo vel non uterque est in altero, vel non eodem modo.

Contra, ubicumque est essentia Patris, est Pater. Sed tota essentia Patris est in Filio et e converso. Ergo Pater est in Filio et e converso.

Praeterea, in uno relativorum intelligitur aliud. Sed Pater et Filius sunt relativa. Ergo videtur quod Pater sit in Filio et e converso.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam quae est una et eadem, et relationes quibus distinguuntur; et secundum utrumque Pater dicitur esse in Filio et e converso, secundum diversorum assignationes. Secundum enim tres doctores, qui in littera inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium (2), Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia Patris est in Filio et Pater non deserit naturam suam; unde ubi est natura sua, ibi est ipse, sicut patuit etiam ex verbis Hilarii supra, dist. 5, inductis. Sed secundum Damascenum (lib. 3 Fid. orth., cap. 6), hoc intelligitur secundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.

Ad primum igitur dicendum, quod stricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinis reductionem; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura; sic etiam per quamdam similitudinem ille modus potest reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem essentiae, tunc Pater dicitur esse in Filio propter hoc quod essentia Patris in Filio est. Unde ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia in Filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie; quamvis in divinis non sit genus et species, ut infra, distin. 25, quaest. unic., art. 3, patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente; quamvis enim Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum. Unde Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia Filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit.

Ad secundum dicendum, quod una persona dicitur esse apud aliam ratione distinctionis; sed dicitur esse in alia vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur Pater esse in Filio propter unitatem essentiae, eodem modo est Pater in Filio et Filius in Patre: et tunc haec praepositio *in* non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, in resp. ad primum, secundum diversam habitudinem Patris ad Filium et Filii ad Patrem.

Expositio primae partis textus.

In generationem et generationem anni tui. Æternitas per annos Dei intelligitur, non propter sui multitudinem, cum sit una et simplex, sed inquantum virtute comprehendere potest magnam multitudinem inferioris mensurae, quae divisibilis est. Sicut etiam dicimus, ante mundum tempus fuisse, non quidem in re, sed secundum imaginationem, prout imaginamur tempori (quod cum mundo incepit) possibilem fuisse additionem fieri ex parte ante, quae additio tota sub aeternitate continetur.

Confitemur divinitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum ὑποστάσεων, idest totam et perfectam, et simile in sequentibus accipiendum est.

Nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana praestabit. Verum est, quod sufficienter divina demonstret: quia in qualibet similitudine invenitur major dissimilitudo, ut supra, 2 distin., dictum est. *Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est.* Cum enim divina natura et virtus, quae infinita est, nostrum intellectum excedat, nihil quod intelligere possimus, est quod Deus facere non possit; sed multa quae intelligere non possumus, facere potest, et in ipso esse possunt et sunt; non enim in eo potest esse aliquid quod non sit, nec est aliquid quod non esse possit: quia mutabilis esset, si sibi aliquid posset addi vel subtrahi.

Id divinae veritatis ratio consequatur; quasi dicat: sufficiat nobis ad credendum, quasi ratio vel medium probans, divina veritas, ex qua nobis sacra Scriptura tradita est; quamvis ex rerum naturis ratio sumpta dissentire videatur.

Patrem igitur in Filio et Filium in Patre esse. Sic construe, Patre esse in Filio, et Filium in Patrem. *Perfecta plenitudo Divinitatis in utroque est;* idest,

(1) *Nicolai* hoc est in bono. *Forte* omnino.

(2) Ambrosiastrum intellige, sicut et Hilarium Diaconum Romanum, ut creditur; etsi ab Ecclesia degenerem postmodum, sed non in hoc (*ex edit. P. Nicolai*).

ex hoc quod plena Divinitas in utroque est, sequitur quod Pater sit in Filio, et e converso: quod probat consequenter cum dicit: *Quia plenitudo Divinitatis est in Filio, quod in Patre est, hoc et in Filio est.* Et ratio sua talis est. Plenitudo Divinitatis in utroque ostendit quod quidquid est in uno, est in alio; quia si uni deesset quod alter haberet, neuter perfectus esset: quia dans Deitatem, daret partem substantiae suae; et ita uterque, scilicet Pater dans et Filius recipiens, haberet terminum Deitatis. Et ita patet quod nisi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo Divinitatis in utroque esse non potest. Sed ad hoc quod est totum quod est in Patre esse in Filio, sequitur Patrem esse in Filio: quia ubicumque est tota natura Patris, ibi est Pater. Ergo ad plenitudinem Deitatis in utroque, sequitur Patrem esse in Filio, et e converso.

Similiter etiam construendum est hoc quod dicit: *Quia plenitudo Deitatis in Filio* (1) *est, quod in Patre est, hoc et in Filio est;* idest ad plenitudinem Deitatis hoc sequitur.

Nec eumdem nativitas: quia nihil a seipso nascitur: *nec aliud esse permittit* (2); quia nihil nascitur ex aliquo vivo, nisi ad minus eamdem naturam in specie accipiat hoc modo ut nomen filiationis consequatur. Unde cum divina natura non possit multiplicari in diversa secundum numerum, eo quod est immaterialis, restat ut eamdem numero naturam accipiat: et ita aliud non est, sed alius.

Non per duplicem convenientium generum conjunctionem, sicut conjunguntur alia similia in genere, ut equus et asinus, ut procreetur nova species: *nec per insitam* (3) *capacioris substantiae naturam*, sicut in arbore inseritur ramus alterius arboris: *sed per naturae unitam similitudinem*, idest convenientiam in una natura secundum numerum. Si enim in una natura secundum speciem tantum esset convenientia, diceretur similitudo, sed non unitas. *Per necessitatem vivae naturae*, idest Filii, qui est vivens natura: *ex vivente natura*, Patre, qui est vivens natura: *dum res*, scilicet essentialis, *non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas*, sicut est quando propter indispositionem materiae non recipitur species agentis completa in patiente, sed degenerat in aliud genus.

Divisio secundae partis textus.

Sed jam nunc ad propositum redeamus. Hic ostendit secundo modo aequalitatem in magnitudine divinarum personarum, removendo ea quae inaequalitatem facere possent, et dividitur in partes duas: in prima ostendit veritatem; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: *His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt.* Prima in duas: in prima ostendit quod divinae personae non conveniunt in essentia sicut in toto; in secunda ostendit quod non conveniunt in essentia sicut in parte, ibi: *Notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum.* Prima in duas: in prima ostendit quod personae divinae non conveniunt in una essentia, sicut partes in toto integrali; in secunda, quod non conveniunt in essentia, sicut partes in toto universali, ibi: *Hic adjiciendum est.* Primum ostendit dupliciter ex verbis Augustini. Primo sic: ubicumque est totum integrale, oportet esse partes diversas per essentiam. Sed in divinis personis non est essentiae vel naturae diversitas. Ergo non sunt partes unius naturae, quasi integrantes ipsam. Secundo ibi: *Item in eodem capite,* ostendit idem per simile; quia sicut in una persona, scilicet Patre, inveniuntur plura attributa, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; ita in natura divina inveniuntur plures personae. Sed Pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est. Ergo pari ratione, quia natura divina simplex est, non erit composita ex personis sicut ex partibus.

Hic adjiciendum. Hic ostendit quod personae non conveniunt in essentia sicut in toto universali; et probat hoc dupliciter. Primo sic: omne genus praedicatur pluraliter de pluribus speciebus simul acceptis, vel de pluribus individuis sub illis speciebus contentis; sicut homo et asinus sunt animalia, et duo homines duo animalia. Sed essentia non praedicatur in plurali de tribus personis: non enim dicimus quod tres personae sunt tres essentiae, sed una essentia. Ergo tres personae non conveniunt in una essentia sicut species in genere. Eadem ratione probat, quod nec sicut individua in specie, ibi: *Si vero dicunt, nomine personae non speciem significari, sed aliquid singulare . . . sic quoque illos eadem ratio confutabit.* Secundo, ibi: *Alio quoque modo idem probat Augustinus,* probat idem sic. Nihil unum existens habet sub se species, sicut genus; vel individua, sicut species. Sed essentia divina est una numero. Ergo neque se habet ad personas sicut genus ad speciem, neque sicut species ad individua.

Notandum (1) *etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum.* Hic ostendit, quod tres personae non conveniunt in essentia sicut in parte; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in parte materiali; secundo quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, ibi: *His quoque addendum, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam... sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem .... sexus unam esse naturam, vel unius naturae.* Primum sic probat. In omnibus quae constituuntur ex una materia, sicut anuli ex auro, plus est de materia in pluribus quam in uno. Sed non plus est de essentia divina in tribus personis quam in una tantum. Ergo neque se habet ad personam sicut materia. Eodem modo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, sicut dicimus homines ejusdem complexionis esse unius naturae: quia in his majus aliquid sunt duo quam unus, quod non est in divinis personis.

His autem videntur (2) *adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt.* Hic solvit contrarietatem; et circa hoc duo facit: primo inducit contrarietatem ex verbis Damasceni, qui videtur dicere, quod essentia est sicut species, et personae sicut particularia; secundo ponit solutionem, ibi: *Haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt.* Et circa hoc duo facit: primo exponit qualiter intelli-

(1) *Al.* in Filio, hoc est, quod in Patre est.
(2) *Al.* Nec eadem nativitas . . . nec aliquid esse permittit.
(3) *Al.* infinitam.

(1) *Al.* Sciendum est etc.
(2) *Al.* Ex his autem videtur etc.

gendum sit quod essentia est sicut species praedicata de personis sicut de partibus: quia scilicet hoc dicitur secundum similitudinem quamdam, et non secundum proprietatem; secundo ostendit qualiter intelligendum sit quod dicit personas numero differre, quia scilicet sunt relationibus distinctae ut una non sit altera, et non per essentiam divinam, ut quod est in una non sit in alia, ibi: *Quod autem Joannes dicit hypostases differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime . . . loquitur.*

Sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in Trinitate etc. Hic probat tertio aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione veritatis, sic. Ubicumque eadem est veritas et magnitudo, non est major magnitudo et veritas secundum rem. Ergo ubi non est major veritas, nec major magnitudo. Sed non magis verum est tres personas esse quam unam tantum. Ergo non est major magnitudo trium personarum quam unius tantum.

Praeterea cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex. Hic concludit ex dictis, quod Deus quamvis dicatur trinus, non tamen dicendus est triplex. In illis enim rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine. Sed tres personae non excedunt unam in magnitudine. Ergo non est dicenda triplicitas trium personarum respectu unius.

QUAESTIO IV.

Hic quaeritur de duobus, secundum duas rationes quae in hac lectione habentur.

Circa primam probationem quaeruntur duo: 1.° utrum in divinis sit totum integrale; 2.° utrum sit ibi totum universale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis sit totum integrale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubicumque enim est quantitas aliqua, ibi est ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes divisibilis sit. Sed in Deo est quantitas virtutis. Ergo est ibi totum integrale.

2. Praeterea, sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.

3. Item, quidquid est aliquid alicujus et non est illud, est pars integralis illius. Sed Pater est aliquid Trinitatis et non est Trinitas. Ergo est pars integralis Trinitatis.

4. Praeterea, ex sola natura nunquam constituuntur res naturae, et praecipue ubi sunt plures res naturae in una natura. Sed in una natura divina sunt plures res naturae, scilicet personae. Ergo oportet quod ad constitutionem personae aliquid aliud naturae divinae adveniat; et sic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.

Contra, omne totum integrale est compositum ex partibus. Sed in Deo nulla est compositio, sed summa simplicitas, ut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 1, habitum est. Ergo in divinis non est totum integrale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat; unde non potest ibi esse totum integrale et pars.

Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus; sed magis attenditur ejus divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum.

Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et alio modo unitas. Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creatarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cujusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietas relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam ipsius personae; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu (1) coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: *Pater est aliquid Trinitatis*, si intelligatur partitive; significaretur enim quod haberet partem essentiae Trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum sit neutrum, essentiam significat. Sed haec est vera: *Est aliquis Trinitatis*: ex quo non potest concludi quod sit pars Trinitatis, nisi secundum rationem; quia scilicet non est tot personae quot est Trinitas: quia Trinitas est tres personae, et non Pater.

Ad quartum dicendum, quod naturae divinae nihil additur ad constituendum rem naturae, cum in Deo idem sit quo est et quod est, sive qui est. Distinctio autem non est ex ratione naturae, sed ex ratione proprietatis relativae; quae quidem, secundum quod comparatur ad essentiam, est ratione tantum et non re ab ipsa differens; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem distinctionem personae, ut supra dictum est, dist. 9, quaest. unic. art. 1.

ARTICULUS II.

Utrum in divinis sit totum universale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

---

(1) *Al.* in ratione.

in divinis sit totum universale. Quidquid enim praedicatur de aliquo substantialiter et non conversim, praedicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva. Sed essentia divina, vel Deus, hoc modo praedicatur de Patre: Pater enim est essentia divina, sed non quicumque est essentia divina est Pater. Ergo ibi est totum universale.

2. Praeterea, universale et particulare differunt, sicut commune et proprium. Sed in divinis invenitur commune et proprium; quia essentia est communis, et relatio est propria personae. Ergo est ibi universale et particulare.

3. Item, supra, dist. 5, ex verbis Hilarii habitum est, quod *Filius Dei generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercuit*. Genus autem suum nominat naturam suam. Ergo videtur quod essentia sit genus et universale respectu personarum.

4. Praeterea, scientia est species cognitionis. Sed de Deo utrumque dicitur, scilicet quod cognoscit et scit. Ergo videtur quod in divinis sit totum universale.

Contra, ubicumque est universale et particulare, particularia sunt potentia in suis universalibus sicut differentiae in genere. Sed in divinis non est aliquid in potentia. Ergo non est ibi universale et particulare.

Praeterea, omne superius est pars integralis constituens definitionem inferioris; unde dicit Porphyrius (in Praed., c. de diff.), quod genus se habet ad similitudinem materiae, et differentia ad similitudinem formae, et species ad similitudinem compositi. Sed in divinis non est totum integrale et pars. Ergo etiam nec totum universale et pars sibi respondens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadruplex assignari: primo, quia, secundum Avicennam (2 part. Logicae, cap. 2), ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est; et hoc in divinis non competit; secundo, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis; tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. antec., et ideo essentia non habet rationem universalis; quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare.

Ad primum igitur dicendum, quod modus praedicandi proportionatur ipsis rebus de quibus fit praedicatio; cum, secundum Hilarium (4 de Trinit., ante med.), sermo sit rei subjectus. Unde sicut nulla res in creaturis invenitur similis ex toto unitati essentiae in tribus personis, sed secundum aliquid: ita etiam nullus modus praedicandi in creaturis est similis huic modo praedicandi quo essentia vel Deus de tribus personis praedicatur. Dico igitur, quod secundum id quod tactum est in objectione, habet similitudinem cum modo praedicandi totius universalis, sed differt secundum alia quae supra, in corp. art., dicta sunt.

Ad secundum dicendum, quod commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale; et ideo essentia potest dici communis, non autem universalis.

Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad similitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum unum genus esse, secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium; ita etiam dicitur genus divinum ipsa pluralitas personarum, secundum ordinem emanationis, ab uno principio, qui est Pater.

Ad quartum dicendum, quod in creaturis quaedam inveniuntur quae tam secundum rationem generis, quam secundum rationem speciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, sicut patet in cognitione et scientia. Et haec quidem quamvis in creaturis se habeant sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent; quia unum, secundum rem nihil addit super alterum, sed solum secundum rationem.

QUAESTIO V.

Circa secundam probationem quaeritur de veritate, et quaeruntur tria: 1.° quid sit veritas; 2.° utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata, sive prima; 3.° de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veritas sit essentia rei.
(De Ver., qu. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit idem quod essentia. Dicit enim Augustinus (lib. 2 Soliloquiorum, cap. 5), quod verum est id quod est, et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

2. Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero, unde etiam secundum Boetium (lib. de Hebdom., cap. 2), potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.

3. Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum et ens convertuntur), videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.

4. Praeterea, Anselmus (lib. de Verit., cap. 12) dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Constat autem quod loquitur metaphorice de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.

5. Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem quod essentia.

6. Praeterea, veritas est sola mente perceptibilis, ut patet per Anselmum (ibid.). Sed illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus sed tantum in intelligibilibus; essentia autem est utriusque. Ergo essentia et veritas non sunt idem.

7. Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum. Ergo non est idem quod veritas.

8. Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum: sed de ente non dicitur non ens. Ergo falsum non est idem quod non ens; ergo nec veritas est idem quod essentia; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.

Solutio. Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus (6 Metaph., text. 8), quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis: de re autem dicitur, inquantum est causa. Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa: et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit Philosophus (3 Metaph., text. 34) (1). Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis (paulo supra). Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus, ut probat Philosophus (2 Metaphys., text. 4). Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna (2 parte Logicae, cap. 4). Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus (lib. de vera Relig., cap. 36): *Veritas est qua ostenditur id quod est;* et Hilarius (5 de Trinit., ant. med.): *Verum est declarativum aut manifestativum esse.* Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini (2 Soliloq., cap. 4): *Verum est id quod est*; et alia magistralis (2): *Verum est indivisio esse et ejus quod est*; et alia Avicennae (tract. 8 Metaph.): *Veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est.* Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: Veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus (ubi supra): *Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere.* Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur Filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino (lib. de vera Religione, cap. 36): *Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est.* Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur solamente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis. Patet etiam ex dictis (paulo supra), quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.

Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem gene-

(1) Colligitur ex lib. 4 Ethic., cap. 13 *(ex edit. P. Nicolai).*
(2) Scilicet Anselmi, in Dial. de Veritate, cap. 12, ut citatur in Summa, 1 p., qu. 16.

ra; alio modo secundum quod *esse* significat compositionem quam anima facit; et istud ens Philosophus (5 Metaph., text. 14) appellat verum. Et similiter Augustinus (ubi supra), cum dicit quod verum est id quod est; quasi dicat: Verum est quando dicitur de eo quod est; et similiter intelligitur quod dicitur: Verum est indivisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quandocumque intelligitur unum, intelligatur alterum; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo *esse* potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.

Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate, justitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quaedam aequalis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1), de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.

Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.

Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus (3 de Anima, text. 21) nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum judicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in 5 Metaphys. (text. 34) dicitur. Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum: quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in 9 Metaph. (text. 22) dicitur. Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes: quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, in corp. art., quod verum proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis, non impedit conversionem veri et entis: quia quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.

Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., ens est prima conceptio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum: opposita enim sunt circa

idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum et falsum et malum et bonum sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum; ita etiam illud quod est malum vel falsum, est aliquod bonum vel verum incompletum.

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint vera veritate increata.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.

2. Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam. Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicantur vera.

3. Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus (lib. 8 de Trin., cap. 3): *Bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni.* Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicantur vera una veritate, quae est veritas increata.

4. Si dicas quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter; contra. Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia. Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter: quod est inconveniens.

5. Contra, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehentione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari, nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse: et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen *corpus*, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys. (text. 5), ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse: sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corp. art., oportet esse commensurationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis. Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; et ideo dicit Anselmus (de Ver., cap. 11), quod dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur 10 Metaphysic. (text. 5). Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis: sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures;

unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensurationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.

Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid; ideo dicit Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato.

Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.

Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius (Ambrosiaster sup. 12 cap. 1 ad Corinth. circa illud: *Propter quod notum vobis facio)*, quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.

ARTICULUS III.

Utrum sint plures veritates aeternae.
(1 p., qu. 16, art. 7; et de Ver., qu. 1, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates. Sed: *Pater est Deus*, *Filius est Deus*, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.

2. Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt. Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

3. Item, Augustinus (in lib. 83 quaest., 2 Solil., cap. 18 et 19, et de Immort. anim., cap. 11), probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cujus remotionem sequitur positio ejus, est aeternum. Sed si negatur veritas esse, ponitur esse. Ergo veritas est aeterna. Probatio mediae. Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate. Ergo aliqua veritas est.

4. Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum: quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per judicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.

5. Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis. Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruatur, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis. Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi. Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei; quia ut dictum est, art. 1 istius quaest., ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina. Sed cessante cursu Socratis, adhuc ista enuntiatio, Socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat Socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.

6. Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re: quia, ut dicit Augustinus (2 Soliloq., cap. 15), pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.

7. Item, *Omne totum est majus sua parte*, est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.

Contra, Augustinus (de Natura boni, cap. 1 et sequent. (1), et de vera Innocen., cap. 5) dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia. Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; judicium de veritate sequitur judicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, art. antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi

(1) Liber iste inter Augustini opera non occurrit, prout nunc edita sunt recenti praelo *(ex edit. P. Nicolai.)*

intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur (quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia), ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.

Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurium secundum rationem.

Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset. Posset tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat.

Et si objicitur: veritas non est; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata; dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est. Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidit eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organis corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.

Ad quartum dicendum, quod aliquid non posse intelligi non esse, contingit dupliciter: vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit aeterna, nisi sub hac conditione, si ab aeterno fuisset intelligere: quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis et non apprehendatur esse, tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit; sed illa veritas sola est aeterna quae fundatur in esse aeterno et intellectu aeterno.

Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur (1), quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum Philosophum (in Praed., cap. de substantia in sexta proprietate), eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id, quod ulterius objicitur quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina dicendum, quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi; quod manifestum est in relationibus posse contingere; unde veritas enuntiationis non manet.

Ad sextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est, in resp. ad 3; quia, secundum Philosophum (in Praedic., cap. de Substantia), destructis primis substantiis, impossibile est aliquod ceterorum remanere; quamvis universalia sint per se incorruptibilia.

Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent: tunc enim non remanerent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.

Expositio secundae partis textus.

Si ergo in una persona Patris illa invenis quae plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus simplex est; quanto magis Pater et Filius et Spiritus sanctus, et propter individuam Deitatem

---

(1) *Al.* Et quod objicitur: *et sic infra.*

unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt? Videtur quod ipse arguat a majori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. — Respondeo dicendum, quod est locus a minori; quia agit in una persona Patris, et accipit ea quae sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem et hujusmodi, sed in duabus personis Patris et Filii accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet naturam divinam quae secundum numerum etiam multiplicari non potest.

Sicut tres statuae dicuntur unum aurum. Videtur hoc esse falsum, quia materia non praedicatur de composito, cum sit pars. — Et dicendum, quod hoc est verum in naturalibus, quorum materia non est tota substantia eorum, sicut in artificialibus quae ordinantur in genere substantiae per suam materiam, ut Commentator dicit (in 2 de Anima, text. 8); formae enim artificiales accidentia sunt.

Substantia significat communem et circumplectivam speciem ὁμοιώσεων, idest similium speciei ὑποστάσεων, idest personarum; idest substantia quae communis in divinis dicitur, se habet ad modum speciei, quae colligit plura individua. Sic enim in essentia tres personae uniuntur, non ita quod in divina essentia sit species, ut magister exponit.

Dicuntur enim aliqua differre numero quae ita differunt ut hoc non sit aliud. Ratio hujus distinctionis haec est: quia diversitas secundum numerum in his quae simpliciter numerantur, est ex divisione essentiae; unde unum individuum non est alterum, nec aliquid quod est in uno, idem numero est in alio: sed numerus in divinis personis consequitur distinctionem relationum, quae quidem distinguunt supposita, sed non dividunt essentiam; et ideo Pater non est Filius, sed tamen quod est in Patre, est etiam in Filio.

Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Hujus ratio est, quia triplicitas est quaedam proportio contenta sub multiplicitate, quae est inaequalitatis species; et ideo ubi est triplicitas, oportet inaequalitatem esse.

D I S T I N C T I O XX.

Ostenso quod aliqua personarum aliam non superat magnitudine, nunc ostendit quod alia non excedit aliam potentia.

Nunc ostendere restat, quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia; ut sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstretur potentia trium. Sciendum est ergo, quod non est potentior Pater Filio nec Filius vel Pater Spiritu sancto. Nec majorem potentiam habent duo vel tres simul, quam singulus eorum; quia nec plus potest Pater simul et Filius, quam solus Spiritus sanctus. Nec hi tres simul plus possunt quam singulus eorum; quia omnipotentiam quam habet Pater, et Filius accepit nascendo, et Spiritus sanctus procedendo. Quod Augustinus rationibus et auctoritatibus probabiliter astruit in lib. (3 cap. 2) contra Maximinum, qui dicebat Patrem meliorem ac potentiorem Filio.

Quod non potest minus Filius quam Pater.

« Nihil (inquit) Patre minus habet ille qui dicit (Joan. » 16, 15 : Omnia quae habet Pater, mea sunt. Nam si minus » habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia » quae habet Pater. Sed ejus sunt omnia quae habet Pater. » Tantam ergo habet potestatem Filius quantam Pater. Æ» qualis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit, inae» qualis esse ei qui dedit. Tu autem hoc de potentia sapis, » quod potens sit Filius, sed potentior Pater; ut secundum » doctrinam vestram, potens potentem potuerit generare vel » gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo » Pater omnipotentiam, quam non habet Filius Et si hoc » est, falsum est quod ait Filius: Omnia quae habet Pater, » mea sunt. »

Hoc verum fatebatur haereticus, ex quo progrediebatur ad falsa.

« Sed inquis: Pater a nemine potentiam accepit, Filius » autem a Patre. Fatemur et nos Filium accepisse potentiam » ab illo de quo natus est potens; Patri vero potentiam » nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim de» dit Pater potentiam Filio, sicut omnia quae habet in sub» stantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia. » (Ubi supra.)

Quaestio Augustini, qua arctat haereticum.

« Sed quaeritur, utrum ei tantam quanta ipsi est poten» tiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tanta, non solum » potentem sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens in» telligitur. Si vero minorem; quomodo omnia quae habet » Pater, Filii sunt? Si Patris omnipotentia Filii non est, non » omnia procul dubio quae habet Pater, Filii sunt. At omnia » quae habet Pater Filii sunt (1). Omnipotentia ergo Patris, » etiam est Filii. Non est ergo Pater potentior Filio. » (Ibid.).

Aliter probat Filium aequalem Patri.

Item alio modo probat Filium aequalem Patri contra Maximinum (lib. eod., cap. 7), ita dicens: « Tu dicis, quod » Pater genuit Filium minorem seipso; in quo et Patri de» rogas; qui si Filium unicum minorem genuit, aut non » potuit, aut non voluit gignere aequalem. Si dicis quia » non voluit, eum invidum esse dixisti. Si autem non po» tuit, ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc » articulum res colligitur, ut Deus Pater aequalem sibi gi» gnere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non po» tuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque » hoc falsum est. Patri ergo Filius verus aequalis est. » Genuit ergo Pater sibi aequalem Filium, et ab utroque procedit utrique aequalis Spiritus sanctus: « Si enim formam » suam (ut ait Augustinus contra eumdem, ibid., cap. 15) » Pater in unico Filio plenam gignere potuit, nec tamen » plenam genuit, sed minorem; cogimini Patrem invidum » dicere. Plenum ergo Deum et aequalem sibi genuit Filium. »

Per simile ostendit quod non minorem Pater Filium genuit.

Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat (ibidem) inquiens: « Homo pater, si potuisset, aequa» lem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere, quod hoc » omnipotens non potuit? Addo etiam. Si posset homo, majo» rem melioremque seipso gigneret filium; sed majus vel melius » Deo quicquam esse non potest. Deus ergo cur non ae» qualem, ut ais, Filium genuit, cui nec anni necessarii » fuerunt, per quos adimpletur aequalitas, nec omnipotentia » defuit? An forte noluit? Ergo (quod absit) invidit. Sed » non invidit. Æqualem ergo genuit Filium. Credamus ergo » Filium ei esse aequalem. »

Opinionem haeretici ponit, ut destruat.

« Sed forte dices: Eo ipso Pater est major Filio, quia » de nullo genitus, genuit tamen aequalem. Ad quod cito » respondebo: Immo ideo non est Pater major Filio, quia ae» qualem sibi genuit. Originis enim quaestio est ista, quis » de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit; » quod est dicere: ad originem pertinet quaestio qua quaeritur quis de quo sit; ad aequalitatem vero illa qua quaeritur, qualis aut quantus quis sit. Nec cum dicitur Filius a Patre genitus, ostenditur inaequalitas substantiae, sed ordo natu-

(1) *Al.* Omnia Filii sunt.

rae: non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. Non ergo secundum hoc quod Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus sanctus ab utroque procedit, aequalitas vel inaequalitas ibi existit: quia non secundum hoc alia persona alii aequalis vel inaequalis dicitur. Ecce aequalitas Trinitatis, et una eademque substantia, quantum breviter potuimus, demonstrata est in superioribus (a dist. 19 huc usque): qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet aliam nec aeternitate nec magnitudine nec potestate excellat.

Divisio textus.

Postquam probavit aequalitatem personarum in magnitudine, hic ostendit earum aequalitatem in potestate; et dividitur in partes duas: primo proponit intentum; secundo propositum probat rationibus Augustini, ibi: *Nihil, inquit, Patre minus habet ille qui dicit: omnia quae habet Pater mea sunt.* Et haec dividitur in duas: in prima Augustinus probat propositum per auctoritatem; in secunda per rationem, ibi: *Item alio modo probat Filium aequalem Patri.* Circa primum duo facit: primo enim ponitur probatio Augustini; secundo refellitur duplex haereticorum responsio, ibi: *Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater.* Probatio talis est. Si Filius minus habet in potestate quam Pater, non omnia habet quae Pater habet. Sed omnia quae Pater habet, Filius habet, ut dicitur Joan. 17. Ergo non habet minus in potestate quam Pater, et ita est aequalis Patri in potestate.

Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater. Hic refelluntur responsiones haeretici, et dividitur in duas partes, secundum duas responsiones. Secunda ibi: *Sed inquis, Pater a nemine potentiam accepit.* Prima responsio haeretici ad auctoritatem inductam, est talis. Verum est quod quidquid habet Pater, habet Filius, sicut bonitatem, sapientiam, potentiam et hujusmodi; sed non tantum habet de unoquoque quantum Pater. Hoc enim non videtur haberi ex auctoritate inducta. Quod refellit Augustinus hoc modo. Omnia quae habet Pater, habet Filius. Sed omnipotentiam habet Pater. Ergo et Filius, et sic tantumdem habet de potentia. Responsio secunda talis est. Etsi Filius habet omnia quae Pater, tamen hoc ipso Pater potentior ostenditur quod hoc Filio dedit. Quod refellit Augustinus hoc modo. Verum est quod Pater potentiam Filio dedit. Aut ergo dedit sibi aequalem, vel non. Si aequalem, tunc sicut Pater est omnipotens, et Filius est omnipotens. Si non aequalem, ergo non omnia quae Pater habet, Filius habet.

Item alio modo probat Filium aequalem Patri. Hic ponitur secunda probatio per rationem; et circa hoc tria facit: primo ponit rationem; secundo confirmat per similitudinem, ibi: *Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat*; tertio refellit haeretici responsionem, ibi: *Sed forte dices: Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus.* Probatio talis est. Si Pater genuit Filium minorem se in potestate, aut potuit eum gignere aequalem et noluit; aut voluit, sed non potuit. Si potuit, sed non voluit, invidus fuit; si voluit, sed non potuit, omnipotens non fuit; quorum utrumque est impossibile. Ergo impossibile est Filium non esse aequalem Patri in potestate, et ad hoc inducit similitudinem de generatione humana, ut patet in littera.

Sed forte dices: Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus genuit tamen aequalem. Hic refellit responsionem haeretici. Posset enim dicere quod eo ipso quo Filius est a Patre, est inaequalis sibi. Quod refellit Augustinus sic. Aequalitas et inaequalitas attenditur secundum quantitatem et non secundum relationem. Sed hoc quod dicimus Filium esse a Patre, non designat nisi relationem originis. Ergo ex hoc non ostenditur inaequalitas Patri ad Filium.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur tria: 1.° an Filius sit omnipotens; 2.° an sit aequalis Patri in omnipotentia; 3.° utrum sit aliquis ordo inter Patrem et Filium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius sit omnipotens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit omnipotens. Potentia enim, ut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, dicitur secundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio est quae pertinet ad omnipotentiam Patris, in quam non potest Filius, scilicet generatio activa; non enim Filius potest generare, ut supra, dist. ead., qu. 2, art. 2, habitum est. Ergo videtur quod non sit omnipotens.

2. Praeterea, Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, quod simpliciter possibile est. Sed maximum posse Patris ostenditur in generatione Filii; majus enim est generare Filium in infinitum (1) quam creare caelum et terram. Cum igitur istud posse Filio detrahatur, videtur quod non sit omnipotens.

3. Si dicas, quod posse generare non est aliquid, sed *ad aliquid*, et ita quamvis Filius non possit generare, non tamen sequitur quod non possit omnia; contra. Cum dico omnia, includo universaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod distributio etiam fiat pro relativis.

4. Si dicas, quod intelligitur respectu omnium creatorum, et non respectu eorum quae in Deo sunt; contra. Secundum hoc ratio Augustini in littera posita nihil valeret. Arguit enim, quod si Pater non potuit generare Filium aequalem sibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia Patris etiam ad generationem Filii se extendat. Sed Filius non potest generare. Ergo non habet omnipotentiam.

In contrarium est quod in symbolo (Athanasii) dicitur: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod sine omni dubio concedendum est, Filium Dei omnipotentem esse, sicut et Pater: et tamen dicimus quod Filius

---

(1) *Ordo verborum hic est*: majus enim est in infinitum generare Filium.

non potest generare. Unde ad intellectum hujus videndum est, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod Boetius dicit quod relativa nihil praedicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatum in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem, sicut cum scibile refertur ad scientiam. Et hoc est verum tam in relationibus quae de Deo dicuntur quam de illis quae in creaturis sunt; sed diversimode; quia relatio quae habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto: sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso: esse enim sapientiae est ipsum esse divinum et non superadditum, et similiter esse paternitatis. Unde relatio, quantum ad esse suum, secundum quem solum modum debetur ei quod ponat aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, sed potius ad aliquid. Unde quamvis Pater habeat paternitatem quam Filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen Pater habet aliquid quod Filius non habeat. Sicut: paternitas est essentia; Filius non habet paternitatem; ideo tamen non sequitur quod Pater essentiam aliquam habeat qua careat Filius. Si autem Pater haberet sapientiam et non Filius, haberet aliquid Pater quod non haberet Filius; quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum rationem suam. Similiter dico, quod cum generare in divinis sit relatio quaedam, et sit aliquid, quamvis Pater possit generare, et non Filius, non sequitur quod possit aliquid Pater quod non possit Filius; sed bene sequeretur, si Pater posset intelligere, et non Filius, quod Pater posset aliquid quod non posset Filius: sicut Pater est Pater, et esse Patrem est aliquid esse, et tamen cum Filius non sit Pater, nullum esse est Patris, quod non sit Filii, quia omne esse in divinis est essentiae; et similiter omne ad aliquid est ibi secundum rationem essentiae, vel secundum rationem attributorum.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae, secundum Damascenum (lib. 1 Fid. orth., cap. 8). Et quamvis generatio non conveniat Filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat Patri quae non conveniat Filio: una enim et eadem operatione Pater generat et Filius nascitur; sed haec operatio est in Patre et Filio secundum aliam et aliam relationem.

Ad secundum dicendum, quod nullum posse detrahitur Filio; sed illo eodem posse quo Pater generat, Filius generatur, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sub omnibus comprehenditur *ad aliquid*, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim *ad aliquid* est aliquid de omnibus, sed non quantum ad rationem *ad aliquid*, secundum quod ad aliud refertur: sic enim non habet quod sit aliquid simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid vel sicut ad operatum vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit: quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia Patris extenditur et ad generare et ad intelligere et creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt; et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est. Nec tamen sequitur quod Filius non sit omnipotens, si non potest generare Filium aequalem sibi, ratione praedicta. Sequeretur tamen in Patre; quia Patri non deest relatio, quae significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione inquantum operatio est; et hoc redundaret in defectum potentiae. Sed a Filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatae. Relatio autem, inquantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis, distinct. 2, quaest. unic., art. 5, patet.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit aequalis Patri.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur, distinct. 31, quaest. unic., art. 2, potentia appropriatur Patri, non autem Filio. Ergo videtur quod magis Patri quam Filio conveniat; et sic non sunt aequales in potentia.

2. Praeterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est habere aliquid ab alio personaliter et non essentialiter. Sed non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, quod convenit Patri, dignitatis et auctoritatis est; habere autem aliquid ab aliquo personaliter et essentialiter, quod creaturae competit, minorationem ponit et defectum creaturae respectu Creatoris. Ergo cum medium sapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio personaliter et non essentialiter, quod Filio competit, secundum aliquid sit dignitatis, quod est scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid ponat defectum et minorationem, quod est ab alio habere personaliter; et sic Filius est minus potens quam Pater.

3. Item, ita videmus in creaturis quod nihil receptum ab aliquo est aeque potens illi a quo recipitur; sicut lumen in aere non est aeque potens lumini in sole. Sed potentia est recepta in Filio a Patre. Ergo videtur quod Filius non sit aequalis Patri in potentia.

4. Praeterea, illud quod agit per alium videtur esse potentius eo per quod agit. Sed Pater agit per Filium et non e converso. Ergo Pater est potentior Filio.

Contra, potentia radicatur in essentia. Sed est una essentia Patris et Filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.

Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur Patri, non quia magis sibi conveniat quam Filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate Patris quam cum proprietate Filii: potentia enim habet rationem principii, et Pater est principium non de principio.

Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum. *Sed contra* istius artic.; et quantum ad hoc Filius non est medium inter Patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit Filio sicut et Patri non habere ab alio essentialiter.

Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque; et ideo quantam potentiam Pater habet, tantam accipit Filius ab eo.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur Pater operari per Filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in Patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. unic., art. 4.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo.
(1 p., quaest. 24, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus (lib. de Trinit., 19 de Civit. Dei, cap. 13): *ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio.* Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.

2. Praeterea, Boetius dicit (lib. 1 de Trinit., cap. 4): *Eos sequitur differentia Deitatis qui in Trinitate gradus constituunt.* Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas Deitatis. Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.

3. Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas ordinem dignitatis. Sed in Patre et Filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.

4. Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem. Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.

5. Contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo

6. Hic etiam videtur, quod Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona; et hoc dicit aliquem ordinem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo; et ita in divinis personis non est ordo naturae.

2. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.

In contrarium est quod in littera dicitur.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet — rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. — Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. — Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo naturae, secundum quod dicitur natura a Philosopho, 5 Metaphys. (text. 5), ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina *ordo naturae* sumuntur in vi unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit (3 contra Maxim., cap. 14), quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis; et ideo nec gradus.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout

ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *ordo* significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae determinatur secundum diversa adjuncta; ut cum dicitur ordo Patris ad Filium, significatur notio quae est paternitas; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem, significatur notio quae est filiatio; et similiter patet in aliis; et similiter etiam est de hoc nomine *principium*, quod aliam notionem significat cum dicitur Pater principium Filii, et cum dicitur principium Spiritus sancti.

Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod Spiritus sanctus dicatur tertia persona.

Unde patet solutio ad sextum.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod Pater naturaliter prior sit Filio; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

Expositio textus.

Nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia quae habet Pater. Videtur quod ratio Augustini non valeat sed mutet quid in quantum, sic arguens: Omnia quae habet Pater, habet Filius. Ergo Filius non habet minorem potentiam quam Pater. Nec etiam videtur valere hoc quod postea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiae; et ideo idem peccatum videtur esse utrobique. — Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum sumitur: non enim potest hoc quod habet Pater, Filius habere, nisi idem in numero non mutatum: unde oportet quod quantum est in Patre, tantum etiam sit in Filio.

Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti. Videtur quod non sequitur: quia per eumdem modum posset probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuisset. — Sed dicendum, quod non est simile: quia si negatur rei illud quod sibi debetur, invidiae est: non autem si non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura Deitatis aequalitas generantis debetur: unde invidia esset si sibi subtraheret. Non autem debetur creaturae secundum naturam suam amplior perfectio quam illud quod consequitur principia naturae: unde si aliquid in natura rationali superadditur, gratiae imputatur; unde etiam sine invidia subtrahi posset.

Æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. Videtur hoc esse falsum: quia unitas qualitatis non causat aequalitatem, sed similitudinem, ut (in 5 Metaphys., text. 11) Philosophus dicit. — Sed dicendum, quod in divinis non attenditur aequalitas nisi secundum quantitatem virtutis. Haec autem quantitas in qualitate fundatur; et ideo dicitur secundum qualitatem aequalitas attendi.

DISTINCTIO XXI.

Quaeritur, quomodo possit dici solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, cum sint inseparabiles.

Hic oritur quaestio, trahens originem ex praedictis. Dictum est enim supra (dist. 19 et 20), quod tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus sanctus, quantum simul illi tres; et quod duae vel tres personae simul non sunt majus aliquid quam una persona sola. Ideo quaerit Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 7), quomodo haec sane dici possint, cum nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed semper et inseparabiliter (1) et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque. Inseparabiles enim sunt hae tres personae. Ad quod ita respondet Augustinus (in eodem, loc. cit.): « Solum Deum (2) » Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu sancto; sed hoc dicentes significamus quia illi simul cum eo » non sunt Pater. Solus enim Pater, Pater est. Quod non » dicitur quia ipse sit solus, idest sine Filio vel Spiritu sancto; sed per hoc Filius et Spiritus sanctus a paternitatis » consortio excluduntur. Ita et cum dicitur: solus Filius, Filius est; vel: solus Spiritus sanctus, Spiritus sanctus est: » non dividitur Filius a Patre, vel Spiritus sanctus ab utroque: sed a consortio filialis proprietatis excluduntur Pater » et Spiritus sanctus; et a consortio processibilis proprietatis » excluduntur Pater et Filius. Cum ergo dicitur: Tantus est » solus Pater, quantum simul illi tres: per hoc quod dicitur: » Solus, non separatur Pater ab illis; sed hic est sensus: » Solus Pater, idest Pater, qui ita Pater est quod nec Filius » nec Spiritus sanctus, tantus est etc. » Similiter intelige cum dicitur: Solus est Filius, vel, solus est Spiritus sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Augustinus (in eodem lib., cap. 9), quia non nisi ipse ibi Pater est: et solus Filius, quia non nisi ipse ibi Filius est; et solus Spiritus sanctus, quia non nisi ipse ibi Spiritus sanctus est.

Utrum possit dici: solus Pater est Deus, solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus; vel: Pater est solus Deus, Filius est solus Deus, Spiritus sanctus est solus Deus.

Post hoc quaeritur, utrum, sicut dicitur: Solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici: Solus Pater est Deus, vel, solus Filius est Deus, et ita de Spiritu sancto: aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicitur et est unus Deus. Et haec Trinitas proprie simul dicitur solus Deus esse, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici a nobis, verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit: Solus Pater est Deus, vel, Pater est solus Deus: ita de Filio, et Spiritu sancto dicimus. Unde Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 9) ait: « Quoniam » ostendimus quomodo possit dici: Solus Pater, vel solus Filius; » consideranda est illa sententia qua dicitur, non esse solum » Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Ecce habes, quia non solus Pater dicendus est esse solus verus Deus. Item in eodem (ubi supra): « Si quis interroget, utrum Pater solus sit Deus: quomodo » respondebimus non esse? Nisi forte ita dicamus, esse » quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum. » Esse autem solum Deum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Ecce et hic habes, quia Pater non debet dici solus Deus. Atque hic *solum* in parte subjecti tantum accipere quidam volunt; in parte vero praedicati si sit, concedunt quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Augustini videtur ostendi, quod proprie solus Deus dici debeat tota Trinitas; et haec Trinitas, ut ait Augustinus contra Ma-

(1) *Al.* sed inseparabiliter.
(2) *Al. deest* Deum.

ximinum (3 lib. cap. 12 et 13), intelligitur cum Apostolus dicit (1 Tim. 6, 15): « Beatus, et solus potens; » et ibi (Rom. 16, 27): « Soli sapienti Deo; » et ibi (1 Tim. 1, 17): « Invisibili soli Deo. » Non enim haec de solo Patre accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii haeretici, sed de Trinitate, sicut et illud (ibid. 6, 16): « Solus habet » immortalitatem; » quia secundum rectam fidem ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis. Unde Augustinus (in eodem lib., cap. 13): « Cum unus Deus » sit Trinitas, haec sit nobis solutio quaestionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem et » Filium et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus. »

Quomodo Trinitas dicatur solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.

Sed iterum quaeritur: Quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cum sit cum spiritibus et animabus sanctis? Ad quod respondet Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 7) ita dicens: « Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis sem» per sit cum spiritibus et animabus sanctis; sed solum di» cimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non » enim illi cum illa Deus sunt, vel aliqua alia; sed ipsa Tri» nitas tantum, non illi vel alia, Deus est. »

Etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius et Spiritus sanctus.

Verumtamen, ut ait Augustinus (3 cont. Maxim., cap. 13), etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, scilicet quia hi tres unum sunt, sicut in Apocalypsi (cap. 19) de Filio legitur, quod habet nomen scriptum, quod nemo scit nisi ipse; non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cum dicitur (Matth. 11, 27): « Nemo novit Patrem nisi Filius, » non inde separatur Pater et Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus; ut Veritas ad Patrem loquens ait (Joan. 17, 3): « Ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, » esse unum verum Deum. » Cur ergo, inquit Augusti» nus (lib. 1 de Trin., cap. 9), tacuit de Spiritu san» cto? Quia consequens est ut ubicumque nominatur unus » (sicut Pater et Filius) tanta pace uni adhaerens, intelliga» tur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur. » Uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur: quod in pluribus Scripturae locis occurrit.

Divisio textus.

Ostensa aequalitate personarum, quia usus fuit Magister quibusdam locutionibus in sua propositione, in quibus dictiones exclusivae terminis personalibus addebantur, ut cum dicitur: *Solus Pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres simul*; et similia: ideo in parte ista inquirit de veritate omnium locutionum, qualiter hujusmodi dictiones exclusivae nominibus divinis adjungi possint. Dividitur ergo in partes duas: in prima inquirit, utrum dictio exclusiva possit adjungi nomini personali in subjecto posito cum praedicato personali; in secunda inquirit, utrum possit adjungi nomini personali quando praedicatur de ipso essentiale, verbi gratia: *Solus Pater est Deus*, ibi: *Post haec quaeritur, utrum, sicut dicitur, solus Pater est Pater, vel, solus Filius est Filius; ita possit dici, solus Pater est Deus, vel, solus Filius est Deus.* Et haec in duas: in prima ostendit quod hujusmodi locutiones non sint concedendae simpliciter, ut cum dicitur: *Solus Pater est Deus*; in secunda ostendit quod secundum aliquem intellectum concedi possunt; et si concedantur, non sequitur inconveniens, ibi: *Verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus.* Prima in duas: in prima ostendit quod dictio exclusiva non potest poni ex parte subjecti, quando nomen essentiale de persona praedicatur, ut cum dicitur: *Solus Pater est Deus*; in secunda ostendit quod nec addi potest ex parte praedicati, ut dicatur: *Pater est solus Deus*; quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Augustini refellit, ibi: *Atque* solum *hic in parte subjecti tantum accipere quidam volunt.* Et haec in duas: in prima ostendit quod nomen essentiale adjunctum dictioni exclusivae, non potest praedicari de singulis personis, ut dicatur: *Pater est solus Deus, et Filius est solus Deus*; sed de omnibus simul, ut dicatur: *Trinitas est solus Deus*; in secunda inquirit, quomodo talis praedicatio de Trinitate verificari possit, ibi: *Sed iterum quaeritur, quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato essentiali vel personali; 2.° utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ista propositio, Solus Deus est Deus, *sit falsa.* (1 *p.*, *qu.* 31, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Solus Deus est Deus.* Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum. Sed *solus* est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: *Solus Deus*, implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius (lib. 3 de Trin., circ. fin.), et habitum est supra distinctione 2, *Nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus.* Ergo videtur quod haec sit falsa: *Solus Deus est Deus.*

2. Praeterea, hoc nomen *Deus* intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: *Deus creat*; vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: *Deus generat.* Unde potest fieri descensus sub hoc nomine *Deus*, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: *Solus Deus est Deus*, aliqua istarum erit vera: *Solus Pater est Deus*, vel *solus Filius est Deus*, vel *solus est Spiritus sanctus est Deus.* Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.

3. Item, secundum Philosophum (7 Metaphys., text. 20) (1), *solum* idem est quod non cum alio. Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.

4. Contra, proprium est quod convenit uni soli.

(1) Lib. 2 Elench. Sic S. Thomas 1 p., quaest. 31, art. 3, citat, et colligitur ex cap. 3, non Metaph. 7, sicut prius hic notabatur *(ex edit. P. Nicolai).*

Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur de ista: *Solus Deus est Pater*; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit Dionysius (cap. 2 de divin. Nom.). Ergo non potest dici, quod solus Deus est Pater.

Contra, de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, ex verbis Damasceni (lib. 3 de Fid. orth., cap. 6). Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit Pater, quod solus Deus sit Pater.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (7 Metaph., text. 20) (1), *solum* idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur. Potest igitur haec dictio *solus* removere consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter removere consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso; sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus; et tunc *solus* idem est quod solitarius; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum; et ita nullo modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi. Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: *Solus Deus creat*; quia removet consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est; et tunc est sensus: *Solus Deus*, idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, *creat*, et sic vera est. Vel removet consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est judicium de hac: *Solus Pater est Pater*; vel: *solus Pater generat*. Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.

Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum primum sensum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: Solus homo est rationalis; ergo solus Socrates. Non enim omne quod est aliud a Socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi. Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: *Solus Deus est Deus*, habeat duas expositivas, unam affirmativam: *Deus est Deus*, et alteram negativam, scilicet hanc: *alius a Deo non est Deus*, sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: *Pater est Deus*, et non sub negativa: *Alius a Patre non est Deus*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., haec dictio *solus* privat consortium; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium (4 de Trinit., ante med.), remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: *Solus Deus est*, haec tamen vera esset: *Deus est solus*, idest solitarius.

Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: *Solus Deus est Pater*, dicendum; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari. Si enim haec dictio *solus* implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus; Deus, praeter quem non est alius, est Pater. Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine Patris potest intelligi tantum proprietas paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbatur. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter, tamen potest aliquo modo vera esse: *Solus Deus est Pater*, et secundum eumdem modum loquendi quo dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

ARTICULUS II.

Utrum ista propositio, Solus Pater est Deus, *sit vera. — (1 p., quaest. 31, art. 4.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit vera: *Solus Pater est Deus*, vel, *solus Filius est Deus*. Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de Filio legitur (1): *Tu solus altissimus*. Ergo potest dici: *Solus Filius est Deus*.

2. Praeterea, haec, *Solus Pater est Deus*, habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem,

---

(1) Ut jam notatum supra *(ex edit. P. Nicolai)*.

(1) Nempe in angelico hymno, sic appellato quia illius initium Angeli cecinerunt, *Gloria in excelsis Deo*, cetera autem addiderunt ecclesiastici Doctores, ut refertur de Conser. dist. 1, cap. de *hymnis* ex Concilio Toletano 4, cap. 11, ubi hoc argumento convincuntur qui quosdam hymnos cani nolebant, quia erant ab hominibus compositi, cum hic jampridem a temporibus Thelesphori cani coeperit *(ex edit. P. Nicolai)*.

quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: *Pater est Deus*; aliam negativam universalem, scilicet: *nullus alius a Patre est Deus;* et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: *Solus Deus est Pater.* Ergo a simplici conversa haec erit vera: *Solus Pater est Deus.*

3. Praeterea, si haec est falsa: *Solus Pater est Deus*, hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam Patri non excluduntur Filius et Spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: *Solus Pater est Deus.* Media probatur per auctoritatem Augustini in littera qui dicit: *Si de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius nec Spiritus sanctus, quia hi unum sunt.* Probatur etiam per rationem sic. Major est unio Filii ad Patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit ad partem: non enim sequitur: Solus Socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur Filius per dictionem exclusivam adjunctam Patri.

4. Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc quod est separatum ab eo cui adjungitur. Sed Filius est in Patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: *Solus Pater*, non excluditur Filius.

5. Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens; non enim sequitur: Solus homo currit, ergo animal non currit, vel: Solum animal non currit, ergo homo non currit. Sed Filius sequitur ad Patrem et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. 9. Ergo videtur quod cum dicitur: *Solus Pater*, non excludatur Filius nec e converso; et ita haec erit vera: *Solus Pater est Deus.*

Contra est quod in littera dicitur.

Praeterea, hujus propositionis: *Solus Pater est Deus*, una expositiva est: Nullus alius a Patre est Deus. Sed haec est falsa, quia Filius, qui est alius a Patre, est Deus. Ergo haec est falsa: *Solus Pater est Deus.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: Tantum pater est, ergo filius non est; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum Filius sit aliud suppositum a Patre, excluditur Filius, cum dicitur: *Solus Pater*. Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione; et tamen cum dicitur: Sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio.

Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum *solus* sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum. Diversitatem autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem adjunctam alteri. Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta Patri excludit Filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis. Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud; quod tamen non est verum in divinis. Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo Pater et Filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: *Solus Pater*, excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent. Sed in divinis Pater et Filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici Filius aliud a Patre, sed tantum alius. Unde cum dicitur: *Solus Pater*, potest intelligi fieri exclusio *alius* masculine, et sic excluditur Filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum; vel *aliud* neutraliter, et sic non excluditur Filius, quia Filius non est aliud a Patre, cum essentia divina quae est in Filio sit totum id quod est Pater, et non aliqua pars ejus. Secundum hoc ergo haec est distinguenda: *Solus Pater est Deus*, per tres sensus praedictos. Quia si *solus* implicet solitudinem circa Patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est; et est sensus: Ille qui est Pater, praeter quem nullus alius est Pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum *solus* sit idem quod *non cum alio*, vel excludit alium masculine; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud; et sic est vera, quia sic non excluditur Filius qui non est aliud a Patre; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positis.

Ad primum ergo dicendum, quod ista: *Solus Filius est altissimus*, est distinguenda, sicut et prima; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa. Et praeterea hoc quod dicitur: *Tu solus altissimus Jesu Christe*, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: *cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris*; et hoc est absolute verum, quod solus Filius cum Patre et sancto Spiritu est altissimus.

Ad secundum dicendum quod haec: *Solus Deus est Pater*, quantum ad hanc expositivam, *Deus est Pater*, convertitur simpliciter; sic: *Pater est Deus.* Similiter alia: *Nullus alius a Deo est Pater*, convertitur simpliciter; sed ejus conversa non est: *Nullus alius a Patre est Deus*, cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: *Pater non est alius a Deo*, quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. art.; et ex hoc non sequitur quod solus Pater sit Deus.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur *solus Pater*, excluditur Filius, si *solus* dicat idem quod non cum alio masculine; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; et sic intelligitur dictum Augustini; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.

Et ad id quod objicitur de parte et consequente,

et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis Pater sit in Filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, inquantum habet rationem oppositionis, distinguit Patrem a Filio secundum suppositum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicati dictio exclusiva in divinis; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum haec sit vera, *Trinitas est solus Deus*; 2.° utrum sit haec vera, *Pater est solus Deus*.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ista propositio, Trinitas est solus Deus, *sit vera.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa, *Trinitas est solus Deus* (1). *Solus* enim est dispositio subjecti, sicut et *omnis*. Sed haec dictio *omnis* incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio *solus*.

2. Praeterea, secundum Philosophum (2 Periher., lect. 4), nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: *Trinitas est solus Deus*, haec etiam erit vera: *Trinitas est Deus solus.*

3. Praeterea, haec dictio *solus* est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur. cum autem dicitur sic, *Pater est solus Deus*, nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, termini in praedicato tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicati; et sic idem quod prius.

Contra est quod habetur in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae *solus*, et *tantum* in hoc differunt, quod *tantum*, cum sit adverbium, et similiter *solum* determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi; unde cum verbum ratione compositionis conjungat praedicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicatum adjungi. Sed haec dictio *solus* cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum; unde proprie est dispositio subjecti. Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: *Trinitas est solus Deus*, quia si ly *solus* proprie tenetur, non additur ad praedicatum. Si autem teneatur pro ly *tantum* superflue additur praedicato essentiali vel substantiali, ut si diceretur: Socrates est tantum homo; quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali; ex hoc enim quod dicitur, Socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, Trinitas est tantum Deus: nisi addatur *unus*, vel aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse vel non inesse; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas. Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico *solus Deus* praedicetur de Trinitate, ut Magister innuit; sed cum dicitur solus Deus, supponitur Trinitas, et non Pater vel Filius. Sed hoc non videtur multum necessarium. Quamvis enim (1) ly *solus* sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: Socrates est solus homo sedens. Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen *Deus* de tribus personis, et hoc nomen *homo* de Socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus *homo* non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis *solus*, quae privat consortium. Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus *Deus* praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est; et ideo habet rationem ut ipsa sit consortium, prout significatur in quo est. et ut ipsius sit consortium, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est. Unde potest sibi addi haec dictio *solus* in praedicato, tamquam rei subsistenti; et excludet omnia extranea a participatione formae praedicati, ut sit sensus: *Trinitas est solus Deus*: idest, Trinitas est ille Deus praeter quem nullus alius est Deus: et expressior erit veritas ejus, si aliquid aliud addatur, ut si dicatur: Trinitas est solus verus Deus vel solus unus Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio *omnis* est dispositio subjecti, et haec dictio *solus*: quia per hanc dictionem *omnis*, ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. *Solus* autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi *solus*, sicut cum praedicatur hoc nomen *Deus*.

Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio *solus* ex parte praedicati sequitur suum substanti-

(1) *Al.* Dominus.

(1) *Al. deest* enim.

vum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, *Trinitas est solus Deus*, non tamen conceditur, proprie loquendo, *Trinitas est Deus solus*; et hoc accidit ratione negationis importatae. Unde non est idem judicium de hoc nomine *solus*, et de hoc nomine *albus*; differt enim negatio postposita et praeposita termino.

Ad tertium dicendum, quod in hac propositione, *Trinitas est solus Deus* vel *solus verus Deus*, intelligitur duplex compositio; una principalis, quae est importata per verbum; et alia intelligitur in hoc nomine *Deus*, prout significatur habens Deitatem. Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *Deus* non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est; et secundum hoc potest ei addi *solus*. Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen *Deus* partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.

ARTICULUS II.

Utrum Pater sit solus Deus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essentiale. Sed hoc quod dico, *solus Deus* (1) est hujusmodi, dicitur enim: *Trinitas est solus Deus*. Ergo videtur, cum omne praedicatum essentiale possit dici de Patre, quod possit dici: *Pater est solus Deus*.

2. Praeterea, Pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.

3. Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius Deus, est Pater. Ergo Pater est unus solus Deus.

Contra est quod in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, *Pater est solus Deus*, haec dictio *solus* quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti; ut cum dicitur: Est homo albus, intelligitur homo est albus; et tunc erit idem judicium de hac sicut et de illa quae supra, art. antec., dicta est: *Solus Pater est Deus*. Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly *solus* ponatur pro *tantum*, et sic erit vera. Nec erit superflua additio; quia Filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de Patre dici non potest, cum tamen Pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly *solus* sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum *Deus* non tantum praedicat naturam Deitatis ut formam, sed ut quid subsistens.

Dico igitur, quod cum dicitur, *Pater est solus Deus*, locutio est duplex. Quia ly *solus* potest excludere omne aliud a Patre a participatione formae praedicati; et sic vera est; sic enim non excluditur Filius neque Spiritus sanctus; qui non sunt aliud a supposito Patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, *Trinitas est solus Deus*; quia cum ly *Deus* praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de Trinitate praedicat suppositum totius Trinitatis; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra Trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: *Pater est* (1) *Deus*, ly *Deus* praedicat suppositum Patris; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum a Patre, est falsa; et in hoc sensu negatur; si autem ejus quod est aliud in natura a Patre, vera est.

Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod ly *solus* excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: *Pater est solus Deus*, quam cum dicitur: *Trinitas est solus Deus*. Quia in hac cum dicitur: *Pater est solus Deus*, excluditur etiam suppositum Filii et Spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, *Pater est solus Deus*; quamvis haec sit vera, *Trinitas est solus Deus*. Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.

Ad secundum, dicendum, quod si ly *solus* proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si *solus* sumeretur pro *tantum*, et in hoc sensu concessa est.

Ad tertium dicendum, quod si ly *solus* proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: *Pater est solus Deus*, sed magis quod ista est vera: *Solus Deus est Pater*, et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem assumatur, Pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum *quem* potest referre distinctum suppositum Patris ut sit sensus: Praeter Patrem non est alius. Et si intelligatur: Non est alius Deus, verum est, quia Filius non est alius Deus a Patre; si autem intelligatur. Praeter Patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia Filius est alius a Patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen *Deus* cum dicitur: Deus est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta concessa est in distinctione supra posita.

Expositio textus.

Nemo novit Patrem nisi Filius. Videtur quod Augustinus male exponit: quia *nemo* idem est quod nullus homo: sub hoc autem non continentur Pater et Spiritus sanctus, de quibus hoc nomen *homo* non praedicatur; et ita videtur quod inconvenienter subjungat Augustinus: *Non inde separatur Pater vel Spiritus sanctus quia inseparabiles sunt.*

Ad hoc dicunt quidam, quod haec dictio *nisi*

(1) *Al.* deest *Deus*.

(1) Forte addendum *solus*.

non ponitur exceptive, sed adversative, ut sit sensus: Nullus purus homo novit Patrem notitia comprehensionis, sed tantum Filius. Sed potest melius dici, quod haec dictio *nemo* habet aliquid ex proprietate significationis, et aliquid ex usu nominis. Ex proprietate significationis habet quod *nemo* significet idem quod nullus homo, et ita sub hac distributione non includitur persona Patris vel Spiritus sancti. Sed quia homo est secundum quod habet intellectum, nec aliquid habens intellectum est nobis ad sensum manifestum nisi homo; ideo ex usu loquentium habet quod *nemo* distribuat pro omni intellectuali natura; et ita sub distributione potest fieri descensus ad personas divinas, angelicas et humanas.

DISTINCTIO XXII.

De nominum differentia, quibus utimur loquentes de Deo.

Post praedicta, nobis disserendum videtur de nominum diversitate, quibus, loquentes de Unitate ac Trinitate ineffabili, utimur. Deinde demonstrandum est quibus modis de ea aliquid dicatur. Illud ergo praecipue teneamus, quaedam esse nomina distincte ad singulas personas pertinentia, ut ait Augustinus (in 8 lib. de Trinit., in princ. prolog.) quae de singulis tantum dicuntur personis. Quaedam vero unitatem essentiae significantia sunt, quae et de singulis singillatim, et de omnibus communiter dicuntur. Alia vero sunt quae translative ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambrosius in lib. 2 de Fide (1) in prooem ait: « Quo purius » niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt e» nim nomina quaedam quae evidenter proprietatem perso» namque Deitatis ostendunt; et sunt quaedam quae perspi» cuam divinae majestatis exprimunt veritatem. Alia vero » sunt quae translative, et per similitudinem de Deo dicuntur. » Proprietatis itaque indicia sunt: generatio, Filius, Verbum » et hujusmodi; unitatis vero aeternae sapientia, virtus, veri» tas et hujusmodi; similitudinis vero splendor, character, » speculum et hujusmodi. »

Praemissis addit quaedam esse nomina quae temporaliter Deo conveniunt, et relative dicuntur.

His adjiciendum est, quaedam etiam nomina esse, ut Augustinus ait (in 5 lib. de Trinit., cap. 16), quae ex tempore Deo conveniunt, et relative ad creaturam dicuntur, quorum quaedam de omnibus dicuntur personis, ut Dominus creator, refugium; quaedam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

De hoc nomine Trinitas *addit.*

Praeterea est unum nomen quod de nulla persona singillatim dicitur, sed de omnibus simul, idest Trinitas, quod non dicitur secundum substantiam: sed quasi collectivum pluralitatem designat personarum.

De aliis nominibus quae temporaliter Deo congruunt, et non relative dicuntur.

Sunt etiam quaedam nomina quae ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus quibus utimur loquentes de Deo, de quibus singulis agendum est.

Quod illa nomina quae ad singulas pertinent personas, proprie relative dicuntur; ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur, et de singulis et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter in summa accipiuntur.

Sciendum est ergo, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur sicut Pater et Filius et utriusque donum Spiritus sanctus. Ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur: et ea quae ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis singillatim dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter accipiuntur in summa, ut Deus bonus, potens, magnus et hujusmodi. Quae autem relative dicuntur, substantialiter non dicuntur. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 8) ait: « Quidquid ad se » dicitur, praestantissima illa et divina sublimitas substan» tialiter dicitur: quod autem ad aliquid dicitur, non sub» stantialiter dicitur, sed relative. Tantaque est vis ejusdem » substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quid» quid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa » sed singulariter accipiatur. Dicimus enim: Pater est Deus, » et Filius est Deus et Spiritus sanctus est Deus, quod secundum » substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trini» tatem esse tres Deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater ma» gnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus; non tamen » tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, om» nipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; non tamen » tres omnipotentes sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad » seipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter di» citur, et simul de ipsa Trinitate, non pluraliter, sed sin» gulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et » aliud magnum esse; sed hoc idem est illi esse quod est » magnum esse: propterea sicut non dicimus tres essentias, » sic non dicimus tres magnitudines; sed unam essentiam » et unam magnitudinem. »

Quod Deus magnus est ea magnitudine qua Deus est, sic de bonitate et de omnibus quae secundum substantiam dicuntur.

« Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non » est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major » esset illa magnitudo quam Deus. Deo autem non est ali» quid majus. Ea ergo magnitudine magnus est qua ipse est. » Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magni» tudinem; nec tres magnos, sed unum magnum; quia non » participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso » magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et » de bonitate et aeternitate et omnipotentia Dei dicendum est, » et de omnibus omnino quae de Deo possunt pronuntiari » substantialiter, quibus ad seipsum dicitur non translative, » ac per similitudinem, sed proprie; si tamen de illo pro» prie aliquid ore hominis dici potest. » (Ibid. cap. 10). Ecce aperte docuit, quod nomina unitatem divinae majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, idest sine relatione, et de omnibus personis communiter, et de singulis divisim dicuntur; nec pluraliter, sed singulariter in summa accipiuntur. Illa vero nomina quae proprie ad singulas pertinent personas, relative, non substantialiter dicuntur. Quod enim proprie singula in Trinitate persona dicitur, ut ait Augustinus (in eodem lib. cap. 11), nullo modo ad seipsam, sed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideo relative, non substantialiter dici manifestum est.

(1) *Al.* de Trinitate.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad unitatem essentiae et Trinitatem personarum, hic determinat de nominibus quibus et essentiae unitas et personarum pluralitas designatur. Dividitur autem in partes duas: in prima ponit divisionem divinorum nominum, ut ostendat quid pluraliter et quid singulariter de divinis personis praedicetur; in secunda ostendit qualiter unitas et pluralitas in divinis accipiatur, 24 distinct., ibi: *Hic diligenter inquiri oportet.* Prima in duas: in prima ponit universalem distinctionem divinorum nominum; in secunda agit de quodam nomine quod specialem

Contra, potentia radicatur in essentia. Sed est una essentia Patris et Filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.

Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur Patri, non quia magis sibi conveniat quam Filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate Patris quam cum proprietate Filii: potentia enim habet rationem principii, et Pater est principium non de principio.

Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum. *Sed contra* istius artic.; et quantum ad hoc Filius non est medium inter Patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit Filio sicut et Patri non habere ab alio essentialiter.

Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque; et ideo quantam potentiam Pater habet, tantam accipit Filius ab eo.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur Pater operari per Filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in Patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. unic., art. 4.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo.
(1 p., quaest. 24, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus (lib. de Trinit., 19 de Civit. Dei, cap. 13): *ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio.* Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.

2. Praeterea, Boetius dicit (lib. 1 de Trinit., cap. 4): *Eos sequitur differentia Deitatis qui in Trinitate gradus constituunt.* Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas Deitatis. Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.

3. Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas ordinem dignitatis. Sed in Patre et Filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.

4. Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem. Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.

5. Contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo

6. Hic etiam videtur, quod Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona; et hoc dicit aliquem ordinem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo; et ita in divinis personis non est ordo naturae.

2. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.

In contrarium est quod in littera dicitur.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet — rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. — Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. — Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo naturae, secundum quod dicitur natura a Philosopho, 5 Metaphys. (text. 5), ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina *ordo naturae* sumuntur in vi unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit (3 contra Maxim., cap. 14), quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis; et ideo nec gradus.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout

ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *ordo* significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae determinatur secundum diversa adjuncta; ut cum dicitur ordo Patris ad Filium, significatur notio quae est paternitas; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem, significatur notio quae est filiatio: et similiter patet in aliis; et similiter etiam est de hoc nomine *principium*, quod aliam notionem significat cum dicitur Pater principium Filii, et cum dicitur principium Spiritus sancti.

Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod Spiritus sanctus dicatur tertia persona.

Unde patet solutio ad sextum.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod Pater naturaliter prior sit Filio; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

Expositio textus.

Nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia quae habet Pater. Videtur quod ratio Augustini non valeat sed mutet quid in quantum, sic arguens: Omnia quae habet Pater, habet Filius. Ergo Filius non habet minorem potentiam quam Pater. Nec etiam videtur valere hoc quod postea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiae; et ideo idem peccatum videtur esse utrobique. — Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum sumitur: non enim potest hoc quod habet Pater, Filius habere, nisi idem in numero non mutatum: unde oportet quod quantum est in Patre, tantum etiam sit in Filio.

Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti. Videtur quod non sequitur: quia per eumdem modum posset probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuisset. — Sed dicendum, quod non est simile: quia si negatur rei illud quod sibi debetur, invidiae est: non autem si non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura Deitatis aequalitas generantis debetur: unde invidia esset si sibi subtraheret. Non autem debetur creaturae secundum naturam suam amplior perfectio quam illud quod consequitur principia naturae: unde si aliquid in natura rationali superadditur, gratiae imputatur; unde etiam sine invidia subtrahi posset.

Æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. Videtur hoc esse falsum: quia unitas qualitatis non causat aequalitatem, sed similitudinem, ut (in 5 Metaphys., text. 11) Philosophus dicit. — Sed dicendum, quod in divinis non attenditur aequalitas nisi secundum quantitatem virtutis. Haec autem quantitas in qualitate fundatur; et ideo dicitur secundum qualitatem aequalitas attendi.

DISTINCTIO XXI.

Quaeritur, quomodo possit dici solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, cum sint inseparabiles.

Hic oritur quaestio, trahens originem ex praedictis. Dictum est enim supra (dist. 19 et 20), quod tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus sanctus, quantum simul illi tres; et quod duae vel tres personae simul non sunt majus aliquid quam una persona sola. Ideo quaerit Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 7), quomodo haec sane dici possint, cum nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed semper et inseparabiliter (1) et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque. Inseparabiles enim sunt hae tres personae. Ad quod ita respondet Augustinus (in eodem, loc. cit.): « Solum Deum (2) » Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu san- » cto; sed hoc dicentes significamus quia illi simul cum eo » non sunt Pater. Solus enim Pater, Pater est. Quod non » dicitur quia ipse sit solus, idest sine Filio vel Spiritu san- » cto; sed per hoc Filius et Spiritus sanctus a paternitatis » consortio excluduntur. Ita et cum dicitur: solus Filius, Fi- » lius est; vel: solus Spiritus sanctus, Spiritus sanctus est: » non dividitur Filius a Patre, vel Spiritus sanctus ab utro- » que; sed a consortio filialis proprietatis excluduntur Pater » et Spiritus sanctus; et a consortio processibilis proprietatis » excluduntur Pater et Filius. Cum ergo dicitur: Tantus est » solus Pater, quantum simul illi tres: per hoc quod dicitur: » Solus, non separatur Pater ab illis; sed hic est sensus: » Solus Pater, idest Pater, qui ita Pater est quod nec Filius » nec Spiritus sanctus, tantus est etc. » Similiter intellige cum dicitur: Solus est Filius, vel, solus est Spiritus sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Augustinus (in eodem lib., cap. 9), quia non nisi ipse ibi Pater est: et solus Filius, quia non nisi ipse ibi Filius est; et solus Spiritus sanctus, quia non nisi ipse ibi Spiritus sanctus est.

Utrum possit dici: solus Pater est Deus, solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus; vel: Pater est solus Deus, Filius est solus Deus, Spiritus sanctus est solus Deus.

Post hoc quaeritur, utrum, sicut dicitur: Solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici: Solus Pater est Deus, vel, solus Filius est Deus, et ita de Spiritu sancto: aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicitur et est unus Deus. Et haec Trinitas proprie simul dicitur solus Deus esse, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici a nobis, verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit: Solus Pater est Deus, vel, Pater est solus Deus: ita de Filio, et Spiritu sancto dicimus. Unde Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 9) ait: « Quoniam » ostendimus quomodo possit dici: Solus Pater, vel solus Filius; » consideranda est illa sententia qua dicitur, non esse solum » Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spi- » ritum sanctum. » Ecce habes, quia non solus Pater dicendus est esse solus verus Deus. Item in eodem (ubi supra): « Si quis interroget, utrum Pater solus sit Deus: quomodo » respondebimus non esse? Nisi forte ita dicamus, esse » quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum. » Esse autem solum Deum dicamus Patrem et Filium et Spi- » ritum sanctum. » Ecce et hic habes, quia Pater non debet dici solus Deus. Atque hic *solum* in parte subjecti tantum accipere quidam volunt; in parte vero praedicati si sit, concedunt quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Augustini videtur ostendi, quod proprie solus Deus dici debeat tota Trinitas; et haec Trinitas, ut ait Augustinus contra Ma-

(1) *Al.* sed inseparabiliter.
(2) *Al. deest* Deum.

ximinum (3 lib. cap. 12 et 13), intelligitur cum Apostolus dicit (1 Tim. 6, 15): « Beatus, et solus potens; » et ibi (Rom. 16, 27): « Soli sapienti Deo; » et ibi (1 Tim. 1, 17): « Invisibili soli Deo. » Non enim haec de solo Patre accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii haeretici, sed de Trinitate, sicut et illud (ibid. 6, 16): « Solus habet » immortalitatem; » quia secundum rectam fidem ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis. Unde Augustinus (in eodem lib., cap. 13): « Cum unus Deus » sit Trinitas, haec sit nobis solutio quaestionis, ut intelliga- » mus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem et » Filium et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus. »

Quomodo Trinitas dicatur solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.

Sed iterum quaeritur: Quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cum sit cum spiritibus et animabus sanctis? Ad quod respondet Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 7) ita dicens: « Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis sem- » per sit cum spiritibus et animabus sanctis; sed solum di- » cimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non » enim illi cum illa Deus sunt, vel aliqua alia; sed ipsa Tri- » nitas tantum, non illi vel alia, Deus est. »

Etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius et Spiritus sanctus.

Verumtamen, ut ait Augustinus (3 cont. Maxim. cap. 13), etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, scilicet quia hi tres unum sunt, sicut in Apocalypsi (cap. 19) de filio legitur, quod habet nomen scriptum, quod nemo scit nisi ipse: non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cum dicitur (Matth. 11, 27): « Nemo novit Patrem nisi Filius, » non inde separatur Pater et Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus; ut Veritas ad Patrem loquens ait (Joan. 17, 3): « Ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, » esse unum verum Deum. — Cur ergo, inquit Augusti- » nus (lib. 1 de Trin., cap. 9), tacuit de Spiritu san- » cto? Quia consequens est ut ubicumque nominatur unus » (sicut Pater et Filius) tanta pace uni adhaerens, intelliga- » tur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur. » Uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur: quod in pluribus Scripturae locis occurrit.

Divisio textus.

Ostensa aequalitate personarum, quia usus fuit Magister quibusdam locutionibus in sua propositione, in quibus dictiones exclusivae terminis personalibus addebantur, ut cum dicitur: *Solus Pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres simul*; et similia: ideo in parte ista inquirit de veritate omnium locutionum, qualiter hujusmodi dictiones exclusivae nominibus divinis adjungi possint. Dividitur ergo in partes duas: in prima inquirit, utrum dictio exclusiva possit adjungi nomini personali in subjecto posito cum praedicato personali; in secunda inquirit, utrum possit adjungi nomini personali quando praedicatur de ipso essentiale, verbi gratia: *Solus Pater est Deus*, ibi: *Post haec quaeritur, utrum, sicut dicitur, solus Pater est Pater, vel, solus Filius est Filius; ita possit dici, solus Pater est Deus, vel, solus Filius est Deus.* Et haec in duas: in prima ostendit quod hujusmodi locutiones non sint concedendae simpliciter, ut cum dicitur: *Solus Pater est Deus*; in secunda ostendit quod secundum aliquem intellectum concedi possunt; et si concedantur, non sequitur inconveniens, ibi: *Verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus.* Prima in duas: in prima ostendit quod dictio exclusiva non potest poni ex parte subjecti, quando nomen essentiale de persona praedicatur, ut cum dicitur: *Solus Pater est Deus*; in secunda ostendit quod nec addi potest ex parte praedicati, ut dicatur: *Pater est solus Deus*; quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Augustini refellit, ibi: *Atque solum hic in parte subjecti tantum accipere quidam volunt.* Et haec in duas: in prima ostendit quod nomen essentiale adjunctum dictioni exclusivae, non potest praedicari de singulis personis, ut dicatur: *Pater est solus Deus, et Filius est solus Deus*; sed de omnibus simul, ut dicatur: *Trinitas est solus Deus*; in secunda inquirit, quomodo talis praedicatio de Trinitate verificari possit, ibi: *Sed iterum quaeritur, quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato essentiali vel personali; 2.° utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ista propositio, Solus Deus est Deus, *sit falsa.* (1 *p.*, *qu.* 31, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa: *Solus Deus est Deus.* Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum. Sed *solus* est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: *Solus Deus*, implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius (lib. 3 de Trin., circ. fin.), et habitum est supra distinctione 2, *Nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus.* Ergo videtur quod haec sit falsa: *Solus Deus est Deus.*

2. Praeterea, hoc nomen *Deus* intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: *Deus creat;* vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: *Deus generat.* Unde potest fieri descensus sub hoc nomine *Deus*, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: *Solus Deus est Deus*, aliqua istarum erit vera: *Solus Pater est Deus*, vel *solus Filius est Deus*, vel *solus est Spiritus sanctus est Deus.* Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.

3. Item, secundum Philosophum (7 Metaphys., text. 20) (1), *solum* idem est quod non cum alio. Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.

4. Contra, proprium est quod convenit uni soli.

(1) Lib. 2 Elench. Sic S. Thomas 1 p., quaest. 31, art. 3, citat, et colligitur ex cap. 3, non Metaph. 7, sicut prius hic notabatur (*ex edit. P. Nicolai*).

Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur de ista: *Solus Deus est Pater*; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit Dionysius (cap. 2 de divin. Nom.). Ergo non potest dici, quod solus Deus est Pater.

Contra, de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, ex verbis Damasceni (lib. 3 de Fid. orth., cap. 6). Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit Pater, quod solus Deus sit Pater.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (7 Metaph., text. 20) (1), *solum* idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur. Potest igitur haec dictio *solus* removere consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter removere consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso; sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus; et tunc *solus* idem est quod solitarius; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum; et ita nullo modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi. Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: *Solus Deus creat*; quia removet consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est; et tunc est sensus: *Solus Deus*, idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, *creat*, et sic vera est. Vel removet consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est judicium de hac: *Solus Pater est Pater*; vel: *solus Pater generat*. Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.

Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum primum sensum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: Solus homo est rationalis; ergo solus Socrates. Non enim omne quod est aliud a Socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi. Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: *Solus Deus est Deus*, habeat duas expositivas, unam affirmativam: *Deus est Deus*, et alteram negativam, scilicet hanc: *alius a Deo non est Deus*, sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: *Pater est Deus*, et non sub negativa: *Alius a Patre non est Deus*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., haec dictio *solus* privat consortium; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium (4 de Trinit., ante med.), remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: *Solus Deus est*, haec tamen vera esset: *Deus est solus*, idest solitarius.

Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: *Solus Deus est Pater*, dicendum; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari. Si enim haec dictio *solus* implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus; Deus, praeter quem non est alius, est Pater. Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine Patris potest intelligi tantum proprietas paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbatur. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter, tamen potest aliquo modo vera esse: *Solus Deus est Pater*, et secundum eumdem modum loquendi quo dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

ARTICULUS II.

Utrum ista propositio, Solus Pater est Deus, *sit vera. — (1 p., quaest. 31, art. 4.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit vera: *Solus Pater est Deus*, vel, *solus Filius est Deus*. Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de Filio legitur (1): *Tu solus altissimus*. Ergo potest dici: *Solus Filius est Deus*.

2. Praeterea, haec, *Solus Pater est Deus*, habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem,

(1) Ut jam notatum supra *(ex edit. P. Nicolai)*.

(1) Nempe in angelico hymno, sic appellato quia illius initium Angeli cecinerunt, *Gloria in excelsis Deo*, cetera autem addiderunt ecclesiastici Doctores, ut refertur de Conser. dist. 1, cap. de *hymnis* ex Concilio Toletano 4, cap. 11, ubi hoc argumento convincuntur qui quosdam hymnos cani nolebant, quia erant ab hominibus compositi, cum hic jampridem a temporibus Thelesphori cani coeperit *(ex edit. P. Nicolai)*.

quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: *Pater est Deus*; aliam negativam universalem, scilicet: *nullus alius a Patre est Deus*; et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: *Solus Deus est Pater*. Ergo a simplici conversa haec erit vera: *Solus Pater est Deus*.

3. Praeterea, si haec est falsa: *Solus Pater est Deus*, hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam Patri non excluduntur Filius et Spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: *Solus Pater est Deus*. Media probatur per auctoritatem Augustini in littera qui dicit: *Si de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius nec Spiritus sanctus, quia hi unum sunt*. Probatur etiam per rationem sic. Major est unio Filii ad Patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit ad partem: non enim sequitur: Solus Socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur Filius per dictionem exclusivam adjunctam Patri.

4. Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc quod est separatum ab eo cui adjungitur. Sed Filius est in Patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: *Solus Pater*, non excluditur Filius.

5. Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens; non enim sequitur: Solus homo currit, ergo animal non currit, vel: Solum animal non currit, ergo homo non currit. Sed Filius sequitur ad Patrem et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. 9. Ergo videtur quod cum dicitur: *Solus Pater*, non excludatur Filius nec e converso; et ita haec erit vera: *Solus Pater est Deus*.

Contra est quod in littera dicitur.

Praeterea, hujus propositionis: *Solus Pater est Deus*, una expositiva est: Nullus alius a Patre est Deus. Sed haec est falsa, quia Filius, qui est alius a Patre, est Deus. Ergo haec est falsa: *Solus Pater est Deus*.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: Tantum pater est, ergo filius non est; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum Filius sit aliud suppositum a Patre, excluditur Filius, cum dicitur: *Solus Pater*. Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione; et tamen cum dicitur: Sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio.

Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum *solus* sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum. Diversitatem autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem adjunctam alteri. Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta Patri excludit Filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis. Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud; quod tamen non est verum in divinis. Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo Pater et Filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: *Solus Pater*, excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent. Sed in divinis Pater et Filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici Filius aliud a Patre, sed tantum alius. Unde cum dicitur: *Solus Pater*, potest intelligi fieri exclusio *alius* masculine, et sic excluditur Filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum; vel *aliud* neutraliter, et sic non excluditur Filius, quia Filius non est aliud a Patre, cum essentia divina quae est in Filio sit totum id quod est Pater, et non aliqua pars ejus. Secundum hoc ergo haec est distinguenda: *Solus Pater est Deus*, per tres sensus praedictos. Quia si *solus* implicet solitudinem circa Patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est; et est sensus: Ille qui est Pater, praeter quem nullus alius est Pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum *solus* sit idem quod *non cum alio*, vel excludit alium masculine; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud; et sic est vera, quia sic non excluditur Filius qui non est aliud a Patre; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positis.

Ad primum ergo dicendum, quod ista: *Solus Filius est altissimus*, est distinguenda, sicut et prima; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa. Et praeterea hoc quod dicitur: *Tu solus altissimus Jesu Christe*, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: *cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris*; et hoc est absolute verum, quod solus Filius cum Patre et sancto Spiritu est altissimus.

Ad secundum dicendum quod haec: *Solus Deus est Pater*, quantum ad hanc expositivam, *Deus est Pater*, convertitur simpliciter; sic: *Pater est Deus*. Similiter alia: *Nullus alius a Deo est Pater*, convertitur simpliciter; sed ejus conversa non est: *Nullus alius a Patre est Deus*, cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: *Pater non est alius a Deo*, quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. art.; et ex hoc non sequitur quod solus Pater sit Deus.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur *solus Pater*, excluditur Filius, si *solus* dicat idem quod non cum alio masculine; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; et sic intelligitur dictum Augustini; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.

Et ad id quod objicitur de parte et consequente,

et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis Pater sit in Filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, inquantum habet rationem oppositionis, distinguit Patrem a Filio secundum suppositum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicati dictio exclusiva in divinis; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum haec sit vera, *Trinitas est solus Deus*; 2.° utrum sit haec vera, *Pater est solus Deus*.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ista propositio, Trinitas est solus Deus, *sit vera*.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec sit falsa, *Trinitas est solus Deus* (1). *Solus* enim est dispositio subjecti, sicut et *omnis*. Sed haec dictio *omnis* incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio *solus*.

2. Praeterea, secundum Philosophum (2 Periher., lect. 4), nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: *Trinitas est solus Deus*, haec etiam erit vera: *Trinitas est Deus solus*.

3. Praeterea, haec dictio *solus* est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur. Cum autem dicitur sic, *Pater est solus Deus*, nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, termini in praedicato tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicati; et sic idem quod prius.

Contra est quod habetur in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae *solus*, et *tantum* in hoc differunt, quod *tantum*, cum sit adverbium, et similiter *solum* determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi; unde cum verbum ratione compositionis conjungat praedicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicatum adjungi. Sed haec dictio *solus* cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum; unde proprie est dispositio subjecti. Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: *Trinitas est solus Deus*, quia si ly *solus* proprie tenetur, non additur ad praedicatum. Si autem teneatur pro ly *tantum* superflue additur praedicato essentiali vel substantiali, ut si diceretur: Socrates est tantum homo; quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali; ex hoc enim quod dicitur, Socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, Trinitas est tantum Deus: nisi addatur *unus*, vel aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse vel non inesse; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas. Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico *solus Deus* praedicetur de Trinitate, ut Magister innuit; sed cum dicitur solus Deus, supponitur Trinitas, et non Pater vel Filius. Sed hoc non videtur multum necessarium. Quamvis enim (1) ly *solus* sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: Socrates est solus homo sedens. Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen *Deus* de tribus personis, et hoc nomen *homo* de Socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus *homo* non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis *solus*, quae privat consortium. Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus *Deus* praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est; et ideo habet rationem ut ipsa sit consortium, prout significatur in quo est. et ut ipsius sit consortiens, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est. Unde potest sibi addi haec dictio *solus* in praedicato, tamquam rei subsistenti; et excludet omnia extranea a participatione formae praedicati, ut sit sensus: *Trinitas est solus Deus*: idest, Trinitas est ille Deus praeter quem nullus alius est Deus; et expressior erit veritas ejus, si aliquid aliud addatur, ut si dicatur: Trinitas est solus verus Deus vel solus unus Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio *omnis* est dispositio subjecti, et haec dictio *solus*: quia per hanc dictionem *omnis*, ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. *Solus* autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi *solus*, sicut cum praedicatur hoc nomen *Deus*.

Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio *solus* ex parte praedicati sequitur suum substanti-

(1) *Al.* Dominus.

(1) *Al. deest* enim.

vum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, *Trinitas est solus Deus*, non tamen conceditur, proprie loquendo, *Trinitas est Deus solus*; et hoc accidit ratione negationis importatae. Unde non est idem judicium de hoc nomine *solus*, et de hoc nomine *albus*; differt enim negatio postposita et praeposita termino.

Ad tertium dicendum, quod in hac propositione, *Trinitas est solus Deus* vel *solus verus Deus*, intelligitur duplex compositio; una principalis, quae est importata per verbum; et alia intelligitur in hoc nomine *Deus*, prout significatur habens Deitatem. Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *Deus* non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est; et secundum hoc potest ei addi *solus*. Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen *Deus* partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.

ARTICULUS II.

Utrum Pater sit solus Deus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essentiale. Sed hoc quod dico, *solus Deus* (1) est hujusmodi, dicitur enim: *Trinitas est solus Deus*. Ergo videtur, cum omne praedicatum essentiale possit dici de Patre, quod possit dici: *Pater est solus Deus*.

2. Praeterea, Pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.

3. Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius Deus, est Pater. Ergo Pater est unus solus Deus.

Contra est quod in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, *Pater est solus Deus*, haec dictio *solus* quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti; ut cum dicitur: Est homo albus, intelligitur homo est albus; et tunc erit idem judicium de hac sicut et de illa quae supra, art. antec., dicta est: *Solus Pater est Deus*. Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly *solus* ponatur pro *tantum*, et sic erit vera. Nec erit superflua additio; quia Filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de Patre dici non potest, cum tamen Pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly *solus* sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum *Deus* non tantum praedicat naturam Deitatis ut formam, sed ut quid subsistens.

Dico igitur, quod cum dicitur, *Pater est solus Deus*, locutio est duplex. Quia ly *solus* potest excludere omne aliud a Patre a participatione formae praedicati; et sic vera est; sic enim non excluditur Filius neque Spiritus sanctus; qui non sunt aliud a supposito Patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, *Trinitas est solus Deus*; quia cum ly *Deus* praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de Trinitate praedicat suppositum totius Trinitatis; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra Trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: *Pater est* (1) *Deus*, ly *Deus* praedicat suppositum Patris; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum a Patre, est falsa; et in hoc sensu negatur; si autem ejus quod est aliud in natura a Patre, vera est.

Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod ly *solus* excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: *Pater est solus Deus*, quam cum dicitur: *Trinitas est solus Deus*. Quia in hac cum dicitur: *Pater est solus Deus*, excluditur etiam suppositum Filii et Spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, *Pater est solus Deus*: quamvis haec sit vera, *Trinitas est solus Deus*. Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.

Ad secundum, dicendum, quod si ly *solus* proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si *solus* sumeretur pro *tantum*, et in hoc sensu concessa est.

Ad tertium dicendum, quod si ly *solus* proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: *Pater est solus Deus*, sed magis quod ista est vera: *Solus Deus est Pater*, et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem assumatur, Pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum *quem* potest referre distinctum suppositum Patris ut sit sensus: Praeter Patrem non est alius. Et si intelligatur: Non est alius Deus, verum est, quia Filius non est alius Deus a Patre; si autem intelligatur. Praeter Patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia Filius est alius a Patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen *Deus* cum dicitur: Deus est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta concessa est in distinctione supra posita.

Expositio textus.

Nemo novit Patrem nisi Filius. Videtur quod Augustinus male exponit: quia *nemo* idem est quod nullus homo: sub hoc autem non continentur Pater et Spiritus sanctus, de quibus hoc nomen *homo* non praedicatur; et ita videtur quod inconvenienter subjungat Augustinus: *Non inde separatur Pater vel Spiritus sanctus quia inseparabiles sunt.*

Ad hoc dicunt quidam, quod haec dictio *nisi*

(1) *Al.* deest *Deus*.

(1) Forte addendum *solus*.

non ponitur exceptive, sed adversative, ut sit sensus: Nullus purus homo novit Patrem notitia comprehensionis, sed tantum Filius. Sed potest melius dici, quod haec dictio *nemo* habet aliquid ex proprietate significationis, et aliquid ex usu nominis. Ex proprietate significationis habet quod *nemo* significet idem quod nullus homo, et ita sub hac distributione non includitur persona Patris vel Spiritus sancti. Sed quia homo est secundum quod habet intellectum, nec aliquid habens intellectum est nobis ad sensum manifestum nisi homo; ideo ex usu loquentium habet quod *nemo* distribuat pro omni intellectuali natura; et ita sub distributione potest fieri descensus ad personas divinas, angelicas et humanas.

DISTINCTIO XXII.

De nominum differentia, quibus utimur loquentes de Deo.

Post praedicta, nobis disserendum videtur de nominum diversitate, quibus, loquentes de Unitate ac Trinitate ineffabili, utimur. Deinde demonstrandum est quibus modis de ea aliquid dicatur. Illud ergo praecipue teneamus, quaedam esse nomina distincte ad singulas personas pertinentia, ut ait Augustinus (in 8 lib. de Trinit., in princ. prolog.) quae de singulis tantum dicuntur personis. Quaedam vero unitatem essentiae significantia sunt, quae et de singulis singillatim, et de omnibus communiter dicuntur. Alia vero sunt quae translative ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambrosius in lib. 2 de Fide (1) in prooem ait: « Quo purius » niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt e- » nim nomina quaedam quae evidenter proprietatem perso- » namque Deitatis ostendunt; et sunt quaedam quae perspi- » cuam divinae majestatis exprimunt veritatem. Alia vero » sunt quae translative, et per similitudinem de Deo dicuntur. » Proprietatis itaque indicia sunt: generatio, Filius, Verbum » et hujusmodi; unitatis vero aeternae sapientia, virtus, veri- » tas et hujusmodi; similitudinis vero splendor, character, » speculum et hujusmodi. »

Praemissis addit quaedam esse nomina quae temporaliter Deo conveniunt, et relative dicuntur.

His adjiciendum est, quaedam etiam nomina esse, ut Augustinus ait (in 5 lib. de Trinit., cap. 16), quae ex tempore Deo conveniunt, et relative ad creaturam dicuntur, quorum quaedam de omnibus dicuntur personis, ut Dominus creator, refugium; quaedam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

De hoc nomine Trinitas *addit.*

Praeterea est unum nomen quod de nulla persona singillatim dicitur, sed de omnibus simul, idest Trinitas, quod non dicitur secundum substantiam: sed quasi collectivum pluralitatem designat personarum.

De aliis nominibus quae temporaliter Deo congruunt, et non relative dicuntur.

Sunt etiam quaedam nomina quae ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus quibus utimur loquentes de Deo, de quibus singulis agendum est.

Quod illa nomina quae ad singulas pertinent personas, proprie relative dicuntur; ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur, et de singulis et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter in summa accipiuntur.

Sciendum est ergo, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur sicut Pater et Filius et utriusque donum Spiritus sanctus. Ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur: et ea quae ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis singillatim dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter accipiuntur in summa, ut Deus bonus, potens, magnus et hujusmodi. Quae autem relative dicuntur, substantialiter non dicuntur. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 8) ait: « Quidquid ad se » dicitur, praestantissima illa et divina sublimitas substan- » tialiter dicitur: quod autem ad aliquid dicitur, non sub- » stantialiter dicitur, sed relative. Tantaque est vis ejusdem » substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quid- » quid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa » sed singulariter accipiatur. Dicimus enim: Pater est Deus, » et Filius est Deus et Spiritus sanctus est Deus, quod secundum » substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trini- » tatem esse tres Deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater ma- » gnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus; non tamen » tres magni sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, om- » nipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; non tamen » tres omnipotentes sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad » seipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter di- » citur, et simul de ipsa Trinitate, non pluraliter, sed sin- » gulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et » aliud magnum esse; sed hoc idem est illi esse quod est » magnum esse: propterea sicut non dicimus tres essentias, » sic non dicimus tres magnitudines; sed unam essentiam » et unam magnitudinem. »

Quod Deus magnus est ea magnitudine qua Deus est, sic de bonitate et de omnibus quae secundum substantiam dicuntur.

« Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non » est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major » esset illa magnitudo quam Deus. Deo autem non est ali- » quid majus. Ea ergo magnitudine magnus est qua ipse est. » Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magni- » tudinem; nec tres magnos, sed unum magnum; quia non » participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso » magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et » de bonitate et aeternitate et omnipotentia Dei dicendum est, » et de omnibus omnino quae de Deo possunt pronuntiari » substantialiter, quibus ad seipsum dicitur non translative, » ac per similitudinem, sed proprie; si tamen de illo pro- » prie aliquid ore hominis dici potest. » (Ibid. cap. 10). Ecce aperte docuit, quod nomina unitatem divinae majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, idest sine relatione, et de omnibus personis communiter, et de singulis divisim dicuntur; nec pluraliter, sed singulariter in summa accipiuntur. Illa vero nomina quae proprie ad singulas pertinent personas, relative, non substantialiter dicuntur. Quod enim proprie singula in Trinitate persona dicitur, ut ait Augustinus (in eodem lib. cap. 11), nullo modo ad seipsam, sed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideo relative, non substantialiter dici manifestum est.

(1) *Al.* de Trinitate.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad unitatem essentiae et Trinitatem personarum, hic determinat de nominibus quibus et essentiae unitas et personarum pluralitas designatur. Dividitur autem in partes duas: in prima ponit divisionem divinorum nominum, ut ostendat quid pluraliter et quid singulariter de divinis personis praedicetur; in secunda ostendit qualiter unitas et pluralitas in divinis accipiatur, 24 distinct., ibi: *Hic diligenter inquiri oportet.* Prima in duas: in prima ponit universalem distinctionem divinorum nominum; in secunda agit de quodam nomine quod specialem

difficultatem affert, scilicet de hoc nomine *persona*, quod non videtur aliorum naturam sequi, 25 dist., ibi: *Praedictis adjiciendum est*. Prima in duas: in prima ostendit diversitatem divinorum nominum; in secunda ponit quasdam regulas, ex quibus colligi potest qualiter unumquodque praedicetur, ibi: *sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur*. Prima in duas: in prima ponit trimembrem distinctionem divinorum nominum, secundum Ambrosium et Augustinum; in secunda addit tres modos divinorum nominum, et concludit esse sex differentias eorum quae de Deo dicuntur, ibi: *Hic adjiciendum est, quaedam esse nomina . . . . quae ex tempore Deo conveniunt.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit nominabilis; 2.° an aliquod nomen proprie ei conveniat, vel omnia nomina de eo transumptive dicantur; 3.° utrum sit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus; 4.° quaeritur de multiplicatione divinorum nominum in littera posita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit nominabilis.
(1 p., qu. 13, art. 1; et 1 contra Gentes, cap. 31.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit nominabilis, per id quod dicit Dionysius (1 cap. de div. Nom.) de Deo loquens: *Omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia*. Hoc etiam videtur per hoc quod dicit Philosophus (Arabs) lib. de Causis (proposit. 6): *Causa prima superior est narratione, et deficiunt linguae a narratione ejus.*

2. Item, omne nomen est signum alicujus formae existentis in anima, secundum Philosophum (in prol. 1 Periher.). Sed, sicut dicit Augustinus, Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest. Ergo videtur quod nullo nomine possit nominari.

3. Praeterea, si nominatur, aut nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non potest nominari per nomen, cum omne nomen significet substantiam cum qualitate; in Deo autem nulla est compositio substantiae et qualitatis; nec per verbum, nec per participium, quae tempus consignificant, quod a Deo longe est; nec per pronomen, cum pronominis significatio determinetur per demonstrationem vel relationem; demonstratio autem fit mediantibus accidentibus, quae in Deo non sunt, et relatio est antedictae rei recordatio, et sic per relationem significari non potest, nisi aliquid aliud praesupponatur vel praenominetur. Ergo videtur quod nullo modo possit nominari.

Contra, in Psal. 67, 5, dicitur: *Dominus nomen illi*; et Exod. 3: *Si quaesierint nomen meum etc.*

Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum (ubi supra), idem judicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius (lib. 10 Moral., cap. 4 et 5) (1). Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, Verbum coaequale sibi generando.

Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt Deum esse innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte ipsum Deum: quod significatur in verbis Philosophi, qui dicit (lib. de Causis, proposit. 6), quod *linguae deficiunt a narratione ejus*; et quod alibi dicit (prop. 22): *Causa prima superior est omni narratione, et supra omne id quod nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod si Augustinus intelligat de forma corporali, sic planum est quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de forma absolute, tunc dicitur omnem formam subterfugere, non quia ipse in se non sit vere forma, cum ipse sit purus actus et simplex et prima forma, secundum Boetium (lib. de Trinit., cap. 3), sed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugiat illam sui eminentia. Si enim intellectus noster apprehendit sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non est pervius nostro intellectui, ita quod in ipsum ire perfecte comprehendendo possit. Propter quod etiam Dionysius dicit (cap. 2 cael. Hierar.), quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius.

Ad tertium dicendum, quod potest significari et nomine et pronomine et verbo et participio. Cum enim dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod logicus accipit praedicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem; et ideo, quia illud quod significatur per nomen significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid praedicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo; dicit, quod significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat ut aliquid subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo imponitur nomen, quod est quasi principium innotescendi, ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem. Unde, secundum Philosophum (5 Metaphys., text. 19), uno modo forma substantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine *homo*. Et quia Deus seipso cognoscitur, ideo potest significari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui imponitur. Similiter dicendum est de pronomine, quod etiam per pronomen significari potest, ut habetur Exod. 3, 14: *Ego sum qui*

(1) Utrumque colligitur ex Moral. lib. 27, cap. 25 *(ex edit. P. Nicolai)*.

sum. Et quamvis non possit demonstrari quantum ad sensum, tamen potest demonstrari quantum ad intellectum, secundum id quod intellectus de ipso apprehendere potest. Potest etiam significari per pronomen relativum, cum ponatur ipsum significari per nomen quod relativum referre potest. Similiter etiam per verbum vel participium potest significari, ut cum dicitur, quod ipse est intelligens vel potens vel hujusmodi. Et tamen verba et participia dicta de ipso non significant aliquid temporale in ipso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi quo tempus significant, deficiunt a repraesentatione ipsius.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo. (*1 p., qu.* 13, *art.* 3; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 33.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici possit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negetur de ipso quam affirmetur. Sed, secundum Dionysium (2 cap. caelest. Hierarch.), verius omnia nomina quae de Deo dicuntur, de ipso negantur quam affirmantur; unde dicit, quod negationes in divinis sunt vere affirmationes incompactae. Ergo etc.

2. Praeterea, Deum non possumus nominare, nisi secundum quod ipsum cognoscimus. Sed non cognoscimus ipsum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiae. Ergo non potest nominari a nobis nisi ex creaturis. Sed quandocumque nomen creaturae praedicatur de Deo, non est vera praedicatio nisi intelligatur metaphorice vel transumptive, ut cum dicitur, Deus est leo, vel, Deus est lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, sed metaphorice.

3. Praeterea, magis differt sapientia creata vel esse creatum, a Deo, quam differat floritio prati a risu hominis. Sed, ratione hujus diversitatis, pratum non dicitur ridere nisi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non possit dici sapiens, vel aliquid aliud, nisi metaphorice.

4. Praeterea, quandocumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non potest dici nisi metaphorice; et eadem ratione quandocumque conditionem Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impositum importat aliquam conditionem divinae dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quae consignificant tempus, et in nominibus, quae vel in abstracto dicuntur, ut scientia et humanitas, quae dicunt quid imperfectum et non in se subsistens, vel in concreto, quae important quamdam compositionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.

Contra, quidquid dicitur de aliquibus per prius et posterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur; sicut ens per prius convenit substantiae quam accidenti. Sed quaedam sunt quae per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, sicut paternitas, sicut habetur Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur:* et eadem ratione bonitas etc. Ergo videtur quod hujusmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipso quam de creaturis.

Praeterea, hoc videtur per Dionysium (cap. 1 de div. Nom.), qui distinguit nomina symbolica, idest metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: et ita videtur quod non omnia dicantur transumptive: quod etiam videtur ex divisione Augustini et Ambrosii in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi. Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia. Hoc igitur nomen *sensus* est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen *cognitio* non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione. Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus (in Monol., cap. 14), quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.

Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius (cap. 2 cael. Hierar.), quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes

non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi, quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphorice; sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat.

ARTICULUS III.

Utrum Deus habeat tantum unum nomen.
(1 cont. Gent., c. 32.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat nisi unum nomen. Nomen enim debet respondere rei significatae per nomen, cum, sicut dicit Hilarius (4 de Trinit., ante med.), rei sit sermo subjectus. Sed in Deo est summa unitas sine aliqua diversitate. Ergo non nominatur nisi uno nomine.

2. Praeterea, non est nisi duplex modus praedicandi in divinis, scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur, vel quantum ad modum significandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat esse propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos praedicandi.

3. Praeterea, si dicas, quod pluralitas nominum divinorum est secundum quod ex diversis creaturis nominatur; contra. Ipse Deus est principium a quo effective et exemplariter est omnis creatura. Si ergo secundum diversitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipso dici possent, quod falsum est. Ergo videtur quod ex creaturis non sit diversitas divinorum nominum.

4. Si dicas, quod multiplicantur secundum rationem tantum; contra. Diversitas rationis est diversitas secundum intellectum. Sed diversitas intellectus imponentis nomina, nisi subsit aliquod diversum in re, non causat multitudinem nominum, nisi secundum quod nomina synonyma multiplicantur. Ergo secundum hoc omnia nomina divina essent synonyma, quod Commentator expresse negat in 11 Metaphys. (text. 39) dicens, quod haec nomina *vivens et vita*, non differunt in Deo sicut nomina synonyma, multo minus *vivens et sapiens*; et ita videtur quod non differant divina nomina secundum acceptionem intellectus significantis tantum; et sic idem quod prius.

Contra est quod in Scriptura inveniuntur (1) de ipso multa nomina divina.

Praeterea, nullum nomen sufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innotescat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod multiplicitas nominum potest dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens. Et hoc dupliciter: vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo removentur; et inde veniunt nomina negativa, quae multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus etc.; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut dominus, rex et hujusmodi.

Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant; et inde veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significent unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonyma.

Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali, et in rationibus quibus diversimode una essentia significari potest, et in diversa acceptione intellectus; secundum quae omnia divina nomina multiplicantur.

Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Æquivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum divitur secundum diversos modos. Unde cum ens

(1) *Al.* in Scriptura dicitur. Inveniuntur etc.

praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi. Et propter hoc quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt.

Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex praedictis, in corp. art., quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. Quaedam vero nomina praedicantur de ipso transumptive; et haec multiplicantur secundum diversas creaturas, quarum nomina in Deum transumuntur. Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur. Quaedam enim sunt quae important deformitatem et defectum, cujus Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpae. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus.

Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione; et qualiter possit esse, supra, in responsione ad 3, praec. art., dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficiens.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio Ambrosii (in littera Magistri) sit insufficiens. Trinitas enim et persona sunt quaedam divina nomina, quae nec pertinent ad unitatem majestatis, nec proprie alicui personae conveniunt, nec translative de Deo dicuntur. Ergo etc.

2. Praeterea, quaedam nomina sunt quae dicuntur de Deo negative, ut increatus, immensus. Haec autem cum nihil de Deo praedicent, nec ad proprietatem personarum pertinere videntur, nec ad majestatem Deitatis. Constat etiam quod nec translative dicuntur, quia non conveniunt creaturis ut ex eis in divinam praedicationem transumantur (1). Ergo videtur quod divisio sit insufficiens.

3. Item, majestas deitatis et proprietas personalis constat quod aeterna sunt. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, ut *Dominus*, et hujusmodi. Ergo videtur quod nec ad majestatem deitatis pertinent, nec ad proprietatem personalem. Constat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod sub divisione Ambrosii non continentur. Ergo insufficiens est.

4. Praeterea, Damascenus (1 de Fide orth., cap. 12) ponit aliam divisionem divinorum nominum, dicens, quod quaedam significant pelagus substantiae infinitum, et non quid est, ut hoc nomen *qui est*; quoddam autem est nomen operationis, ut *Deus*; quaedam autem significant id quod assequitur substantiam, ut *justus*, *bonus* et hujusmodi; quaedam vero habitudinem ad ea a quibus distinguitur, scilicet ad creaturas; quaedam significant id quod non est, ut *incorporeus*, *immensus* et hujusmodi.

5. Item, Dionysius (cap. 1 de div. Nom.) ponit multiplicem divisionem divinorum nominum. Magister autem in littera super trimembrem divisionem Ambrosii inducit alias tres differentias divinorum nominum, et efficiuntur in universo sex. Quaeritur ergo de assignatione harum divisionum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod prima divisio trimembris, quae in littera ponitur, sufficienter comprehendit omnia divina nomina, et est trium sanctorum Augustini, Ambrosii, Dionysii. Ipsemet enim dividit divina nomina in ea quae translative dicuntur, quae appellat symbolicam Theologiam, et in ea quae proprie dicuntur, quae scilicet per prius in Deo sunt: et hoc dividit in unitam Theologiam, quantum scilicet ad ea quae praedicantur de tribus personis communiter; et in discretam Theologiam, quantum ad ea quae ad singulas personas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu sufficientia hujus divisionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipso est et per posterius in creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam. Si secundo modo, sic sunt ea quae translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo est, vel est commune, et sic pertinet ad majestatis unitatem; vel est proprium personae, et sic pertinet ad distinctionem Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen *Trinitas* quamvis non explicite dicat proprium alicujus personae, tamen implicite includit omnia propria personarum, inquantum est quasi collectivum personarum. Similiter etiam hoc nomen *persona* quamvis non imponatur ab aliqua proprietate personali speciali, imponitur tamen a personalitate quae dicit proprietatem in communi, et quodammodo etiam dicit substantiam, ut infra patebit, dist. 26, qu. 1, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod negatio quaelibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex. Unde patet quod nomina negativa reducuntur

(1) *Al.* transmutantur.

ad unitatem essentiae, sicut *increatus* et *immensus*, vel ad distinctionem personarum, sicut *ingenitus*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis hujusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen inquantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut *Creator*, *Dominus* et hujusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut *missus*, *incarnatus* et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod divisio Damasceni respicit tantum unum membrum praedictae divisionis: omnia enim quae ponit, pertinent ad unitatem majestatis. Unitas autem majestatis potest nominari dupliciter, ut patet ex dictis, art. ant.: vel secundum id quod in Deo est, vel secundum acceptionem intellectus, qui accipit ipsum secundum aliquam comparationem ad creaturam. Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaeque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione. Et secundum essentiam accipitur hoc nomen *qui est*; et secundum virtutem accipiuntur ea quae se habent per modum assequentium substantiam, ut *justus, sapiens* et hujusmodi; et secundum operationem nomina operationis, ut *Deus*. Si autem nominetur Deus per acceptionem intellectus in comparatione ad creaturam, et hoc erit dupliciter: vel inquantum ea quae sunt creaturae, removentur ab ipsa, et sic erunt nomina negativa; vel secundum quod importatur in nominibus aliquis respectus causalitatis ad creaturam, cujus conditiones a Deo removentur; et sic erunt illa nomina quae important habitudinem ad alia, a quibus Deus distinguitur per essentiam. Divisio autem divinorum nominum quam Dionysius ponit, patet ex praedictis, in corp. art., quod est eadem cum divisione Ambrosii, nisi quod Dionysius ulterius nomina pertinentia ad unitatem majestatis multiplicat secundum diversas processiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo existentibus, ut *bonus, sapiens, existens* et hujusmodi. Magister autem in tribus differentiis quas addit, specificat divisionem Ambrosii quantum ad quosdam speciales modos; qui tamen possunt reduci ad divisionem Ambrosii. Quod enim pertinet ad proprietates Deitatis, vel nominat determinate proprium alicujus personae, ut *Pater et Filius*; vel colligit nomina propria personarum, ut hoc nomen *Trinitas*, quod significat proprietatem personae secundum quemdam specialem modum (1). Similiter etiam quae pertinent ad unitatem majestatis et proprietatem Divinitatis conveniunt Deo vel ab aeterno vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative secundum nomen, ut *Dominus* et hujusmodi, vel non referuntur ad aliud secundum nomen, ut *incarnatus* et hujusmodi. Et sic patet quod ea quae Magister addit continentur in divisione Ambrosii per reductionem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex dictis, in corp. art.

Expositio textus.

Disserendum nobis videtur de nominum diversitate. Videtur quod hoc ad ipsum non pertineat, quia non est ejusdem scientiae considerare res et nomina. — Sed dicendum, quod, ut supra dictum est, in prolog. art. 3, Theologia, inquantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat: quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio per nomina. Roman. 10, 10: *Corde creditur ad justitiam: ore autem confessio fit ad salutem.*

Similitudinis vero, splendor, character, speculum et hujusmodi. Videtur hoc esse falsum: quia, secundum Augustinum (super Gen. ad litteram, lib. 4, cap. 28), lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus; et ita splendor non continetur inter metaphorica. — Sed dicendum, quod lux quantum ad rem significatam proprie est in corporalibus nec in spiritualibus (1) nisi metaphorice dicitur; sed quantum ad rationem a qua nomen imponitur, quae consistit in manifestatione, magis proprie est in spiritualibus. Sed hoc melius dicetur in 2, distin. 13, qu. unica, art. 2.

Ut incarnatus, humanatus et hujusmodi. Hoc dicitur, quia secundum nomen ad aliud nomen non referuntur; quamvis implicitam relationem contineant, secundum quod unionem in suo intellectu includunt.

Sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur. Hic ponit quasdam regulas de nominibus pertinentibus ad unitatem essentiae et quasdam de proprietatibus pertinentibus ad proprietatem personarum. De pertinentibus ad unitatem essentiae ponit quatuor: prima est, quod a se et absolute dicuntur; secunda, quod significant substantiam; tertia, quod de singulis personis dicuntur; quarta, quod de omnibus sunt dicenda in singulari et non in plurali. De pertinentibus ad proprietatem personarum ponit tres: prima est, quod relative dicuntur; secunda, quod non praedicant divinam substantiam; tertia est, quod non de omnibus personis dicuntur.

Quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur. Contra, Dominus relative dicitur, et tamen ad essentiae unitatem pertinet. — Sed dicendum, quod non importat relationem quae realiter in Deo sit, sed secundum rationem (2) tantum, ut infra dicetur, dist. 30, quaest. unic., art. 2.

Quod ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relative. Videtur hoc esse falsum: quia relationes in divinis sunt ipsa divina essentia. — Sed dicendum, quod realiter quidem sunt ipsa divina essentia, sed secundum rationem non. Et quia salvantur in divinis secundum rationem generis, ideo retinent specialem modum, qui debetur ipsi generi et non speciei. Alia vero, ut bonitas et sapientia, quamvis secundum rationem ab essentia differant,

(1) *Supplet Nicolai:* vel significat proprietatem personae in communi, sed non secundum quemdam specialem modum, ut hoc nomen *persona*.

(1) *Al.* *deest* nec in spiritualibus.
(2) *Al.* relationem.

quia tamen ratio generis, quam consequitur modus praedicandi, in divinis non salvatur; ideo secundum modum praedicandi a substantia non differunt, sed substantialiter praedicantur.

Non tamen tres magni, sed unus magnus. Hoc intelligendum est, si substantive sumatur. Si autem adjective, sic praedicari potest pluraliter, quia numerum a suppositis trahit.

Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non est quod ipse. Hic vult probare quod magnitudo de Deo substantialiter dicatur. Quod enim substantialiter non est magnum, magnum dicitur participatione alicujus magnitudinis, quae substantia non est. Sed illa magnitudo cujus participatione aliud magnum dicitur, major est eo quod per ipsum magnum dicitur. Ergo omni eo quod non substantialiter magnum est, aliquid majus est. Deo autem nihil est majus. Ergo ipse substantialiter magnus est.

Sed videtur quod haec ratio non valeat, quia concretum de abstracto non praedicatur, ut album de albedine. Unde non videtur ut ex eo quod dicitur magnum accidentaliter, major sua magnitudo dicatur. Et praeterea in eadem magnitudine non est accipere majus vel minus. Illud autem quod participat magnitudinem non habet nisi magnitudinem participatam. Ergo non potest dici major quam sit ipsa magnitudo.

Est dicendum, quod Augustinus vult hanc rationem communiter concludere de omnibus quae de Deo dicuntur in aliis rebus accidens significantibus; et ideo oportet assumere hoc pro medio, quod abstractum praedicetur magis quam concretum. Hoc autem sic intelligendum est, ut dicatur id esse majus quod verius rationem magnitudinis habet, et similiter albius, non quod plus habet de albedine, vel quod est magis proprie album, seu cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior praedicatio est quae est per essentiam, quam quae est per participationem. Et ideo albedo quae recipit praedicationem albedinis vere per modum essentialem, ut dicatur albedo est albedo, dicitur magis vere praedicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, sed albedinem dicimus albedinem. Non enim quod est in causato, oportet esse in causa eodem modo, sed eminentiori; et sic exponit Dionysius (2 cap. de div. Nom.), sic dicens: *Vivere si quis dicat vitam, aut illuminari lumen, non recte secundum meam rationem dicit; sed secundum alium modum ista dicuntur: quia abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, prius insunt causis*; et dicit causam vitam vel lumen; causatum, vivens vel illuminatum.

DISTINCTIO XXIII.

De hoc nomine quod est persona: *quod cum secundum substantiam dicatur, tamen pluraliter, non singulariter in summa accipitur.*

Praedictis adjiciendum est, quod cum omnia nomina quae secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter, et non pluraliter de omnibus in summa dicantur personis, ut supra ostensum est (distin. 22), est tamen unum nomen, scilicet persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis, et pluraliter, non singulariter in summa accipitur. Dicimus enim: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona; et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt una persona, sed tres personae. Hoc ergo nomen excipitur a praedicta regula nominum quae secundum substantiam de Deo dicuntur: quia cum hoc ad se dicatur, et secundum substantiam, pluraliter tamen, non singulariter in summa accipitur.

Auctoritas, quod persona ad se dicatur, et secundum substantiam.

Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Augustinus ostendit (in 7 lib. de Trinit., cap. 6), dicens: « Non » est aliud Deum esse, aliud personam esse, sed omnino idem. » Item in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, non » aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca, ut sub» stantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo » est; ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est. » Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum » sanctum; sicut ad se Deus dicitur, et magnus et bonus et » justus et hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse » quod Deum esse, quod magnum esse, quod bonum esse; ita » hoc est illi esse quod personam esse. » Ecce expresse habes, quod persona secundum substantiam dicitur; ut cum dicitur, Pater est persona, hic sit sensus: Pater est divina essentia. Similiter cum dicitur, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, idest essentia divina.

Cur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicantur una persona, ut una substantia et unus Deus.

Ideo oritur hic quaestio difficilis quidem, sed non inutilis, qua quaeritur, cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia et unus Deus. Quam quaestionem Augustinus diligenter tractat, atque congrue explicat (in 7 lib. de Trin., cap. 6), ita dicens: « Cur non haec tria simul unam personam » dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum; sed dicimus » tres personas, cum tamen tres Deos, aut tres essentias » non dicamus? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum » servare huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino » taceremus interroganti, quid tres essent, cum tres esse » fateamur . . . . Cum ergo quaeritur, quid tres? » ut ait Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 9): « Magna prorsus » inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, tres » personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. » Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari » valet. » Ecce ostendit qua necessitate dicatur pluraliter personae, videlicet ut hoc uno nomine quaerentibus de tribus respondeamus.

Qua necessitate dictum sit tres personae a latinis, et a graecis tres hypostases vel substantiae.

Qua necessitate non solum latinus sermo, sed etiam graecus, eadem pene super hac re laborans nominum penuria, coarctatur. Unde Augustinus quid a graecis vel latinis necessitate de ineffabili Trinitate dictum sit, aperiens (in 7 de Trinit., cap. 4), ait: « Loquendi causa de ineffabilibus, ut fari » aliquo modo possemus, dictum est, a graecis, una essentia, » tres substantiae; idest, una οὐσία, tres hypostases. Aliter enim » graeci accipiunt substantiam quam latini. A latinis autem » dictum est, una essentia, vel substantia, tres personae: quia » non aliter in sermone nostro, idest latino, essentia quam » substantia solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in aeni» gmate, placuit ita dici, ut cum quaereretur quid tria sint, » aliquid diceretur; quae tria (1) esse fides vera pronunciat, » cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum sanctum, » scilicet donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Cum » ergo quaeritur, quid tria, vel quid tres, conferimus nos » ad inveniendum aliquod nomen quo complectamur haec » tria. Neque occurrit animo, quia supereminentia Divinitatis, » usitati eloquii facultatem excedit. Verius enim cogitatur » Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. »

---

(1) *Al. repetitur* tria.

Quid hoc nomine tres significetur.

Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus, quoniam (1) tres sunt, quid tres sint quaeramus, et quid commune habeant. Non enim possunt dici tres Patres, quia tantum Pater ibi Pater est, nec tres Filii, cum nec Pater ibi sit Filius nec Spiritus sanctus, nec tres Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus propria significatione, qua donum Dei dicitur, nec Pater est nec Filius. Quid ergo tres? Si tres personae esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certe enim quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona; ideo tres personae dicuntur. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. Ex praedictis aperte intelligi potest, qua necessitate dictum sit a latinis, tres personae, cum persona secundum substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est, idest hoc nomen persona.

Quare non dicimus tres Deos esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut dicimus tres personas; cum id quod Deus est, sit eis commune; quia Pater et Filius et Spiritus sanctus est Deus.

Sed quaeritur hic, cum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis quod persona est, idest quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona; cur non dicamus similiter tres Deos; cum et Pater sit Deus, et Filius sit Deus et Spiritus sanctus sit Deus. Quia scilicet illud Scriptura contradicit, hoc autem etsi non dicit, non tamen contradicit. Unde Augustinus hanc movens quaestionem, atque definiens (in lib. 7 de Trinit., cap 4), ita ait: « Si ideo dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est; cur non etiam tres Deos dicimus? Certe, ut praedictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personae dicuntur. Quia ergo Pater est Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii? » Ecce proposuit hanc quaestionem. Attende quid respondeat, subdens: « An ideo non dicuntur tres Dii, quia Scriptura non dicit tres Deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturae textus commemorat. An ideo licuit loquendi disputandive necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres Deos, contradiceret Scriptura, dicens (Deut. 6, 4): Audi Israel, Deus tuus, Deus unus est. » Ecce absolutio quaestionis, quare potius dicamus tres personas quam tres Deos, quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

Alia quaestio, cur non dicimus tres essentias, ut tres personas, cum Scriptura non contradicat.

Verum et hic alia emergit quaestio, quam Augustinus consequenter annectit, dicens (ubi supra: « Cur et tres (2) essentias non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit? At si dicis, quod propter unitatem Trinitatis non dicuntur tres essentiae, sed una essentia, quaero cur non propter eamdem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personae. Ut enim est illis commune nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia; sic illis commune est personae vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate, a graecis et latinis parta haec vocabula, adversus insidias vel errores haereticorum? Cumque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis de Deo tenet, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam: timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursum non poterat dicere, non esse tria quaedam: quod quia dixit Sabellius, in haeresim lapsus est: quaesivit ergo, quid tria diceret, et dixit: Tres personas, sive tres substantias secundum graecos. »

Sicut nos dicimus tres personas, ita Graeci tres substantias quas dicunt hypostases, aliter accipientes substantiam quam nos.

Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum consuetudinem Graecorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres substantias unam essentiam, idest tres hypostases unam οὐσίαν quemadmodum nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam. Quamquam et illi si vellent, sicut dicunt tres substantias tres hypostases, possent dicere tres personas tria πρόσωπα. Illud autem maluerunt dicere, quia fortasse secundum linguae suae consuetudinem aptius dicitur.

Quod in Trinitate non est diversitas nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas, et distinctio et identitas.

Jam sufficienter, ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres Deos vel essentias, quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia: quia ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas. Unde Augustinus (in lib. 8 de Trinit., cap. 4) ait: « Humana inopia quaerens quid diceret tria, dixit tres personas, vel substantias. Quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noluit, ut non solum ibi unitas intelligatur, ex eo quod dicitur una essentia; sed Trinitas ex eo quod dicuntur tres personae. » Hilarius quoque (in lib. 8 de Trinit., prope finem) ait: « Dominus dicit (Joan. 14, 9): Qui me videt, videt et Patrem. Cum hoc dicitur, excluditur singularitas, atque unici idest solitarii, intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturae unitam similitudinem. Unum sunt enim natus et generans: unum sunt neque unus. Non itaque solitarius Filius est, nec singularis, nec dispar. » Item in eodem: Sicut in Patre et Filio credere duos Deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum praedicare sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum nihil separabile est. » De hoc etiam Augustinus (in lib. Quaestionum veteris ac novae legis (1)) ait: « Unus est Deus, sed non singularis. » Item Ambrosius (in lib. 1 de Fide (2) ad Gratian., cap. 2) ait: « Quod unius est substantiae separari non potest; etsi non sit singularitatis, sed unitatis, Deus unus cum dicitur, nequaquam Deitatis Trinitatem excludit. Et ideo, non quod singularitatis, sed quod unitatis est, praedicatur. » Ecce ex praedictis ostenditur quia nec singularis nec diversus nec unicus vel solitarius confitendus est Deus, quia singularitas vel solitudo, personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiae tollit. Diversitas inducit separationem Divinitatis, singularitas adimit distinctionem Trinitatis: ideo Ambrosius (in 2 lib. de Fide, cap. 2) ait: « Non est diversa nec singularis aequalitas; nec juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens; nec, juxta Arianos, Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem vero non habent. » Item in eodem (ubi supra): « Pater et Filius Divinitate unum sunt: nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas. Alioquin quomodo unum Deum dicimus? Diversitas enim plures facit. » Constat ergo ex praedictis quia in Trinitate nulla est diversitas. Si tamen aliquando in Scriptura invenitur dictum tres diversae personae et hujusmodi; diversas dicit distinctas.

Quod non debet dici Deus multiplex.

Et sic ut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas; et ideo non est dicendus Deus multiplex, sed trinus et simplex. Unde Ambrosius (in 1 lib. de Fide, cap. 2): « Est in Patre et Filio, non discrepans, sed una Divinitas, nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. » Multiplex itaque Deus non est.

---

(1) *Al.* scilicet quoniam.

(2) *Al. additur* inquit.

(1) Sive in lib. quaest. veteris et novi Testamenti. Sed haeretici auctoris est, ut ex variis erroribus probat censura quae initio praefigitur. Nec id quod hic citatur, et ab errore vacuum est, habetur ibi sub eodem tenore quo refertur, sed sic solum *non propterea unum Deum dici, ut solitarius aestimaretur* (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* de Trinitate, *et sic infra*.

Divisio textus.

Posita divisione nominum divinorum, hic excludit Magister quoddam nomen a generalitate nominum, scilicet hoc nomen *persona*, quod quidem secundum substantiam dicitur, tamen pluraliter praedicatur. Et dividitur in partes duas: in prima ponit exceptionem; in secunda inquirit exceptionis rationem, ibi: *Ideo oritur hic quaestio difficilis.* Circa primum duo facit: primo excipit hoc nomen *persona* ab aliis divinis nominibus quae secundum substantiam dicuntur: et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur; secundo ostendit hoc nomen *persona* significare substantiam, ibi: *Quod autem persona secundum substantiam dicatur Augustinus ostendit.*

Ideo hic oritur quaestio difficilis. Hic inquirit rationem exceptionis, et dividitur in partes duas: in prima inquirit, quare hoc nomen *persona* de pluribus personis pluraliter praedicetur; secundo inquirit, quare alia essentialia nomina pluraliter non praedicentur, ibi: *Sed quaeritur hic, cum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas .... cur non dicamus similiter tres Deos.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi: *Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur Trinitas.* Ubi duo facit: primo ostendit necessitatem imminentem latinis, quare oportet aliquod nomen secundum substantiam dictum pluraliter praedicari, scilicet hoc nomen *persona*; secundo ostendit eamdem necessitatem graecis imminere, ut nomen significans substantiam pluraliter praedicetur, scilicet *hypostasis*, ibi: *Qua necessitate non solum latinus sermo, sed etiam graecus . . . coarctatur.*

Sed quaeritur hic, cum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas . . . cur non dicamus similiter tres Deos. Hic inquirit rationem quare alia nomina essentialia non praedicentur pluraliter; et primo inquirit de hoc nomine *essentia*, ibi: *Verum et hic alia emergit quaestio*; et circa hoc duo facit: primo assignat rationem; secundo probat quoddam quod in ratione supposuerat, quod in Deo non est diversitas, propter quod essentia pluraliter non praedicatur; nec singularitas, propter quod persona in plurali praedicatur, ibi: *Jam sufficienter ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° de distinctione horum nominum: *essentia, subsistentia, substantia* et *persona*; et de nominibus eis in graeco respondentibus, quae sunt οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον; 2.° utrum nomen personae proprie in divinis dicatur. 3.° utrum significet substantiam (1), vel relationem; 4.° si aliquo modo substantiam significat, utrum pluraliter praedicetur.

(1) *Al.* subsistentiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum substantia, subsistentia, essentia, persona *dicta de Deo sint synonima.* — (1 *p., qu.* 13, *art.* 4; *et sup., dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 3; *et de Poten. qu.* 7, *art.* 6; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 36.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dicta nomina nullam distinctionem habeant, sed sint quasi synonima. Sicut enim Boetius dicit in Commentariis super Praedicamenta (cap. de Subst.), οὐσία significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae, quod significatur nomine substantiae, vel hypostasis, vel personae. Ergo videtur quod hoc nomen *essentia*, vel οὐσία, non differat secundum significationem ab aliis.

2. Praeterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari, quia universalia non habent esse praeter particularia nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, vel substantia* prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.

3. Praeterea, cum utrumque importet positionem alicujus sub aliquo, ergo idem quod prius.

4. Item, Boetius (lib. de duabus Nat., ante med.) dicit, quod hoc nomine ὑπόστασις non utuntur graeci nisi pro individuo rationalis naturae. Sed individuum rationalis naturae dicitur persona. Ergo videtur quod ὑπόστασις et πρόσωπον, vel *substantia* et *persona* sint omnino idem.

5. Praeterea, sicut graeci dicunt tres hypostases, ita nos dicimus tres substantias. Non autem tres substantias dicimus, sicut ipsi tres οὐσιώσεις. Ergo videtur quod idem sit *subsistentia* apud nos, quod ὑπόστασις apud graecos; cujus contrarium Boetius dicit lib. de duabus Naturis.

In contrarium est auctoritas Boetii (lib. de duabus Nat. in una persona Christi, ibidem), qui significationes horum nominum distinguit; et etiam auctoritas Marci Tullii quam ibi Boetius inducit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur. Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est *essentia*, vel ut quod est, et sic est *subsistentia*. Vel aliter: quia Deus potest significari inquantum dat omnibus esse, et sic dicitur *essentia*; vel inquantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur *subsistentia*. Distinctum similiter potest significari vel in concretione, et sic est nomen *persona*; vel in abstractione, et sic est nomen *hypostasis*. Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine *hypostasis*; vel ut distinctum, et significatur nomine *personae*. Vel aliter: quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen *persona*; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen *hypostasis*. Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina synonima. Et praeterea e-

tiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat. Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum. Nec iterum verum est quod hoc nomen *hypostasis* significet id quod proprium est in abstractione. Hoc enim modo significatur nomine proprietatis, sicut nomine paternitatis quae significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens.

Alii sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis, quo est, et quod est. Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant quo est, vel substantiam suppositi; ita quod *essentia* significat substantiam, sive naturam generis; *subsistentia* naturam speciei; *hypostasis* naturam individualem; et quartum, scilicet *persona*, sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quae est suppositum. Alii dicunt e converso quod unum significat quo est, scilicet *essentia*, et tria significant quod est, diversimode: quia hoc nomen *substantia* significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam; hoc nomen *subsistentia* significat quod est per respectum ad individuationem; sed hoc nomen *persona* ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem. Sed de primis duobus est e converso, secundum Boetium (ubi supra): haec enim doctrina sumpta est secundum Augustinum (lib. 8 de Trin., cap. 4) et Hieronymum (in exp. Symb. ad Dam.). Alii dicunt, quod duo significant quo est. *Essentia* quidem significat quo est, vel naturam communem, prout non est praedicabilis, ut consideratur cum dicitur, homo est species; sed *subsistentia* significat naturam communem ut praedicabilis est, secundum Boetium; alia duo significant quod est, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est. Sed quia quodlibet horum nominum, praeter hoc nomen *persona*, invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque poni pro quod est; ideo non videtur esse essentialis distinctio eorum secundum aliquem dictorum modorum.

Ideo aliter dicendum est, secundum Boetium, ut sumatur differentia horum nominum, *essentia, subsistentia, substantia,* secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod *esse* dicit id quod est commune omnibus generibus; sed *subsistere* et *substare* id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod *essentia* dicitur cujus actus est esse, *subsistentia* cujus actus est subsistere, *substantia* cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris.

Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum (1) illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei; et ideo dicit Boetius in Praedicamentis (in princip. praed. substantiae) quod ουσια significat compositum ex materia et forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substante, in qua individuatur forma; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen *Socrates*. Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem. Et ideo *natura* vel *essentia* significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen *humanitas*, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine *homo*, et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen *essentia*. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit *quo est*, ut significatur nomine *humanitatis*; et quandoque *quod est* ut significatur hoc nomine *homo*. Similiter etiam subsistere est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem *subsistere* dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam: et ideo in Praedicamentis (ubi supra) dicit Boetius quod συστασις vel *subsistentia* est forma accipiens subsistentiam, pro *quo subsistitur*. Si autem accipiatur *subsistentia* pro eo *quod subsistit*, sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen *subsistentiae* per prius convenit generibus

(1) *Al.* secundum aliquid alterum.

et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boetius (lib. de duab. Natur., circa med.), et individuis non convenit habere tale esse, nisi inquantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. Similiter *hypostasis*, vel *substantia*, dicitur dupliciter: vel id quo substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in Praedic. (in princ. praed. substantiae), quod hypostasis est materia, vel quod substat, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen *substantiae* primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum Philosophum (cap. de substantia), et secundum Boetium (libro de duabus Naturis). Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic *essentia* significat quidditatem, ut est forma totius, οὐσίωσις formam partis, ὑπόστασις materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicetur *essentia*, inquantum habet esse, *subsistentia*, inquantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuis; et *substantia*, secundum quod substat accidentibus; et hoc (1) per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus. Ulterius, hoc nomen *persona* significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter πρόσωπον apud graecos; et ideo *persona* non est nisi in natura (2) intellectuali. Et secundum Boetium (de duabus Natur., ante medium), sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur πρόσωπον in graeco a πρὸ quod est ante (3), et σῶπος quod est facies, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant.

Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed (4) universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod οὐσία significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici οὐσία, sive sit universalis substantia, sive particularis.

Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse, et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi, est ex natura vel quidditate generis vel speciei; et ideo quamvis genera et species non substent nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur; quamvis et particulare dicatur, sed posterius; sicut et species substantiae dicuntur, sed secundae.

(1) *Al. deest* et hoc.
(2) *Al. omittitur* natura.
(3) *Al.* in.
(4) *Al.* sicut.

Ad tertium dico, quod *substantia* dicitur, inquantum subest accidenti vel naturae communi; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen ὑπόστασις apud graecos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem, sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis; et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine ὑπόστασις sicut nos utimur hoc nomine *persona*; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine *substantia*.

Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen *substantia* aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam (1) rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine *substantia* pro supposito, sicut graeci utuntur; sed transmutaverunt, et posuerunt *subsistentiam* respondentem ὑποστάσει et *substantiam* respondentem οὐσιώσει; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitationem errorum quam proprietatem nominum.

ARTICULUS II.

Utrum nomen persona *dicatur proprie de Deo.*
(1 *p., qu.* 29, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen *personae* non proprie dicatur in divinis. Persona enim significat hominem larvatum, ut dictum est, art. antec., cujus figura repraesentatur. Sed hoc non potest Deo convenire nisi metaphorice; nec etiam habet figuram quae repraesentari possit, ut dicitur Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum?* Ergo nomen *persona* proprie non convenit Deo.

2. Praeterea, in tota natura *persona* videtur dicere maximam compositionem: quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem ejus, vel ex parte animae, vel ex parte corporis; unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen *personae* sibi non conveniat.

3. Item, *persona* dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est, dist. 8, ex verbis Augustini (5 lib. de Trin. cap. 1, et lib. 7, cap. 4), Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur *persona*.

4. Praeterea, *persona* dicit substantiam particularem vel singularem. Sed particulare vel singulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec *personae* nomen.

Contra, quia *persona* dicitur quasi per se una. Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod et nomen personae.

Item, *persona* dicit quid completum existens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod et nomen *personae*.

(1) *Al.* essentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomen *personae* proprie convenit Deo; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio *personae* in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali.

Ad primum ergo dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente quod non consequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur; sicut lapis dicitur ex eo quod laedit pedem, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo judicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen *personae* sit impositum a dicta repraesentatione, tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem: et hoc Deo convenit, quamvis non conveniat sibi illud a quo nomen imponitur.

Ad secundum dicendum, quod illa compositio accidit *personae* praeter rationem suam. Quia enim *persona* dicit quid completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem; ideo per accidens significat compositionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore simplici, sicut est ignis, diceretur *persona*; et ideo divina simplicitas non repugnat personalitati.

Ad tertium dicendum, quod in Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi, prout intelligitur substans proprietati sive personali, sive essentiali, secundum quod dicitur substantia; et esse sub, secundum quod dicitur subsistentia: nihilominus tamen, quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de Sancto Victore (lib. 4 de Trinit., cap. 20), volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti; et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias.

Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non est particulare, quia particulare dicitur eo quod particulatur in ipso natura communis, cujus partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem ejus. Sed in Patre est natura divina secundum totam virtutem suam: unde non potest dici particulare; nisi forte solum secundum rationem numeralis multitudinis, ut supra dictum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, et patet ex verbis Damasceni (2 Fid. orth., cap. 6). Similiter etiam, hoc nomen *Deus* non potest esse particulare vel singulare, cum de pluribus suppositis praedicetur, et materia careat, quae singularitatis principium est; unde *persona* dicetur de Deo non secundum rationem particulationis vel singularitatis, sed secundum rationem completionis, secundum quod nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.

ARTICULUS III.

Utrum persona significet substantiam
(1 p., qu. 29, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod *persona* significet substantiam. Primo per auctoritatem Augustini in littera, qui hoc expresse videtur dicere.

2. Praeterea, hoc videtur per definitionem Boetii (de duab. Nat., ante med.); dicit enim, quod *persona est rationalis naturae individua substantia*. Sed substantia significat quid absolutum et non relativum. Ergo videtur quod nomen *personae* non significet relationem.

3. Praeterea, omne relativum, secundum nomen suum ad aliud refertur. Sed hoc nomen *persona* non refertur ad aliud, secundum nomen. Ergo non significat relationem.

4. Item, *quid* quaerit de substantia vel essentia. Sed, sicut in littera dicitur, haereticis quaerentibus, quid tres sunt? respondetur: Pater et Filius et Spiritus sanctus; quod est nomen personae. Ergo *persona* significat essentiam.

5. Praeterea, *persona* dicitur quasi per se una. Sed unum significat essentiam. Ergo videtur quod *persona* essentiam significat.

Contra, Boetius (lib. 2 de Trinit.): *Omne nomen quod ex personis originem capit, certum est ad substantiam non pertinere*. Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut *persona*. Ergo, etc.

Praeterea, in nullo absoluto distinguitur Pater a Filio, sed solum relatione. Distinguitur autem in persona. Ergo *persona* non significat aliquid absolutum, sed relationem. Prima probatur ex simplicitate divina, et perfectione totius Trinitatis.

Item, ad quocumque genus reducitur inferius, reducitur et suum superius. Sed sub hoc communi quod est *persona*, continetur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ergo cum Pater significet ad aliquid, et *persona* similiter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de significatione *personae* invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam enim dicunt, quod est nomen aequivocum; et quidam, quod est nomen univocum. Æquivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim assignant multiplicitatem nominis secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus Boetii significat relationem, secundum usum modernorum, et in singulari et in plurali. Sed hoc non non videtur rationabile: quia plurale non est nisi geminatum singulare: unde eadem est significatio in singulari et plurali sub diversa consignificatione. Item constat quod usus variatus istius nominis non est rationabilis; unde oportet quod in significatione ipsius nominis attendatur aliquid secundum quod eo sic vel sic uti possumus.

Alii assignant multiplicitatem hujus nominis secundum diversa significata, non ex diversitate temporis, sed ex propria significatione nominis. Dicunt enim simpliciter, quod quandoque significat essentiam, quandoque hypostasim, quandoque proprietatem, sicut infra, distin. 26, Magister sentire videtur.

Sed nullum istorum videtur complete dicere significationem *personae*; immo *persona* videtur omnia includere: dicit enim quid subsistens in natura aliqua, et distinctum aliqua proprietate.

Alii assignant multiplicitatem ex adjuncto: dicunt enim, quod quando per se sumitur, significat substantiam; sed ex adjuncto partitivo vel numerali termino trahitur ad significationem relationis, ut cum dicitur, duae personae, vel, alia persona. Sed hoc non videtur: quia nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talium additionem; non enim dicimus plures Deos, vel alium Deum.

Item qui dicunt quod est nomen univocum, similiter variantur. Quidam enim dicunt, quod in sua significatione claudit unum tantum, scilicet substantiam, et significat substantiam, non quae est essentia, sed quae dicitur hypostasis vel substantia prima, ut dictum est, art. 1 istius dist. Sed hoc non videtur sufficere: quia nihil absolutum in divinis numeratur. Unde si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali praedicari.

Alii dicunt, quod in sua significatione includit duo, sed unum principaliter et quasi in recto, et aliud secundario et quasi in obliquo; et horum est duplex opinio: Quidam enim dicunt, quod significat relationem in recto, et substantiam in obliquo; et quidam dicunt e converso. Alii dicunt, quod claudit in sua significatione duo principaliter, scilicet substantiam et proprietatem; et isti iterum diversificantur. Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam; unde dicunt, quod significat substantiam proprietate distinctam. Sed qualiter absolutum distinguatur in divinis, non facile est videre. Alii praeterea dicunt, quod significat duo principaliter, et unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam significat, non distinguit substantiam. Sed qualiter unum nomen possit plura significare, nisi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur.

Et ideo ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus, et in quo deficiant, videndum est, quod persona, ut dictum est, ubi supra, significat individuam substantiam. Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen *individuum* vel *singulare*, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomine *persona*; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione *personae*: vel per se, scilicet quid hoc nomen *persona* secundum se significet; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuam, quaecumque sit illa, et qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione *personae*, prout dicitur persona divina; et secundum hoc significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina.

Ut ergo videamus quid sit ibi distinctum, et quomodo competat sibi ratio personae, notandum est, quod secundum necessitatem fidei, quae in Deo tres et unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, secundum quod sunt unum, et aliquid proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres. Et illud commune est essentia vel natura divina, prout significatur nomine divinitatis; et illud distinguens est relatio, ut paternitas. Et quia in divinis non est aliqua compositio, ideo oportet quod deitas intelligatur secundum rem idem quod Deus, et paternitas idem quod Pater. Si ergo accipiamus ista quatuor, scilicet deitatem, Deum, Patrem, paternitatem, constat quod ipsi deitati, prout sic significatur ut natura quaedam, non convenit ratio personae, dupliciter: primo, quia non significatur ut per se subsistens; secundo, quia est commune pluribus, et persona significat distinctum quid. Similiter hoc nomen *Deus* non habet rationem personae: quia quamvis significetur ut subsistens, non tamen habet rationem distinctionis: quia sicut Pater et Filius conveniunt in hoc quod est deitas, ita conveniunt in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas hujus nominis *Deus*, hoc nomen *Deus* significaret personam quamdam distinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus essentialibus. Unde hoc nomen *Deus* significaretur ut persona quaedam. Similiter etiam paternitas cum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personae. Similiter Pater, quamvis significetur ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati. Unde sicut album de ratione nominis sui non est nomen personae, ita nec Pater: sed inquantum Pater et Deus sunt idem, non quidem sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam rei indifferentiam; sic Pater, inquantum est Pater Dei, habet ut sit persona. Et ideo dico, quod *persona* in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est Pater. Et quia *persona* significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo patet quod *persona* significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod est aequivocum, et quandoque significat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in persona includatur et proprietas et hypostasis et essentia, et haec non differant realiter in Deo, significat (1) relationem ut hypostasim; significat enim essentiam, quae est hypostasis, et significat etiam proprietatem, quae est ipsum suppositum distinctum; unde quandoque potest poni pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit *personae* ex hoc quod in divinis omnia praedicta unum sunt secundum rem. Similiter qui dixerunt, quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistens in natura aliqua; quamvis significet ipsum distinctum, quod est ipsa relatio distinguens. Similiter qui dixerunt, quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quae est hypostasis distincta proprietate. Qui autem dixerunt e converso, at-

(1) *Al.* quod significat. *Nicolai* proinde significat.

tenderunt substantiam quae est essentia. Et qui dixerunt, quod significat hypostasim, et proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit naturae divinae, ut significatur hoc nomine *Deus*, quod indistincte tribus personis convenit; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim: quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Et e converso consideraverunt hypostasim vel substantiam, qui dixerunt, quod proprietas non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus attendit significationem personae quantum ad modum significandi, et non quantum ad id quod significatur; et ideo quamvis significetur relatio, quia tamen significatur per modum substantiae, ideo dixit, quod significat substantiam: et quia ulterius substantia in Deo est idem quod essentia, ideo consequitur ut significet etiam essentiam, secundum quod Pater est Deus, et etiam ipsa deitas.

Et per hoc patet responsio ad secundum de definitione Boetii.

Et similiter ad tertium: quia quamvis significet relationem, non tamen significat per modum relationis; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.

Ad quartum dicendum, quod *quid* quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: Quid est homo? Animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur, quid natat in mari? Piscis, respondetur. Et ita etiam fuit responsum haereticis quaerentibus, quid tres? Personae.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur *persona*, quasi per se una, non significatur unitas essentialis, sed magis unitas personae, quae est ex proprietate; et ideo illa ratio non est ad propositum.

Et per hoc etiam patet responsio ad ea quae in contrarium objecta sunt, quae procedunt quantum ad id quod significat hoc nomen *persona*. Invenimus enim in divinis quatuor modos significandi. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid relationem per modum relationis, ut Pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; et aliquid, relatum per modum absoluti, ut persona; et hoc accidit inquantum relatio essentialiter est ipsa substantia divina, etc.

ARTICULUS IV.

Utrum persona *praedicetur pluraliter in divinis.* (*1 p., qu. 30, art. 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod *persona* non praedicetur pluraliter. Ut enim ex littera habetur, esse tres personas, est esse tria quaedam. Sed non conceditur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria, sed unum. Ergo videtur quod non possint dici tres personae.

2. Praeterea, persona significat existens substantialiter in natura aliqua. Sed distinctio proprietatum non diversificat id quod substantialiter est in natura aliqua. Ergo videtur, cum Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguantur nisi proprietatibus, quod non possint dici tres personae.

3. Item, proprietates personales non magis substantialiter sunt in Deo quam proprietates essentiales, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed proprietates essentiales non faciunt personas plures. Ergo nec proprietates relativae.

4. Praeterea, sicut hoc nomen *Deus* significat habens naturam divinam, sic hoc nomen *persona* significat subsistens in divina natura. Sed, propter unitatem divinae naturae, non potest dici quod sint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione sint plures personae.

Contra est quod in littera dicitur, et quod communis usus Ecclesiae habet.

Praeterea, hoc videtur per Richardum (4 de Trinit., cap. 10), qui dicit: *Timentes ubi non est timor, recte timerent personas secundum substantiam dici, si persona tantum esse substantiale significaret, nec aliquid consignificaret*; ratione cujus dicit, quod multiplicantur personae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, *persona* dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eamdem naturam, nec ne. Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (7 de Trinit., cap. 6), accipit largo modo *tria* pro *tres*: sicut etiam Hilarius (lib. de Synodis, ante med.) dicens, quod per substantiam sunt tria, per consonantiam unum, accipiens substantiam pro hypostasi. Vel dicendum, quod non sunt tria simpliciter, sed tria quaedam, scilicet tria supposita.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis diversitas proprietatum non facit plures personas, quia proprietas non est persona subsistens; sed in divinis proprietates sunt ipsae personae subsistentes: quia et paternitas est ipse Pater; et esse Patrem et esse Deum, non est aliud et aliud esse: non enim est aliud esse Patris, quod non sit esse Filii; et ideo ad numerum proprietatum personalium sequitur numerus personarum.

Ad tertium dicendum, quod proprietates essentiales etiam sunt subsistentes, sed tamen una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute oppositionis. Unde sicut Pater est quid subsistens, ita et bonus; sed Pater et Filius est alius et alius subsistens; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur; et ideo proprietates essentiales non faciunt numerum personarum; quia numerus sequitur distinctionem.

Ad quartum dicendum, quod nomina substantiva non recipiunt pluralitatem nisi ex multiplicatione formae a qua imponuntur: et quia deitas a qua imponitur hoc nomen *Deus*, non multiplicatur; ideo nec ipsum nomen, quod a tali forma imponitur: sed nomen *personae* imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.

Expositio textus.

Non est aliud Deum esse, aliud personam esse. Hoc non dicitur solum quantum ad identitatem rei, quia sic in Deo non est nisi unum esse; sed etiam secundum rationem, quia ex hoc ipso quod habet esse subsistens in natura divina, persona in Deo dicitur. Istud tamen esse rationis cujus causa per se convenit est relatio, prout est subsistens distincta, cum nihil aliud tale possit poni in divinis. Et ideo quantum ad modum significandi, persona est de substantialibus; quantum vero ad id quod nomine personae in divinis supponitur pertinet ad relativa.

Non aliud dicimus quam substantiam Patris; ut tamen nomine substantiae non essentia sed hypostasis intelligatur.

Hic sit sensus, Pater est essentia divina. Hoc magister de suo addit, quia ex verbis Augustini expresse non habetur: et tamen quodammodo verum est non ratione significationis nominis, sed ratione identitatis rei; quia in divinis est idem hypostasis quod essentia secundum rem.

Non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Videtur quod secundum hoc non proprie dici possunt tres personae. — Sed dicendum, quod de Deo nihil proprie dici potest ex verbis nostris quod divinam veritatem perfecte exprimat; tamen per modum quo alia de Deo dicimus, etiam hoc, necessitate cogente, in usum relationis venit. Cum enim per Scripturam canonicam traditum non inveniatur, non attentassent tali modo relationis uti, nisi necessitas coegisset. Unde necessitas magis est excusatio praesumptionis quam falsitatis.

Verius enim cogitatur Deus quam dicitur. Videtur falsum: quia multa de Deo dicimus ore quae corde non intelligimus, ut etiam infra per Chrysostomum (homil. 2) habetur. — Sed dicendum, quod quamvis ad talia quae intellectum excedunt, cor non perveniat intelligendo veritatem, tamen per fidem tenet, quam verbis perfecte exprimere non valet. Quomodo tamen aliquid verius dicitur quam intelligitur, vel e contrario, infra dicetur, dist. 39, qu. 1, art. 1.

Quia scriptura non contradicit. Hoc videtur nihil esse, quia similiter Scriptura non contradiceret si diceremus unam esse personam. Sed dicendum, quod Augustinus non assignat totam rationem, quia hoc non est causa, quare proprie et vere dici possit; sed quare fidei pietati non repugnat, ut sic loquamur, proprietate significationis observata.

Timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. In essentia etiam non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi possit, sicut invenitur distinctio per se: unde pluralitas rerum non salvaretur in distinctione relationum, sed exigeret divisionem in absolutis.

Cum hoc dicitur, excluditur singularitas. Hilarius ex auctoritate inducta vult probare et unitatem essentiae et pluralitatem personarum. Ex hoc enim quod Pater separatim a Filio nominatur, intelligitur distinctio personarum; et ideo dicit, quod ex hoc excluditur *intelligentia singularis*, scilicet ne Deus singularis putetur quasi deitas in uno tantum supposito inveniatur: *atque unici, idest solitarii intelligentia*; quasi non sit consortium divinarum personarum per unionem amoris. Unitatem autem essentiae probat consequentia visionis, quia qui videt Filium, videt et Patrem.

DISTINCTIO XXIV.

Quid significetur his nominibus, unus *vel* una, duo *vel* duae, tres *vel* tria, trinus *vel* trinitas, plures *vel* pluralitas, distinctio *vel* distinctae; *cum his utimur de Deo loquentes.*

Hic diligenter inquiri oportet, cum in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo; quid significetur his nominibus, scilicet, unus vel una, duo vel duae, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctae vel distinctio; cum dicitur unus Deus, duae personae, vel tres personae, plures personae, distinctae sunt personae; vel cum dicitur distinctio personarum, pluralitas personarum, trinitas personarum, et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes numerorum quantitates et rerum multitudinem vel multiplicitatem in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significent, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

Magis illa dicuntur ad excludendum ea quae non sunt in Deo, quam ad ponendum aliqua.

Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate Deitatis quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua.

Quid per unum *significetur, cum dicitur,* unus Deus.

Cum enim dicitur unus Deus, multitudo deorum excluditur nec numeri quantitas in Divinitate ponitur: tamquam diceretur, Deus est, nec multi sunt, vel plures dii. Unde Ambrosius (in lib. 1 de Fide, cap. 2), ait: « Cum unum » dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum, nec quan» titatem in Deo ponit: quia nec numerus nec quantitas ibi » est. »

Quo sensu dicitur, unus est Pater *vel* unus est Filius.

Similiter cum dicitur, unus est Pater vel unus est Filius, et hujusmodi, ratio dicti haec est quod non sunt multi patres vel multi filii, ita et de similibus. Item cum dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, nec diversitatem nec multiplicitatem ibi ponimus; quasi diceretur: Sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius (in lib. 4 de Trin., parum ante med.) sic ait: « Dixit Deus Gen. 1, 26: Faciamus hominem ad imagi» nem et similitudinem nostram. Quaero nunc, an solum » Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intel» ligas ad alterum extitisse? Si solum fuisse dicis, ipsius voce » argueris dicentis, faciamus, et, nostram. Sustulit enim sin» gularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii: » quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario: neque » solitudo solitarii recipit, faciamus, nec alieno a se diceret, » nostram. » Attende, lector, his verbis, et vide quia nomine consortii pluralitatem significavit. Professio ergo consortii, est professio pluralitatis: quam professus est dicens, faciamus, et, nostram: pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hac professione pluralitatis, non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo cum dicimus plures personas vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

Quid per ternarium significetur, cum dicitur tres personae.

Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii, non quantitatem numeri in Deo ponimus vel aliquam diversitatem, sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum dirigendam significamus; ut sit hujus dicti intelligentia: tres personae sunt; vel tres sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus; idest, nec tantum Pater, nec tantum Fi-

lius, nec tantum Pater et Filius in deitate sunt, sed etiam Spiritus sanctus, et non alius ab his. Similiter non tantum est ibi haec persona vel illa, vel haec et illa, sed haec et illa et illa, et non alia. Et hoc fore ita intelligendum Augustinus satis ostendit (7 de Trin., cap 4), ubi dicit, quod illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

Quid per duo *cum dicitur*, duae personae, *vel* Pater et Filius duo sunt.

Similiter cum dicitur, duo sunt Pater et Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus; sed hoc significamus, quod non est tantum Pater, nec tantum Filius, sed Pater et Filius; et hic non est ille: ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam cum dicimus, Pater et Filius sunt duae personae, hoc significamus quod non tantum Pater est persona, nec tantum Filius est persona; sed Pater est persona, et Filius est persona, et haec non est illa.

Ex quo sensu dicitur in personis distinctio, vel personae distinctae.

Cum autem dicimus: distinctae sunt personae, vel distinctio est in personis, confusionem atque permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Cumque addimus: distinctae sunt personae proprietatibus, sive differentes proprietatibus, aliam esse hanc personam, et aliam illam suis proprietatibus significamus. Et cum dicimus aliam et aliam, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

Quomodo ibi accipiatur discretio.

Ita et cum dicuntur discretae personae, vel cum dicitur discretio in personis esse, eamdem intelligentiam facimus. Eodem enim modo dici accipitur distinctio quo discretio. Et cumque dicitur dici esse discretio vel distinctio, non diversitas vel divisio, sive separatio. Unde Ambrosius (in lib. I de Trinit. cap. 2 (1)): « Non est ipse Pater qui Filius, sed « inter Patrem et Filium expressa distinctio est. »

Quomodo Trinitas dici accipiatur.

Cum vero dicitur Trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur: tres personae, ut sicut non potest dici, Pater est tres personae vel, Filius est tres personae, ita non debet dici, Pater est Trinitas, vel, Filius est Trinitas.

Hoc videtur contrarium esse praedictis.

Hic non est praetermittendum quod cum supra dictum sit (dist. 23), Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidorus (7 Etym. cap. 4), dicens: « Distinguendum est inter Trinitatem et unitatem. « Est enim unitas simplex et singularis; Trinitas vero mul- « tiplex et numerabilis, quia Trinitas est trium unitas. » Ecce unitatem dicit esse singularem, et Trinitatem multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia singularem accepit sicut et alii accipiunt unum; multiplicem vero et numerabilem, sicut alii dicunt trinum.

---

(1) Seu de Fide ad Gratianum, ut expresse inscripsit Ambrosius *(ex edit. P. Nicolai)*.

Divisio textus.

Posita divisione divinorum nominum, et ostenso quod quaedam pluraliter in divinis praedicantur, et quaedam singulariter tantum, inquirit Magister hic de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem, qualiter in Deo accipiantur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis nominibus significantibus unitatem et pluralitatem secundum se; in secunda ostendit qualiter termini significantes pluralitatem, possunt addi huic nomini *persona*, 25 dist. ibi: *Praeterea considerandum est.* Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda solvit eam, ibi: *Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus*; in tertia solvit quamdam objectionem, ibi: *Hic non est praetermittendum quod cum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum . . . . in contrarium videtur sentire Isidorus.*

Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus. ... magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate Divinitatis quae ibi non sunt. Hic solvit quaestionem, et circa hoc tria facit: primo ponit summam solutionis in generali; secundo specificat quantum ad nomina significantia unitatem, ibi: *Cum enim dicitur Deus, multitudo Deorum excluditur*; tertio quantum ad nomina significantia pluralitatem, ibi: *Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus.* Circa primum duo facit: primo ostendit quid significet hoc nomen *unus,* quando termino essentiali adjungitur; secundo quid significet, quando termino personali adjungitur, ibi: *Similiter cum dicitur, unus est Pater ... ratio dicti est quod non sunt multi Patres.*

Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus. Hic ostendit quid significent in divinis nomina pertinentia ad pluralitatem; et circa hoc tria facit: Quaedam enim nomina pertinent ad pluralitatem, significantia ipsam pluralitatem, quorum significationem primo exprimit: quaedam vero significant id quod est principium pluralitatis, sicut distinctio et discretio, quorum significationem secundo exponit, ibi: *Cum autem dicimus, distinctae sunt personae, vel distinctio est in personis, confusionem, atque permixtionem excludimus.* Quoddam vero est quasi continens pluralitatem, sicut hoc nomen *Trinitas,* quod est collectivum personarum, cujus significationem tertio explanat, ibi: *Cum vero dicitur Trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur, tres personae.* Circa primum duo facit: primo exponit nomina significantia pluralitatem in communi, sicut hoc nomen *plures*; secundo nomina significantia pluralitatem in speciali, ibi: *Ita et cum dicuntur discretae personae.... eamdem intelligentiam facimus.* Ubi primo exponit nomen pertinens ad ternarium personarum; secundo nomen pertinens ad binarium, ibi: *Similiter cum dicimus, duo sunt Pater et Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus.*

Cum autem dicimus, distinctae sunt personae ... confusionem atque permixtionem excludimus. Hic exponit nomina significantia id quod est principium pluralitatis: et primo nomen distinctionis; secundo nomen discretionis, ibi: *Ita et cum dicuntur discretae personae.... eamdem intelligentiam facimus.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo: Primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis;

Secundo de nominibus significantibus ea quae sunt pluralitati annexa.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum unitas sit in divinis, ut Deus vere unus dici possit; 2.° utrum sit ibi aliquis numerus; 3.° si utrumque est ibi, utrum nomina significantia unitatem et pluralitatem praedicent aliquid positive in Deo, vel tantum removendo, ut in littera dicitur; 4.° si ponunt aliquid aliquo modo, quid significent, utrum essentiam vel notionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit dici unus. — (1 *p., qu.* 11, *art.* 3; *et sup., dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 1; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 43.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit dici unus. Principium enim determinatum alicujus generis non invenitur nisi in habentibus naturam illius generis, sicut anima non invenitur nisi in rebus viventibus. Sed unitas est in genere quantitatis sicut principium, sicut (1) et punctus. Ergo cum quantitas non sit in Deo, videtur quod nec unitas.

2. Praeterea, secundum Boetium (in Arith., cap. 7), unitas est potentia omnis numerus, unde omnes passiones numerorum inveniuntur unitae in unitate. Sed in Deo non est aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non sit ibi unitas.

3. Praeterea, nihil potest dici unum nisi quod est in se terminatum et distinctum ab aliis; unde unitas consequitur actum formae terminantis. Sed Deus non potest dici in se terminatus; nihil enim est terminatum, nisi cujus essentiam termini circumplectuntur; quod Deo non competit. Ergo videtur quod non possit dici unus.

4. Praeterea, omne quod est unum, est connumerabile alteri. Sed Deus non est connumerabilis alicui creaturae; tum quia creatura et Deus in nullo (2) conveniunt, quia hoc esset prius utroque; nec inveniuntur aliqua connumerari, nisi quae in aliquo conveniunt; sicut dicimus duos homines vel duos equos; tum quia quod alteri connumeratur, est pars pluralitatis resultantis et exceditur ab ea; quod Deo non competit. Ergo Deus non potest dici unus.

Contra est quod dicitur Deuter. 6, 4: *Audi Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

Praeterea, secundum Philosophum (10 Met., text. 4), illud quo mensurantur omnia quae sunt alicujus generis, est unum illius generis. Sed Deus est primum quo mensurantur omnes substantiae, ut dicit Commentator (in 10 Metaph., text. 7). Ergo videtur quod sit unum in genere substantiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus summe et verissime unus est. Secundum enim quod aliquid se habet ad indivisionem, ita se habet ad unitatem; quia, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 8, 9, 10, 11, 12), ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quae sunt indivisa per se, verius sunt unum quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et Socrates quae sunt unum per accidens; et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter quam quae sunt indivisa respectu alicujus vel generis vel specie vel proportionis. Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in speciei vel in proportione; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum, quod est unum numero. Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est quod quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. Et quod aliqua horum non dividantur in actu, est ex aliquo in eis praeter naturam compositionis vel divisionis, sicut patet in corpore caeli et hujusmodi; quae quamvis non sint divisibilia actu, sunt tamen divisibilia intellectu. Aliquid vero est quod est indivisibile actu et potentia; et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm: aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium numeri; et tamen inhaeret alicui quod non est ipsamet unitas, scilicet subjecto suo. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est, ut concludit Boetius (de unitate et uno, cap. 1). Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 Metaphysic. (text. 4), et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 Metaphysic. (text. 3) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri. Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: et ideo sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam; et ideo maxime unum est. Loquendo autem de uno quod est principium numeri, non potest transumi in divinam praedicationem quantum ad genus suum quod est quantitas, sed quantum ad differentiam suam quae ad perfectionem pertinet, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam (tract. 3 Metaph. cap. 5) unitas et numerus quae considerat Arithmeticus non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus; sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passiones in numeris quas Arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum Philosophum (3 Physic., text. 55), et ideo etiam talis unitas est potentia omni

(1) *Al.* sic.
(2) *Al.* in nullo modo.

numerus. Nihilominus tamen intelligendum est quod in Deo est omnis numerus secundum potentiam, non quidem passivam, sed activam, secundum quod ipse, velut omnium causa, praeaccepit in se omnium numerum, secundum Dionysium (cap. 5 de div. Nom.), prout omnia in ipso dicuntur esse sicut in principio efficiente et exemplari. Sed sic non procedit objectio.

Ad tertium dicendum, quod Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus quam Deus; sed quod sint plures res.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit aliquis numerus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit aliquis numerus. Sicut enim dicit Boetius (lib. 1 de Trinit., cap. 3) hoc vere unum est, in quo est nullus numerus: et loquitur de Deo qui summe unum est. Ergo videtur quod non sit in eo aliquis numerus.

2. Praeterea, secundum Isidorum (3 Etymol. cap. 3 (1)), numerus dicitur quasi unius *meros* (2), scilicet divisio. Sed in Deo non est divisio. Ergo nec numerus.

3. Item, ubi invenitur numerus, et passiones numeri. Sed aggregatio et multitudo et hujusmodi, quae sunt passiones numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.

4. Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur 10 Metaphys. (text. 20 et 23). Sed Deus est mensura non mensurata, sed omnia mensurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.

Contra est quod habetur 1 Joan. 5, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.* Sed *tres* dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi sit numerus.

Praeterea, ubicumque est distinctio vel discretio, ibi est aliquis numerus. Sed dicimus divinas personas esse discretas vel distinctas. Ergo in divinis personis est numerus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut ratio unitatis consistit in indivisione, ita et ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua. Unde ea quae invenimus divisa simpliciter, dicimus esse multa simpliciter; et quae invenimus divisa secundum quid, dicimus esse multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam, sive formam; vel secundum quantitatem, seu materiam; unde ea quae differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et lapidem; et similiter duas partes lineae jam divisae dicimus duas lineas. Divisio autem secundum quid est quae attenditur secundum proprietates rei; sicut dicimus hominem album esse alium et distinctum a se nigro, et adhuc magis secundum quid in illis in quibus attenditur diversitas relationum secundum rationem tantum; sicut punctus si diceretur multiplex, secundum quod est principium plurium linearum. Sciendum est igitur quod in divinis non est numerus simplex, qui est per divisionem essentiae vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum existentium in Deo secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione (1) tantum, sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit, quia relationes in divinis sunt subsistentes personae. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhaerentes.

Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divisio non sit proprie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.

Ad tertium dicendum, quod aggregatio et hujusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui, ut Avicenna dicit (tract. 3 Metaph., cap. 5); et hunc numerum constat in Deo non esse.

Ad quartum dicendum, quod in numero absoluto pluralitas habet quamdam compositionem et aggregationem, quae est minus certa quam unum, quod est principium ipsius; et ideo non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad rem est mensurabilitas multitudinis talis per unitatem. Sed in numero relationum vel personarum

(1) Quod subjungitur ex Isidoro, nullibi apud illum occurrit (*ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* unicus, merus, scilicet divisionis. *Nicolai*: unius meros (μέρος) vel *unius merismos* (μερισμός) scilicet divisio.

(1) *Al.* in relatione.

non est aliquis ordo certitudinis vel compositionis in re; et ideo numerus in Deo non est multitudo mensurata, nisi forte secundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quae composita non sunt secundum quod diversa ex eis intelligit, secundum quod etiam propositiones affirmativas in divinis format.

ARTICULUS III.

Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant. — (1 *p., qu.* 30, *art.* 3; *et quol.* 10, *art.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod unitas et numerus aliquid ponant in divinis, et non dicantur secundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur nisi pluralitas; et similiter si per pluralitatem removetur aliquid, non removetur nisi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit nisi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest sic multiplicari in infinitum, sicut dicit Avicenna (3 tract. Metaph., cap. 6). Ergo secundum hoc numerus et unitas non essent realiter in Deo, sed in ratione intelligentis tantum, et sic non possent dici plures personae sed plures rationes, quod videtur haereticum.

2. Praeterea, omnis privatio vel negatio definitur per positionem. Si igitur unitas privat multitudinem vel numerum, in definitione unitatis cadit numerus vel multitudo.

3. Item, cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in definitione ejus ponatur unitas, et ita erit circulus in definitione; quod non potest esse; quia sic idem erit prius et posterius, notius et minus notum.

4. Praeterea, si unum dicatur secundum negationem, dicetur per negationem divisionis, ut dicit Philosophus (5 Metaph., text. 17), quod unum est quod non dividitur. Sed divisio videtur in intellectu suo habere multitudinem, quia omne divisum est multiplicatum. Ergo in definitione unitatis cadit multitudo, nec unquam potest definiri multitudo, nisi accipiatur in definitione ejus unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.

5. Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso; et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.

6. Item, quidquid dicitur de Deo et creatura, nobiliori modo est in Deo quam sit in creatura. Sed numerus et unitas in creaturis non sunt per modum remotionis tantum, sed per modum positionis; cum numerus sit quaedam species quantitatis, et unitas principium illius, et iterum cum se habeant sicut mensura et mensuratum. Ergo cum nobilius sit esse quam non esse, videtur etiam quod in Deo positive aliquid praedicent.

Contra, secundum Philosophum (10 Metaph., text. 8), unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui. Sed privatio non praedicat aliquid positive. Ergo nec unum. Sed ex unitatibus constituitur numerus. Ergo nec numerus aliquid positive praedicat.

Praeterea, Philosophus (5 Metaph., text. 8) dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc est negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil positive praedicet, et eadem ratione nec numerus ex unitatibus constitutus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter Philosophos et inter Magistros. Avicenna enim (3 tract. Metaph., cap. 6) dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una; sicut per esse albedinis dicitur esse substantia alba; et inde probat quod numerus est accidens tantum. Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, et ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui est species quantitatis. Et hanc positionem sequentes quidam Theologi, dicunt, quod unitas et numerus transferuntur in divinam praedicationem, non quantum ad esse accidentis vel quantitatis, sed quantum ad rationem propriam unitatis vel numeri: et ita positive aliquid in Deo praedicant, sicut scientia et bonitas, et alia quae sic de Deo dicuntur.

Alii Philosophi, scilicet Aristoteles (2 Metaph., text. 7 et 8) et Averroes, dicunt, quod unum et multa quae dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est species quantitatis. Et hoc rationabile est. Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiae. Unde nec multitudo quae est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. Dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum: et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis. Sicut enim (1) unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur; prima (2) autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et hujusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius.

(1) *Al.* Si enim.
(2) *Al.* Praeterea.

Et sic accepta, unum, et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa et in actum et in potentiam. Unde sic accepta non determinantur ad aliquod genus; et sic haec multitudo sic accepta non est numerus qui est species quantitatis: nec hoc unum sic acceptum, est unum quod est principium numeri. Sed secundum praedictos Philosophos, Aristotelem (5 Metaph., text. 12), Averroem et Avicennam (tract. 3 Metaph., cap. 5), unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitatibus continuis; et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit Philosophus (10 Metaph., text. 3). Quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adjungitur; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adjungitur. Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguentis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum. Sed hoc non potest stare: quia si unitas quae est principium numeri, dicatur secundum rationem privationis, tunc non erit aliquid nisi in anima; ita etiam nec numerus cujus est principium, unde non posset esse species in aliquo genere. Est ergo differentia inter duas opiniones primas, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis; secunda autem opinio distinguit, ut dictum est, paulo sup., et hanc credo esse veriorem. Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam; unde Philosophus dicit, quod numerum cognoscimus divisione continui: et hic tantum numerus est subjectum arithmetici, ut etiam Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 3) dicit. Unde iste numerus et unitas non venit in divinam praedicationem; sed tantum unum et multitudo secundum quod sunt de aliis quae consequuntur universaliter ens: et ita hujusmodi termini nihil addunt in divinis secundum rationem supra id de quo dicuntur, nisi rationem negationis tantum, secundum quod Magister dicit in littera.

Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia: et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet quod non ponimus distinctionem in divinis personis secundum rationem tantum, quia dicimus quod una persona realiter non est alia.

Ad secundum dicendum, quod, ut ex praedictis, in corp. art., patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit Philosophus (10 Metaph., text. 9); quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso.

Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: Unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 6), nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit Philosophus (10 Metaph., text. 21), quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem (10 Metaph., text. 1), prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente. Est etiam quaedam divisio secundum formam vel essentiam, secundum quod una res per formam suam dividitur ab alia: et ista divisio primo invenitur in affirmatione et negatione, quae secundum intellectum praecedit rationem unius, ut dictum est in respons. ad primum. Et sic patet quod non erit circulus in definitione.

Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod est principium numeri, ut dictum est, in corp. art., ponit aliquid additum supra ens quod dicitur unum, scilicet rationem mensurae: unde hoc unum potest dupliciter considerari: aut secundum id quod est; aut secundum id quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel considerabitur ipsum unum cum praecisione, scilicet quod est tantum unitas; et sic habebit disparatam oppositionem mensurae ad alios numeros

(quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensurae, sicut species oppositae sunt disparatae) et talis oppositio reducitur ad contrarietatem, sicut principium: quia species disparatae distinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur 10 Metaph. (text. 24). Vel sine praecisione, et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis, ut dictum est, in corp. art., respectu divisionis quae salvatur in multitudine; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui, ut dicit Philosophus (10 Metaph., text. 9). Unde etiam aequale opponitur magno et parvo, sicut privatio. Nec unum est privatio illius multitudinis quam constituit; sed multitudinis quae negatur esse in ipso quod dicitur unum. Non enim de ratione sua unum privat omnem divisionem; sed sufficit ad rationem ejus, quaecumque divisio removeatur. Et inde potest esse quod unum est pars multitudinis, et quod ipsa multitudo dicitur quodammodo unum, prout scilicet aliquid non dividitur, ad minus secundum intellectum aggregantem; sicut etiam ipsum malum non est omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.

Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quae est species quantitatis, ponit aliquid in creaturis. Haec autem non transfertur in divina, nisi forte secundum rationem distinctionis quam habet ex ratione multitudinis simpliciter. Multitudo vero quae dividit ens, non addit accidens positive supra ens, sed rationem distinctionis tantum, secundum quod una non est altera; et sic est etiam in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum unum et numerus significent essentiam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi dictiones significent divinam essentiam. Quidquid enim ad se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat; sed hujusmodi dictiones secundum suum nomen non referuntur ad aliud, sed ad se dicuntur. Ergo sunt essentialia.

2. Praeterea, secundum Boetium (1 de Trinit., cap. 6), omnia praedicamenta mutantur in substantiam, cum in divinam praedicationem venerint, praeter ad aliquid. Sed numerus et unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo sunt essentialia.

3. Si dicas, quod significant essentiam quando adjunguntur termino essentiali, ut cum dicitur unus Deus; et notionem, quando adjunguntur personali, ut cum dicitur unus Pater, contra. Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis; sicut nec est eadem ratio distinctionis essentialis et personalis. Ergo videtur quod aequivoce de eis dicantur.

4. Item, unum pertinet ad essentiam; unde dicimus, quod Pater et Filius sunt unum propter essentiae unitatem. Sed cum multitudo constituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet significatio unius, et significatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina significantia distinctionem vel pluralitatem, significent essentiam.

Contra, quidquid essentialiter dicitur, de singulis personis praedicatur. Sed termini numerales non praedicantur de Patre: non enim potest dici, quod Pater sit duo vel tres. Ergo videtur quod non significent essentiam, et ita nec unum, quod est pluralitatis principium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis, art. antec., in divinis non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum est, non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem. Unde sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et similiter distinctio et indistinctio, quae secundum rationem adduntur, ita et unum et multa quae dividunt ens commune. Et ideo secundum quod diversis adjunguntur significant essentiam vel notionem. Unitas enim essentialis est ipsa essentia divina secundum quod est indivisa, et unitas personalis Patris est unitas proprietatis secundum quod non est divisa: et similiter multitudo vel pluralitas personarum sunt ipsae personae secundum quod sunt distinctae: et quia non est ibi aliqua distinctio essentiarum, ideo nec aliqua pluralitas essentialis.

Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi dictiones, secundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid; et ideo secundum nomina quae imponuntur ab hujusmodi rationibus, non referuntur ad aliud; sed quantum ad illud circa quod ponitur ista ratio, possunt importare et absolutum et relatum.

Ad secundum dicendum, quod, ut dictum est, art. 2 hujus quaest., pluralitas non venit in divinam praedicationem ex multitudine quae est species quantitatis; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter: unde abstrahit a quolibet modo distinctionis: unde secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali. Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut ens absolute dictum intelligitur de substantia, ita unum absolute dictum, prout significatur in neutro genere, quod substantivatur, importat unitatem absolute et significat unitatem substantiae. Sed talis unitas non constituit numerum personarum, sed constitueret numerum essentiarum, si essent ibi. Sed in masculino genere non significat unitatem absolute, sed ponit unitatem circa terminum cui adjungitur, quia adjectivum est; unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem essentialem: et cum dicitur unus Pater, importat unitatem personalem: et haec unitas constituit numerum personarum, qui ad relationem pertinet.

Et per hoc patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de nominibus quae sunt pluralitati adnexa; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de his quae se habent ad pluralitatem sicut principium; 2.° de nomine Trinitatis, quod consequitur pluralitatem, quasi collectivum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit diversitas.
(De Pot., qu. 9, art. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit diversitas. Sicut enim unum in substantia facit idem, ita multitudo in substantia facit diversitatem. Sed dicit Hilarius (de Synod., ant. med.), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo est ibi diversitas.

2. Praeterea, sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed Pater et Filius sunt plures. Ergo videtur quod ibi sit divisio.

3. Item, alienum denominatur ab alio. Sed Filius est alius a Patre. Ergo potest etiam dici alienus.

4. Item, videtur quod possit dici singularis: quia singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi. Sed hoc modo est Pater. Unde supra, dist. 19, dixit Damascenus (ex lib. 3 Fid. orth., cap. 6) quod se habet sicut individuum. Ergo videtur quod possit dici singularis.

5. Praeterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat Ecclesia: *Trinum Deum, unicumque cum favore praedicat* (1).

6. Item videtur quod non possit ibi esse discretio. Discretum est enim quaedam differentia quantitatis. Sed in divinis non est quantitas. Ergo nec discretio.

Et quaeritur generaliter, quid de hujusmodi possit concedi in divinis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa fidem Trinitatis, fuerunt duae haereses: scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiae; et Sabellii, qui abstulit pluralitatem personarum; quorum utrumque concedit fides catholica; et ideo ea oportet concedere quae utrique haeresi adversantur, et ea negare quae utrique sunt consona.

Unde contra Arium quatuor ponit ecclesia: scilicet essentiae unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem. Secundo essentiae divinae simplicitatem; et ideo confitetur simplicem et negat multiplicitatem vel divisionem, quae ponit rationem totius et partis, quae simplicitati adversantur, et similiter separationem. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis, prout significatur ut forma quaedam; et ideo praedicat Filium similem Patri et negat alienum: quia alienum dicitur quod est extraneum a natura alicujus. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum, et ideo ponit aequalem et negat disparem vel inaequalem.

Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturae communicationem pluribus suppositis, et ideo praedicat pluralitatem et excludit singularitatem. Secundo ponit quod ista pluralitas non est tantum rationis, sed etiam rei, quia sunt tres res; et ideo praedicat discretionem, et excludit unicum. Tertio ponit in istis rebus personalibus esse ordinem originis; et ideo praedicat discretionem quae ordinem quemdam importat, et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario (ubi sup.) et excludit solitudinem.

Ad primum igitur dicendum, quod unum in substantia prout significat essentiam, facit idem: et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum. Sed cum dicit Hilarius quod sunt per substantiam tria, accipit substantiam pro hypostasi non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem. Sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est; et ad istum numerum sufficit distinctio relationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Filius dicatur alius a Patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc sonat inextraneitatem naturae, denominatur enim alienum ab alietate naturae, et non ab alietate suppositi.

Ad quartum dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis; essentia autem Patris non est incommunicabilis.

Ad quintum dicendum, quod ratione dicta non potest Deus dici unicus; et si inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno; et ita glossandae sunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquod praedictorum ponitur.

Ad sextum dicendum, quod discretio non salvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, sed solum quantum ad rationem ordinis.

Ad quaestionem patet responsio per jam dicta.

ARTICULUS II.

Utrum Trinitas sit nomen essentiale.
(1 p., qu. 31, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Trinitas sit nomen essentiale. Quidquid enim ad aliud non refertur, est essentiale. Sed Trinitas, secundum nomen suum, est hujusmodi. Ergo etc.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de singulis personis et de omnibus simul singulariter et non (1) pluraliter, est essentiale. Sed hoc nomen *Trinitas* videtur hujusmodi esse: quia trinitas dicitur quasi trium unitas, et illa unitas significat divinam essentiam. Unde cum possit dici, Pater est essentia, et unitas essentiae, potest dici quod est unitas trium, et ita quod est trinitas, et similiter Filius et Spiritus sanctus: et hi tres sunt una trinitas et non plures trinitates. Ergo videtur quod sit essentiale.

3. Si dicas quod non, quia est collectivum personarum; contra. Secundum Bernardum (lib. 5 de Considerat., parum post med.), inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis. Sed inter omnes unitates est minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non sit collectivum, et ita nullo modo significat relationem.

Contra est quod dicit Boetius (lib. 1 de Trinit., cap. 12), quod ipsum nomen Trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non est essentiale.

---

(1) In officio dedicationis Ecclesiae ad finem hymni *Urbs beata Hierusalem*, qualis tempore S. Thomae legi solebat, ut in veteri Praedicatorum rituali ad annum 1253 scripto et sic apud nos Parisiis extante reperitur: etsi posteriores immutarunt: *Unum quoque cum fervore praedicat*. An melius? (*ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* non.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in nomine Trinitatis importatur unitas et numerus quidam; sed unitas in divinis dicitur dupliciter: scilicet unitas essentialis, et unitas personalis. Unde quidam dicunt quod nomen Trinitatis importat unitatem personalem; et secundum eos sic exponitur Trinitas quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales; et secundum hoc absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata, est unitas essentialis; et sic isti exponunt; Trinitas, idest trium unitas; sicut etiam Isidorus in littera exponit. Unde et hoc videtur convenientius esse cum nos a Trinitate nominemus Deum trinum; et non potest dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus significatur unitas essentialis; et secundum hoc Trinitas significat utrumque, scilicet unitatem essentiae, et distinctionem personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod Trinitas quantum ad id ad quod significandum imponitur, non significat relationem, sed numerum; unde secundum nomen, ad aliud non refertur, sed quantum ad ea circa quae ponitur numerus iste in divinis significat ipsas relationes, quae solum in divinis numerantur; et non addit aliquid secundum rem, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, in hac dist., q. 1, art. 3; et hoc convenit Trinitati, scilicet quod sit ad aliquid, non inquantum est trinitas, sed inquantum est Trinitas divina; unde habet relationem implicitam.

Ad secundum dicendum, quod haec est falsa: *Pater est Trinitas.* Quamvis enim hoc nomen *Trinitas* propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significet unitatem essentiae in recto, et numerum personarum in obliquo quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur trinitas, trium unitas; tamen quantum ad impositionem nominis est e converso. Impositum est enim nomen ad significandum ab ipso numero qui in nomine importatur. Unde quantum ad veram nominis significationem idem significatur cum dicitur Trinitas, ac si diceretur: Tres personae unius essentiae; sicut Magister exponit. Unde patet quod Pater non potest Trinitas dici. Similiter cum dicitur: Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia, unde ly *Deus* supponit tunc vel essentiam vel suppositum indistinctum.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Trinitas* habet aliquid simile cum nomine collectivo, non tamen est vere collectivum. In collectivo enim est duo considerare, scilicet multitudinem eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa, et id in quo colliguntur, quae est minima unitas. Sed in nomine Trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae; personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est aliqua similitudo inquantum est aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. 19, dixit Magister, quod est quasi collectivum.

Expositio textus.

Quia nec numerus nec quantitas ibi est. Per hoc patet quod Magister intendit quod unitas et multitudo non praedicant aliquid superadditum rebus quibus adjunguntur, nisi secundum quod sunt in genere quantitatis, et hoc modo de Deo non praedicantur.

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Hoc est expositum supra, dist. 2.

DISTINCTIO XXV.

Quid significatur, cum dicitur pluraliter,
Tres personae, *vel* duae personae.

Praeterea considerandum est, cum hoc nomen Persona, ut praedictum est (dist. 23), secundum substantiam dicatur, quae sit intelligentia dicti, cum pluraliter profertur: Tres personae, vel duae personae; et cum dicitur: Alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritus sancti. Si enim in his locutionibus personae vocabulum essentiae intelligentiam facit; plures essentias confiteri videmur, et ita plures deos. Si vero essentiae significationem ibi non tenet; alia est hujus nominis ratio, cum dicitur: Pater est persona, vel Filius est persona; et alia cum dicitur, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, et cum dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii et hujusmodi.

Quod videtur secundum essentiam dici: Alia est persona Patris, alia Filii, *sive* tres personae, *ut cum dicitur:* Pater est persona, Filius est persona.

Persona enim, ut supra ait Augustinus (dist. 23, ex 7 de Trin., cap. 6), ad se dicitur, et idem est Deo esse personam quod esse; sicut idem est ei esse quod Deum esse. Unde manifeste colligitur quod essentiam divinam praedicamus, dicentes: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, idest, essentia divina; et omnino unum et idem significatur nomine personae, idest divina essentia, cum dicitur: Pater est persona, Filius est persona, quod significatur nomine Dei, cum dicitur: Pater est Deus, Filius est Deus. Ita etiam idem significatur cum dicitur: Deus est Deus, et Deus est persona. Utroque enim nomine essentia divina intelligitur; quia utrumque secundum substantiam dicitur. Cum vero dicitur: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae; quid nomine personae significamus? An essentiam? Hoc enim videtur, si supra posita verba Augustini diligenter scrutemur. Supra enim dixit, quod ideo tres personas dicimus, quia id quod persona est, commune est tribus. Et item, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personae dicuntur. Videtur ergo eamdem tenere significationem hoc nomen, persona, cum dicitur, tres personae, quam habet, cum dicitur: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona: quia, ut ostendit Augustinus (ubi sup.), hoc dicitur, idest tres personae, propter illud: quia id quod persona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est Patri et Filio et Spiritui sancto, videtur significari nomine personae, cum dicitur, tres personae.

Aliter etiam videtur posse ostendi quod secundum essentiam dicatur, etiam cum pluraliter profertur.

Aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia, cum dicitur, tres personae. Ut enim supra (dist. 23), dixit Augustinus, ea necessitate dicimus tres personas, ut responderemus quaerentibus: Quid tres, vel quid tria? Cum ergo quaeritur: Quid tres, vel quid tria? convenienter respondetur, cum dicitur, tres personae. At cum quaeritur: Quid tres, vel quid tria? per quid de essentia quaeritur. Non enim invenitur quid illi tres sint, nisi essentia. Si ergo quaestioni recte respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus: alioquin non ostendimus quid tres sint. Si vero respondentes, essentiam significamus; ipsam essentiam personae nomine intelligimus, cum dicitur, tres personae.

Opinio quorumdam, qui putant, essentiam significari nomine personae, cum dicimus tres personas.

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia, cum dicitur tres personae, propterea quia Augustinus (3 de Trin., cap. 4) dicit, ideo dici tres personas, quia commune est eis id quod est persona; ut sit talis intelligentia: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, idest, sunt tres id habentes commune quod est persona; idest, tres sunt, quorum quisque est persona, idest essentia. Sed quomodo juxta hanc intelligentiam dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Augustini qui (in 7 lib. de Trinit., cap. 8) ait: « Tres personas ejusdem essentiae, vel tres personas unam essentiam » dicimus. Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod » persona est. » Hac auctoritate et praemissis conantur asserere in praedictis locutionibus nomen personae essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Augustinus (Fulgentius, in lib. de fide ad Petrum, cap. 1) dicit, scilicet quod alius est Pater in persona, sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus? Quomodo enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus, si in esse personam omnino conveniunt, idest si persona essentiae tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc posse dici congruentius juxta catholicorum doctorum auctoritates.

Quod hoc nomen persona *tripliciter in Trinitate accipitur: et haec est utilis et catholica doctrina de persona et personis.*

Sciendum est igitur, quod hoc nomen *persona* multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et, ut Hilarius ait (in lib. 4 de Trinit., circ. med.): « Intelligentia dictorum » ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, » sed rei sermo subjectus est. » Discernentes ergo dicendi causas, hujus nominis, scilicet *persona*, significationem distinguimus dicentes, quod hoc nomen, scilicet *persona*, proprie secundum substantiam dicitur, et essentiam significat, sicut supra ostendit Augustinus, cum dicitur: Deus est persona, Pater est persona. Quadam tamen necessitate, ut supra (dist. 23) dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, tres personae, cum quaereretur: Quid tres, vel quid tria? Ubi non significat essentiam, id est naturam divinam, quae communis est tribus personis, sed subsistentias vel hypostases, secundum graecos. Greci quippe, ut supra (dist. 23) dixit Augustinus, aliter accipiunt substantiam, idest hypostasim, aliter nos. Nos enim substantiam dicimus essentiam, sive naturam; personas autem dicimus, sicut illi dicunt substantias, idest hypostases. Sic ergo nos ita accipimus personas ut illi accipiunt substantias, vel hypostases. At illi aliter accipiunt hypostases quam nos substantiam. Aliter ergo nos accipimus personas quam substantiam. Cum ergo dicimus tres personas, non ibi personae nomine essentiam significamus. Quid ergo dicimus? Dicimus, quia tres personae sunt, idest tres substantiae, scilicet tres entes, pro quo graeci dicunt tres hypostases.

Ostendit verba Augustini convenire huic sententiae.

Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis, si interius intelligantur. Quia enim Pater est persona, idest essentia, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona; ideo dicuntur tres personae, idest tres substantiae, tres entes: non enim possunt dici tres subsistentiae vel entes, nisi singulus eorum esset persona, idest essentia. Quia ergo eis commune est id quod est persona, idest essentia; ideo recte dicuntur tres personae, idest subsistentiae vel subsistentes; ut sicut essentia, quae eis est communis, vere ac proprie est; ita illi tres vere ac proprie subsistentiae, vel entes, intelligantur. Ideoque Augustinus (8 de Trinit., cap. 4) causas dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam, vel ejusdem essentiae: non ex eadem essentia, ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia: tres enim personae, idest subsistentiae, una sunt essentia et unius essentiae; non autem sunt una persona vel unius personae: licet persona secundum substantiam dicatur aliquando. Nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

Objectioni illorum hic respondet, qua nituntur probare personas secundum essentiam accipi quia respondemus quaerentibus: Quid tres, vel quid tria?

Ad hoc autem quod illi dicunt, quod cum quaeritur: Quid tres, vel, quid tria? de essentia quaeritur, quia non invenitur quid illi tres sint, nisi essentia; per hoc volentes nos inducere ut nomine personae essentiam intelligamus, cum respondemus, tres personas; ita dicimus. Indubitabiliter verum est quia non invenitur unum aliquid quod illi tres sint, nisi essentia. Unum enim sunt illi tres, idest essentia divina. Unde Veritas (Joan. 10, 30) ait: « Ego et Pater unum sumus. » Veruntamen, cum quaeritur: Quid tres, vel quid tria? non de essentia quaeritur, nec ibi *quid* ad essentiam refertur. Sed cum fides catholica tres esse profiteretur, sicut Joannes in Epistola canonica (1, cap. 5, 7) ait: « Tres sunt qui testimonium perhibent in caelo; » quaerebatur quid illi tres essent, idest an essent tres res, et quo nomine illae tres res significarentur; et ideo loquendi necessitate inventum est hoc nomen Persona, ad respondendum, et dictum est, tres personae.

Quid tres res, et quid una res hic dicitur.

Non autem te moveat, quod diximus tres res. Non enim hoc dicentes, diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate; sed ita tres res dicimus ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Augustinus (in lib. 1 de Doct. christ., cap. 5) sic ait: « Res quibus fruendum est, » nos beatos faciunt. Res ergo quibus fruendum est, sunt » Pater et Filius et Spiritus sanctus: eademque Trinitas » una quaedam summa res est, communisque fruentibus ea: » si tamen res, et non rerum omnium causa sit. Non enim » facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae con» veniat: nisi quod melius dicitur: Trinitas haec unus Deus » Sicut ergo tres res dicuntur, et hae sunt una res; ita tres substantiae dicuntur, et sunt una essentia. Ecce ostensum est quae sit intelligentia hujus nominis *persona*, cum dicimus tres personas.

Ex quo sensu dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.

Nunc inspiciamus, utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur: « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spi» ritus sancti. » Quod utique sane intelligi potest, ut sit sensus talis. Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritus sancti: et alia subsistentia Pater, alia Filius, alia Spiritus sanctus.

Quomodo haec intelligatur: Alius in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Deinde quaeritur, utrum secundum eamdem rationem accipiatur, cum dicitur (8 de Trin., cap. 4): « Alius est » Pater in persona, alius in persona Filius, alius in persona » Spiritus sanctus; » sive alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus. Ad quod dicimus quia, etsi possit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hic personae nomine proprietas personae intelligatur; ut sit sensus talis. Alius est in persona, vel personaliter Pater; idest, proprietate sua Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate sua alius quam Pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii, et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.

Quomodo secundum hunc modum etiam in praedictis locutionibus potest accipi.

Hoc etiam modo sane potest accipi persona in praemissis locutionibus, cum dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii; idest, alia est proprietas qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius, alia qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ita etiam nomine personae quidam proprietates intelligere volunt, cum dicuntur tres personae. Sed melius est ut subsistentias vel hypostases intelligamus, cum dicimus tres personas. Ex praedictis colligitur quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam essentiae, et est ubi facit intelligentiam hypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis.

Auctoritatibus sanctorum ostendit quod dixit.

Quod autem secundum substantiam dicatur, et essentiam

aliquando significet, supra (dist. 23), ex dictis Augustini aperte ostendimus. Quod vero pro hypostasi atque proprietate accipiatur, ex auctoritatibus sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi dicere videamur. De hoc Hieronymus (1) in expositione fidei catholicae ad Damasum (2), ita ait. « Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque » quod inferius superiusve dici possit; sed tota divinitas sui » perfectione aequalis est, ut exceptis vocabulis quae pro» prietatem indicant personarum, quidquid de una persona » dicitur de tribus possit dignissime intelligi; atque, ut con» futantes Arium, unam eamdemque Trinitatis dicimus es» sentiam vel substantiam, et Deum unum in tribus per» sonis fatemur, ita etiam impietatem Sabellii declinantes, » tres personas expressas sub proprietate distinguimus: non » ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum » sanctum esse dicentes: sed aliam Patris, aliam Filii, aliam » Spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantum» modo, sed etiam nominum proprietates, idest personas, » vel, ut graeci exprimunt, hypostases, idest subsistentias, » confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritus sancti personam » aliquando excludit; nec Filius vel Spiritus sanctus Patris » nomen personamque recipit: sed Pater semper Pater, et » Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus » sanctus. Itaque substantia unum sunt, sed personis ac no» minibus distinguuntur. » Ecce hic aperte dicit Hieronymus proprietates esse personas, et personas esse substantias (1). Unde manifestum fit quod diximus, scilicet personae nomine significari et hypostasim et proprietatem. Joannes etiam Damascenus (lib. 3 Fid. orthod., cap. 6), personas dicit esse hypostases, et eas dicit entes, ita inquiens: « In deitate u» nam naturam confitemur, et tres hypostases, secundum » veritatem entes, idest personas. »

(1) *Al.* ad Alipium et Augustinum Episcopos ita etc.

(2) Immo potius Pelagius Innocentio I scribens et catholicum fingens (*ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* subsistentias.

Divisio textus.

Determinato, distinct. 24, de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis, consequenter determinat Magister de nomine quod additionem recipit et pluraliter consignificatur, qualiter hoc possit esse, scilicet de hoc nomine *persona*, quid significet, quando pluraliter significatur. Dividitur ergo pars ista in duas: in prima inquirit utrum sicut singulariter prolatum hoc nomen *persona* significat essentiam, ita et quando pluraliter consignificatur; in secunda ponit quaestionis solutionem, ibi: *Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, secundo inducit rationem ad alteram partem, ibi: *Persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur.*

Quaestio autem sua quasi ad duo deducit inconvenientia. Cum enim persona in singulari significet essentiam, ut supra dixerat; aut in plurali significat essentiam, aut non. Si essentiam, ergo videtur quod dicere plures personas non est aliud quam dicere plures essentias. Si aliud, ergo nomen *persona* est aequivocum in singulari et plurali; quod videtur esse inusitatum.

Persona enim ..... ad se dicitur: Hic ponit rationes ad alteram partem, scilicet quod tam in singulari quam in plurali essentiam significet. Quod enim in singulari essentiam significet, probat ex his quae supra dixerat; quod in plurali etiam essentiam significet, probat duabus rationibus. Prima talis est secundum Augustinum: Cum dicimus tres personas, significamus id quod commune est Patri et Filio et Spiritui sancto. Sed nihil est commune eis nisi essentia; ergo significatur essentia nomine personae pluraliter sumptae. Secundam ponit, ibi: *Aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia*; et est talis. *Quid* quaerit de essentia. Sed interrogantibus, Quid tres? responsum est: tres personae, pluraliter. Ergo pluraliter essentiam significat.

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Hic solvit; et circa hoc duo facit: Primo ponit quorumdam solutionem, et improbat eam; secundo ponit solutionem suam, ibi: *Sciendum est igitur, quod hoc nomen* persona *multiplicem intelligentiam facit.* Solutio istorum erat, quod hoc nomen *persona* in plurali significaret essentiam, nec tamen sequebatur quod essent tres essentiae; sed quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres habentes illud commune quod est essentia: et similiter exponebant cum dicitur: *Alia est persona Patris, alia Filii*; idest, alius est Pater a Filio, quorum uterque est persona. Sed Magister inducit alium modum loquendi, quem non possunt sic exponere. Dicitur enim ab Augustino, quod Filius est alius a Patre in persona vel personaliter.

Sciendum est igitur, quod hoc nomen persona *multiplicem intelligentiam facit.* Hic ponit suam solutionem: et primo ponit solutionem; secundo ex solutione inducit quamdam conclusionem, quasi epilogum, ibi: *Ex praedictis colligitur quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem.* Circa primum duo facit: Primo exponit quid significet nomen personae cum pluraliter profertur, adjuncto termino numerali; secundo, quid significet, quando adjungitur termino partitivo, ibi: *Nunc inspiciamus utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Primo ponit expositionem; secundo respondet ad rationes in contrarium factas, ibi: *Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis.*

Dicit ergo Magister, quod solitudo, quamvis in singulari significet essentiam, in plurali significat hypostasim; unde sensus est: tres personae, idest tres hypostases; et hoc confirmat auctoritate Augustini.

Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis. Hic respondet ad objectiones in contrarium factas, et circa hoc duo facit: Primo respondet ad objectiones; secundo excludit quamdam dubitationem ibi: *Non autem te moveat quod dicimus tres res.* Prima in duas, secundum duas rationes. Secundam solvit, ibi: *Ad hoc autem quod illi dicunt ... ita dicimus.*

Nunc inspiciamus, utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Hic exponit significationem personae, quando adjungitur termino partitivo, ut est *alius.* Hoc autem contingit dupliciter. Vel ita quod distinctio importetur circa personam, ut cum dicitur: *Alia est persona*, etc. et tunc dicit, quod significat hypostasim. Vel quod persona designet rationem distinctionis, ut cum dicitur: Alius est persona, vel personaliter etc., et tunc dicit, quod significat proprietatem; quamvis in utroque utrumque significari possit.

Ex praedictis colligitur, quod nomen personae

in Trinitate triplicem tenet rationem. Hic concludit, quod nomen personae tripliciter dicitur, et confirmat auctoritate Joannis et aliorum sanctorum.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° de definitione personae; 2.° utrum univoce in Deo et in creaturis inveniatur; 3.° de communitate ipsius respectu personarum divinarum; 4.° utrum tres personae sint tres res vel tres entes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio personae posita a Boetio sit competens.
(1 p., qu. 29, art. 1, et 2.)

Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a Boetio (lib. de duab. Nat. , ante med.) : *Persona est rationalis naturae individua substantia.* Videtur quod haec definitio sit incompetens. Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in 3, dist. 10. Ergo videtur quod definitio sit incompetens.

2. Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.

3. Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod Socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, *rationalis naturae.*

4. Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus. Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.

5. Item, persona in assignatione Boetii et Tullii coordinatur essentiae, subsistentiae et substantiae. Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis essentiae, quam naturae.

6. Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in definitione personae.

7. Item, substantia in usu latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi; hypostasis autem est substantia particularis aut individua; videtur quod superflue additur *individua.* Si pro essentia; cum individuatio ponatur circa subjectum, quae individuatio in divinis est per distinctionem proprietatis; sequeretur quod proprietas distingueret essentiam. — Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae; quod videtur inconveniens.

8. Praeterea, *persona* aut est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis: quia substantia ponitur in sua definitione in recto; et hoc etiam patet per Boetium qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nominet accidens, quia dicit intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.

SOLUTIO I. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 24, qu. 2, art 2, hoc nomen *persona* secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen *singulare*, vel *genus* et *species;* sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur *substantia;* et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, *rationalis naturae;* et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua (1) significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur *individua.*

Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in ista definitione, possunt dupliciter considerari : vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquirit definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam increatam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit Philosophus (4 Metaph., text. 28), quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale. Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit (tract. 5 Metaph., cap. 5). Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in eo possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint designa-

(1) *Al.* quae.

ri tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali. Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi. Unde quodcumque istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset significatio alterius; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei. Et inde est quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicitatis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem. Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.

Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari. Vel ut pars, ut significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de Socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod Socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid hujusmodi; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, inquantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo.

Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. Quandoque sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius (1) (homil. 10, in die Epiph.), nominat Angelum animal rationale, et Dionysius (cap. 15 de cael. Hier.), etiam dicit, quod sensibile et rationale sunt in Angelis supereminenter quam in nobis; et rationem etiam inter divina nomina connumerat; et sic accipit Boetius (ubi supra).

Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.

Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus (2 de Trinit., cap. 12), loco individui posuit incommunicabile.

Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: Quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem. Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et

(1) Expresse quidem Gregorius, minus expresse autem Dionysius locis citatis *(ex edit. P. Nicolai)*.

cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non est persona in Christo; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communicabilitas assumptibilis. Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.

Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essentiale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentiale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio.

Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi (4 de Trinit., cap. 18) qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: *Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a Magistris sic: *Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparationem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparationem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparationem habet.

ARTICULUS II.

Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona univoce dicatur de Deo et creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire possunt in negatione aliqua; sicut hoc quod est non esse lapidem, univoce convenit Deo et homini. Sed ratio personae consistit in negatione; est enim individua substantia. Ergo videtur quod univoce (1) Deo, et creaturis conveniat.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de aliquibus secundum unum nomen et unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personae et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut patet per Boetium (de duab. Natur. ante med.). Ergo videtur quod univoce dicatur.

3. Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice. Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. praeced., nec etiam analogice, quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo; sicut hoc nomen *persona*, quod a creaturis translatum est ad divina. Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.

4. Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut Boetius probat (lib. 1 de Trin., cap. 3), et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur.

5. Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, Angelis et hominibus; quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus (ubi supra, cap. 14). Ergo persona aequivoce dicitur de his.

Solutio. Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis secundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super distinctionem alicujus principii distinguentis, in quo non univocatur Deus et creatura. Et praeterea in definitione personae non tantum ponitur hoc nomen, individuum, sed etiam substantia, et quaedam alia quae Deo et creaturis univoce convenire non possunt: nisi forte diceretur, quod persona est nomen accidentis, scilicet intentionis, et non nomen rei, et quod substantia ponitur in definitione personae sicut subjectum in definitione accidentis, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sed hoc est contra intentionem Boetii, qui venatur differentiam personae per divisionem substantiae.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philosophum (3 Metaph., text. 4), quorumdam rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice, ita etiam et definitio.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *persona* quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur.

(1) *Al. superflue additur* convenit.

ARTICULUS III.

Utrum persona sit commune tribus personis.
(1 p., qu. 30, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod persona non sit commune in Trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam, et singulariter praedicatur, ut sapientia, bonitas et hujusmodi; nec in ipso personae distinguuntur. Sed persona pluraliter praedicatur in Trinitate, et in persona Pater et Filius distinguuntur. Ergo persona non est commune in Trinitate.

2. Praeterea, omne commune quod est de ratione alicujus se habet sicut universale. Si igitur persona sit commune Patri et Filio, et non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens; videtur quod sit universale. Sed totum universale non est in divinis. Ergo persona non est commune.

3. Si dicas, quod est commune secundum rationem, et non secundum rem; contra. Quia etiam in universali non est eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diversis particularibus; sed solum eadem secundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediat rationem universalis.

4. Praeterea, illud quod de se habet rationem incommunicabilis, non potest dici commune, quia haec sunt opposita. Sed persona habet rationem incommunicabilis. Ergo videtur quod non possit esse communis.

Contra est quod in littera dicitur ab Augustino.

Praeterea, nihil potest connumerari alicui nisi in eo quod est commune utrique.

Solutio. Respondeo dicendum, quod est duplex communitas: scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus; et talis communitas naturae non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Communitas autem rationis est, secundum quam *persona* communis dicitur in Trinitate.

Hoc autem diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam.

Unde alii dicunt, quod est communitas secundum rationem proportionis, sicut dicimus, quod sicut se habet rector in civitate, ita nauta in navi; et sic dicunt, quod persona est communis Patri et Filio: quia sicut Pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et Filius.

Alii dicunt, quod est communitas secundum rationem intentionis; sicut dicitur quod color et animal conveniunt in intentione generis. Sed haec duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non est nisi secundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur sufficere: quia persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen *suppositum* vel *particulare* vel aliquid hujusmodi; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas personae in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis; sed ista communitas est, qua hoc nomen *suppositum* commune est tribus personis.

Et ideo aliter dicendum, quod praeter has communitates quae aliquo modo includuntur in communitate personae, est ibi communitas rationis fundata in re; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, et quaedem est specialis, sicut ratio hominis. Sic etiam est in divinis, quod cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis.

Item, cum realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis realiter: unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis in rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem: quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse, unde idem esse relationis est in paternitate et filiatione: unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura, et Pater significat relationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter Filius: et inde patet quod persona secundum rem non est communis Patri et Filio: quia non est numero una persona utriusque, sicut una numero essentia: sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias in quibus distinguuntur, nec tamen est universale: quia non est secundum aliud et aliud esse in Patre et Filio.

Ad primum igitur dicendum, quod persona non est communis communitate rei, sicut essentia: et ideo quamvis secundum rem non differat ab essentia, non tamen significat per modum essentiae; et similiter cum dicitur quod Pater distinguitur a Filio in persona, non intelligitur quod sit distinctio in ratione communi personae, sed solum in ratione speciali, quae est ratio Patris.

Ad secundum dicendum, quod persona non est de ratione Patris, si proprie accipiatur: quia in divinis non proprie est definitio, sicut nec genus et species. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod si sit de ratione Patris, non tamen est secundum aliud esse in Patre et Filio: et ideo non est commune eis per modum universalis, sed secundum rationem tantum.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem, sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui vel intentio communis est, sicut e contrario intentio generis designatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: similiter etiam ratio personae, inquantum persona est, quamvis non nominet intentionem particularem, tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem; sicut etiam individuum vagum, ut ali-

quis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi.

ARTICULUS IV.

Utrum tres personae possint dici tres res.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tres personae non possint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim absolute praedicatur in divinis, hoc singulariter de tribus praedicatur. Sed ens et res dicuntur absolute. Ergo etc.

2. Praeterea, sicut est una deitas Patris et Filii, ita unum esse et una quidditas. Sed una quidditas et unum esse non dicitur nisi unus Deus. Ergo eadem ratione non debent tres personae dici tres entes vel tres res; cum nomen entis imponatur ab esse, et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna (tract. 6 Metaph. cap. 5.)

3. Item, Pater et Filius non distinguuntur nisi relationibus. Sed relatio, quantum ad respectum, quo distinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus distinguuntur, non possunt dici tres entes, vel tres res.

4. Praeterea, Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 1) dicit, quod tres personae re non differunt, sed ratione et cognitione distinguuntur. Sed quaecumque distinguuntur sola ratione, non sunt tres res. Ergo etc.

Contra, Augustinus (lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5) dicit: *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus.* Ergo, etc.

Praeterea, quaecumque realiter distinguuntur sunt plures res. Sed Pater et Filius et Spiritus sanctus realiter distinguuntur. Ergo etc. Probatio mediae. Sicut ratio sapientiae est in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem sapientia dicitur Deus realiter sapiens. Ergo et eadem ratione dicetur realiter Pater: ergo realiter relatus: ergo et realiter distinctus: quia haec invicem per se consequuntur.

Solutio Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen *ens* et *res* differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen *res*. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout *res* dicitur a *reor reris*, et ad id quod est extra animam, prout *res* dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter praedicari potest: quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est, dist. 22, qu. 1, art. 1. Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quae non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter; prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res. Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, quae secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res pluraliter praedicatur, ut sunt ibi plures tales formae relativae: et secundum hoc dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis: et ideo non praedicatur pluraliter ex forma sua, sed ex supposito, prout est adjectivum vel participium. Sed nomen rei imponitur a quidditate vel forma, quae potest esse et absoluta et relata: et ideo potest pluraliter praedicari, quamvis secundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accidit absolutum vel relatum, sicut animali accidit quod sit rationale et irrationale.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unum esse sicut et deitas, tamen ens est adjectivum et Deus est substantivum: unde non est eadem ratio. Si autem per quidditatem intelligitur non solum natura absoluta, sed ratio vel intentio cujuscumque vel substantiae vel accidentis vel relationis; sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non possit proprie concedi: quia quidditas et essentia et definitio est simpliciter tantum substantiarum, ut probat Philosophus (7 Metaph.), et inde est quod nomen rei praedicari potest pluraliter et singulariter.

Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: et ideo ex hoc potest dici res, et ex pluribus relationibus oppositis plures res.

Ad dictum Damasceni responsum est supra, distinct. 2, art. 4, ubi glossatur, ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio per comparationem ad essentiam.

Expositio textus.

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Ista opinio erronea est; quia si essentia et persona omnino idem significant et quantum ad modum significandi et quantum ad rem significatam, oportet, sicut dicimus tres personas, ita dicere tres essentias; aut si hoc est falsum, et illud. Sicut enim exponunt: Tres personae, idest tres id habentes commune, quod est persona; ita possunt exponere: Tres essentiae, idest tres id habentes commune quod est essentia. Nec potest dici quod hoc dictum est propter instantiam haereticorum: quia ad id quod falsum est, concedendum nulla necessitas cogere debet. Et praeterea cessante necessitate, debuit ille modus loquendi cessasse.

Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, tres personae. Videtur hoc nihil esse quod dicit: quia cum plurale non sit nisi singulare geminatum, non potest aliud esse significatum in singulari quam in plurali. — Sed dicendum, quod in ratione nominis tam in singulari quam in plurali

hypostasim significat: sed propter identitatem secundum rem hypostasis et essentiae in divinis persona potest poni pro essentia in singulari, non autem in plurali, quia repugnat unitati essentiae: unde ista distinctio quam Magister ponit, magis attenditur secundum usum nominis quam secundum diversam significationem ejus.

Ideoque Augustinus, causam dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam, vel ejusdem essentiae. Hujus ratio est, quia essentia et persona possunt considerari secundum quod sunt idem re in divinis et sic dicimus tres personas unam essentiam; et secundum quod ratione differunt, et sic dicimus eas esse ejusdem essentiae, non tamen ex eadem essentia: quia haec praepositio *ex* denotat habitudinem causae efficientis, vel materialis; sed in genitivo potest intelligi habitudo cujuslibet causae. Et quia essentia se habet ad personam per modum causae formalis, ideo dicuntur personae unius essentiae, non ex essentia una. *Ut hic personae nomine proprietas personae intelligatur.* Hoc non dicitur quantum ad proprietatem significationis, sed quantum ad identitatem rei: quia in Deo idem est proprietas distinguens et persona distincta, secundum rem; et ideo nomen personae pro proprietate poni potest, et communiter variatur acceptio hujus nominis *persona* in illis locutionibus: quia cum dicimus. Alia est persona, vel: plures personae, significatur persona ut numerata et distincta; et ideo convenienter accipitur pro hypostasi. Sed cum dicitur, alius est in persona vel pluraliter (1), significatur ratio distinctionis, et hoc convenientius aptatur ad proprietatem.

Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus. Contra. Augustinus (9 Confess.): *Pater et Filius non differunt in substantia, sed tantum in gradu.*

Praeterea, *sub* denotat gradum. Sed in Filio dicitur esse subauctoritas. Ergo etc.

Est dicendum, quod cum gradus importet ordinem dignitatis secundum *sub* et *supra*, in divinis proprie gradus non potest concedi; unde dicitur in Glossa Exod. 20, 26, super illud: *Non ascendes ad altare meum per gradus; Per gradus ad altare ascendit, qui Filium minorem, Patrem majorem facit.* Augustinus autem large gradum pro ordine accipit, sicut causam pro principio. Subauctoritas autem non invenitur a sanctis in Filio posita: unde non videtur proprie esse dictum.

(1) *Al.* personaliter.

DISTINCTIO XXVI.

De proprietatibus personarum, sed prius de hoc nomine hypostasis.

Nunc de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine *hypostasis* Hieronymus dicit. Ait enim sub hoc nomine venenum latere; sed hoc dicit secundum quod haeretici eo utebantur ut simplices seducerent, scilicet pro persona et pro essentia; ut sive diceretur una tantum hypostasis, sive tres, minus peritos ad inconveniens deducerent: cum non erat hoc nomen ita apud catholicos vulgatum, nec ita ejus significatio determinata, ut modo. Et ideo Hieronymus dicit, hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet quando cum haereticis contendebatur, ita scribens (de Fide cath. ad Damasum Papam, epist. 57): « Ab Arianorum praesule, hypostaseon, » novellum nomen, a me homine Romano exigitur. Interro» gamus, quid tres hypostases arbitrentur intelligi. Tres per» sonas subsistentes, ajunt. Respondemus nos ita credere. Non » sufficit eis sensus. Ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid » veneni in syllabis latet. Clamamus: Si quis tres hypostases, » idest tres subsistentes personas, non confitetur, anathema sit. » Si quis autem hypostasim usiam intelligens, non tribus per» sonis unam hypostasim indicit, alienus a Christo est: qui sci» licet tres hypostases dicens sub nomine pietatis tres naturas » conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam, et » tres personas, perfectas, aequales; taceamus tres hypostases, » si placet. Nomen hoc non bonae suspicionis est, cum in eodem » verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis, tres hyposta» ses cum interpretationibus suis debere nos dicere, non nega» mus; sed mihi credite, venenum sub melle latet. Transfigurat » enim se angelus Satanae in Angelum lucis. » (2 Corinth. 11). His verbis non negat utendum esse nomine hypostasis; sed haereticos eo prave usos ostendit, contra quos cautela opus erat in distinctione significationis; alioquin sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis.

Jam de proprietatibus personarum videamus quae etiam notiones sive relationes in Scriptura plerumque dicuntur, in illa sancta Trinitate, quae ideo a nobis repetitur, ut cordi nostro tenacius infigatur. Ait Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fid. ad Petrum, cap. 1): « Aliud est genuisse quam natum esse, » aliudque est procedere quam genuisse vel natum esse. » Unde manifestum est quod alius est Pater, alius Filius, » alius Spiritus sanctus. (Et cap. 2). Est et proprium solius » Patris, non quia non est natus ipse, sed quia unum Filium » genuerit; propriumque solius Filii, non quia ipse non ge» nuit, sed quia de Patris essentia natus est; proprium vero » Spiritus sancti est, non quia nec natus est ipse, nec genuit, » sed quia solus de Patre Filioque procedit. » Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit cum dixit: « Aliud est » genuisse quam natum esse aliudque procedere; » idest, alia proprietas sive notio, est generatio, et alia nativitas, alia processio, quae aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, spiratio. Has proprietates designant nomina personarum, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus, quae relativa sunt et ad se invicem dicuntur, quia notant relationes, quae non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab aeterno sunt immutabiliter, ut non modo appellationes sint relativae, sed etiam relationes sive notiones, in rebus ipsis, scilicet in personis, sint.

Quod non omnia quae de Deo dicuntur secundum substantiam dicuntur: quaedam enim secundum relationem dicuntur, nihil tamen secundum accidens.

Quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam: quia quaedam dicuntur secundum relationem, quae non est accidens, quia non est mutabilis. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 4), ait: « Nihil in Deo » secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen » omne quod dicitur, secundum substantiam de Deo dicitur. In » rebus creatis atque mutabilibus, quod non secundum substan» tiam dicitur restat ut secundum accidens dicatur; in Deo au» tem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in » eo mutabile est aut amissibile. Nec tamen omne quod dici» tur de Deo, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim » ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem: » quod non est accidens, quia et ille semper est Pater, et » iste semper est Filius, et ita semper, quia semper natus » est Filius, nec coepit unquam esse Filius. Quod si ali» quando esse coepisset, aut aliquando desineret esse Filius, » secundum accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur » Pater, nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur » Filius, nisi ex eo quod habet Patrem; non secundum sub» stantiam haec dicuntur; sed ad invicem ista dicuntur: ne» que tamen secundum accidens: quia et quod dicitur Pater, » et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est » eis. » Ecce aperte his verbis ostenditur, quaedam dici de Deo secundum substantiam, quaedam secundum relationem, nihil tamen secundum accidens. Ostenditur etiam proprietas

Patris esse quod habet Filium, et proprietas Filii quod habet Patrem. Ideoque cum dixit aeternum et incommutabile esse quod Pater dicitur, et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit; idest, proprietas qua Pater est Pater, et proprietas qua Filius est Filius, aeterna est et incommutabilis: quia et Pater semper est Pater et Filius semper Filius. Unde et Hilarius proprietates personarum assignans in lib. 11 de Trinit. (circa med.) ait: « Si semper Patri proprium est quod semper est Pater; necesse est semper Filio proprium esse ut semper sit Filius. Ubi enim semper Pater est, semper et Filius est. Ergo qui non semper Pater est non semper genuit. » Item in eodem: « Nato Deo manifestum est proprium esse, quod Filius est. »

Quare dicatur esse proprium Unigeniti quod est Filius Dei, cum etiam homines sint filii Dei.

Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo quod est Dei Filius, vel genitus ex Deo, cum etiam homines filii Dei dicantur et sint; secundum illud (Psalm. 81, 6): « Filii excelsi omnes; » et ad Moysen de populo Israel Dominus ait (Exod. 4, 22): « Filius meus primogenitus Israel. » Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate; Deus autem Filius originis proprietate Filius est, et veritate nativitatis, non factura, vel adoptione: et illi quidem ante sunt quam filii Dei sunt; fiunt enim filii, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius solum Deum natum originis proprietate, Dei Filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissime distinguit (in lib. 12 de Trinit., non longe a princ.), ita dicens: « Vero Deo Patri, qui ex Deo nascitur vere Filius est. Et nos quidem filii Dei sumus, sed per facturam. Fuimus enim aliquando filii iracundiae; sed filii Dei per adoptionem effecti sumus, potius quam nascimur; et quia omne quod fit antequam fiat, non fuit, nos cum filii non fuissemus efficimur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus; non nati neque generati, sed acquisiti: acquisivit enim nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios, nunquam cum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus est filius Dei, non ex generatione, neque ei proprietas est, sed nuncupatio; ac per id non vere filius est, quia nec proprie natus dicitur, nec semper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequam Filius, nec quidquam ipse nisi Filius; atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius ejus est solius qui genuit; et ille tantum qui genuit, Pater ipsius est; quia sicut ille Filius origine, ita ille Pater generatione. »

Quod homo dicitur Filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum.

Homo vero, qui filius Dei est factura, non tantum Patris, sed et Filii et Spiritus sancti filius est, idest totius Trinitatis, et Trinitas ipsa pater ejus dici potest. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 4) dicit: « Non potest dici Trinitas Pater, nisi forte translative ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est (Deut. 6, 4): Audi Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est; non utique excepto Filio, aut Spiritu sancto, oportet intelligi: quem unum Dominum Deum nostrum recte dicimus etiam patrem nostrum per gratiam suam nos regenerantem. » De hoc etiam Hilarius (in 6 lib. de Trinit. parum post med.) ait: « Omnibus per fidem Deus pater est; quibus est pater per eam fidem qua Jesum Christum Dei Filium confitemur. » Ecce ostensum est, quare proprium dicatur esse Dei nati quod Filius est: quia scilicet ipse solus natus proprie dicitur. Unde Hilarius (in lib. 3 de Trinit., non longe a princip.) ait: « Dominus dicens (Joan. 17, 1): Clarifica Filium tuum, non solo nomine contestatus est se esse Filium, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. »

Quod Spiritus sanctus proprie dicitur donum Dei, quia proprietate est donum, ut Filius nativitate; et utroque modo dicitur relative, secundum eamdem relationem.

Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est, qui proprie dicitur donum Dei, cum tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus sanctus ita proprietate immutabili et aeterna donum est, sicut Filius proprietate est Filius. Eo enim dicitur donum quo Spiritus sanctus, et utroque utique nomine relative dicitur: eademque relatione dicitur Spiritus sanctus et donum; licet ipsa relatio non appareat in hoc nomine *Spiritus sanctus*, sicut in hoc nomine *donum*. Unde Augustinus (in 5 librum de Trinitate, cap. 12), ait: « Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium referatur: quia Spiritus sanctus, et Patris et Filii Spiritus est. sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem cum dicitur donum Dei. Donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio. Ergo Spiritus sanctus ineffabilis quaedam Patris Filiique communio est. Et ideo fortasse sic appellatur, ut jam diximus, nec iterare piget, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter: quia etiam Pater spiritus, et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. » Ecce habes, quare Spiritus sanctus proprie dicatur donum, et quod relative dicitur sive donum, sive Spiritus sanctus, et quod nomen sibi proprium tenet quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum quod cum Pater vel Filius dicitur spiritus, sive sanctus, neutrum relative dicitur, sed secundum substantiam.

An Pater vel Filius vel Trinitas ipsa, possit dici Spiritus sanctus.

Hic quaeri potest, utrum Pater vel Filius, vel etiam ipsa Trinitas, possit dici Spiritus sanctus, sicut disjunctim dicitur et spiritus et sanctus. De hoc Augustinus (in 5 lib. de Trin., cap. 11) sic ait: « Trinitas nullo modo potest dici Filius. Spiritus vero sanctus potest quidem universaliter dici secundum id quod scriptum est, quoniam Deus spiritus est. Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam unus Deus est, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est (1), potest appellari Trinitas et Spiritus sanctus; sed tamen tunc Spiritus sanctus relative non dicetur, sed secundum essentiam: quia proprie Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relative. »

Quidam putant, Spiritum sanctum non dici relative ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula; sed falso.

Quidam tamen putant, Spiritum sanctum, vel donum, non dici relative ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquiunt, haec relative ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis; ut sic ut dicitur Pater, Filii Pater, et Filius Patris Filius; ita dicatur Pater Spiritus sancti, vel doni Pater; et Spiritus sanctus, vel donum, Patris spiritus vel donum: sed non ita est in omnibus relativis. Non enim omnia quae relative dicuntur, suis ad se invicem respondent vocabulis. Unde Augustini horum elidens opinionem (in 5 libro de Trinit., cap. 12): « Non te moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum sanctum non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relative dici; licet non ei respondeat vicissim vocabulum ejus ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus sancti, ne Filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus sancti, ne Pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant. Cum ergo dicimus donum Patris et Filii, non quidem possumus dicere Patrem doni aut Filium doni; sed ut haec vicissim respondeant, dicimus donum donatoris et donatorem doni: quia hic potuit inveniri usitatum vocabulum, illic non potuit. Donum ergo donatoris et donatorem doni cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Donator tamen non fuit Deus nisi ex tempore, cum Spiritus sanctus sit donum etiam ab aeterno. »

---

(1) *Al. omittitur* et Deus spiritus est.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de essentia et personis, hic determinat de proprietatibus quibus personae distinguuntur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de proprietatibus propriis personarum; in secunda de appropriatis personis, 31 dist., ibi: *Praeterea considerari oportet.* Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda de proprietatibus personarum quae non sunt personales, 28 dist. Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda comparat nomina significantia personas, 27 dist., ibi: *Hic quaeri potest.* Prima in duas: in prima determinat de hypostasi quae substat proprietatibus sicut distinctum distinguenti; in secunda determinat de proprietatibus quibus hypostases distinguuntur, ibi: *Jam de proprietatibus personarum videamus.* Et haec dividitur in duas: in prima assignat personales proprietates personarum; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: *Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei Filius.* Circa primum duo facit: primo assignat personalium proprietatum numerum; secundo assignat praedicandi modum quantum ad tria, scilicet quod non praedicantur substantialiter sed relative, et quod non praedicantur accidentaliter, et quod non praedicantur temporaliter sed ab aeterno, et confirmat per auctoritatem sanctorum, ibi: *Quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam.*

Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei Filius. Hic removet primo dubitationes: et primo quantum ad proprietatem Filii; secundo quantum ad proprietatem Spiritus sancti, ibi: *Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est.* Et haec dividitur in duas: in prima removet dubitationem; in secunda excludit errorem, ibi: *Quidam tamen putant, Spiritum sanctum vel donum non dici relative ad Patrem vel ad Filium.* Circa primum duo facit: primo removet dubitationem de proprietate Spiritus sancti, secundum quod significatur nomine doni; secundo prout significatur nomine Spiritus sancti, ibi: *Hic quaeri potest, utrum Pater et Filius vel etiam ipsa Trinitas possit dici Spiritus sanctus.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum hypostasis sit in divinis, et quid ibi significet; 2.° utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hypostasis proprie dicatur in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hypostasis non sit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in littera, quod hoc nomen non est bonae suspicionis, et quod venenum sub melle latet.

2. Praeterea, sicut dicit Boetius (de duab. Nat., ant. med.), hypostasis nominat substantiam subjectam accidentibus. Sed Deus non substat alicui accidenti, ut supra, distinct. 8, quaest. 5, dixit Augustinus. Ergo non proprie potest dici hypostasis.

3. Item, hypostasis nominat rem naturae, quae alicui naturae supponitur. Sed in omni re naturae videtur quod natura sit majoris simplicitatis quam ipsa res naturae, et quod res naturae addit aliquid supra naturam; alias sicut est una natura, ita esset una res naturae. Sed ubicumque est additio, ibi est compositio. Ergo videtur quod omnis hypostasis sit composita. Sed in Deo non est aliqua compositio. Ergo nec hypostasis.

4. Praeterea, omnis hypostasis est subsistentia et essentia: quia omne quod substat, subsistit et est. Si igitur in Deo est hypostasis, illa hypostasis erit subsistentia et essentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypostases, non autem tres essentias vel subsistentias, secundum Boetium (ibid.). Ergo videtur quod hypostasis in divinis nihil sit.

5. Praeterea, omne quod est in divinis, aut est absolutum aut ad aliquid. Sed hypostasis non videtur in divinis significare absolutum; quia nihil absolutum in divinis distinguitur, secundum Augustinum (Fulgentium, de Fid. ad Petr., cap. 1), et Boetium (2 de Trinit., cap. 1); hypostasis autem distinguitur. Nec etiam est ad aliquid; quia relatio in divinis est distinguens, et hypostasis est distinctum. Ergo videtur quod hypostasis non sit in divinis.

6. Praeterea, omne indeterminatum se habet ad determinatum sicut possibile et materiale. Sed persona se habet ad hypostasim sicut determinatum ad indeterminatum, vel sicut distinctum ad distinguibile, ut quidam dicunt: eo quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo cum in divinis nihil sit materiale et potentiale vel incompletum, videtur quod in divinis non sit hypostasis.

Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis. Ergo et similiter hypostasis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, ex verbis Boetii, hypostasis apud graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in natura substantiae. Unde hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile. Nihil autem absolutum est distinctum in divinis, sed solum id quod est ad aliquid: et sicut essentia est ipsum quod est secundum rem, ita realiter relatio distinguens est ipsum distinctum; et cum relatio sit idem secundum rem quod essentia, ipsum distinctum relatione erit idem secundum rem quod subsistens in essentia vel natura divina; et hoc significat nomen *hypostasis.*

Unde dico, quod nomen *hypostasis* in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina, ut dictum est de nomine personae; sed differt, quia hypostasis de ratione sua non includit determinatam rationem distinctionis, sed nomen personae specialem includit distinctionis rationem quae ad dignitatem pertinet, prout dicit quid subsistens in natura nobili, scilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypostasis ex usu graecorum, ut Boetius dicit, ubi supra. Sed hoc nomen *Pater* ulterius significat distinctum, exprimendo specialem et determinatam rationem distin-

ctionis ad nobilitatem pertinentem, scilicet relationem paternitatis.

Ex hoc patet quod ista quatuor se habent consequenter. *Hypostasis* enim dicit subsistens distinctum quocumque modo. *Hypostasis divina* dicit subsistens distinctum relatione, quia alia distinctio non potest esse in divinis. *Persona* dicit distinctum distinctione relationis ad dignitatem pertinentis. *Pater* in divinis dicit subsistens distinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quae est paternitas.

Ad primum igitur dicendum, quod nomen respondens hypostasi lingua latina, scilicet substantia, aequivocatur ad essentiam et ad substantiam primam, et ideo ne fieret occasio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypostasis ante notam et determinatam ejus significationem; ne ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae haeretici, simplices decipiendo, arguerent (1).

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum rem in divinis non sit aliquid sub alio vel substans alii per modum accidentis; tamen intelligitur aliquid substare quantum ad modum significandi, secundum quod etiam dicit Damascenus (lib. 3 de Fid. orth., cap. 6), quod in divinis quaedam significant id quod consequitur substantiam, ut bonitas, sapientia, paternitas et hujusmodi; et secundum hoc potest dici ibi nomen hypostasis.

Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus; et quantum ad utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine *res naturae*; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est *suppositum*. Similiter inquantum substat proprietati, significatur nomine primae impositionis, quod est nomen *hypostasis* vel *personae*, et nomine secundae impositionis, quod est singulare, ut *individuum*: quae proprie non sunt in divinis, quia exprimunt determinatum modum distinctionis, quod est per materiam; sed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura sit aliquid simplicius quam ipsa res naturae: quia in simplicibus, secundum Avicennam (tract. 5 Metaph., cap. 5), quidditas simplicis est ipsum simplex; sed differt tantum quantum ad modum significandi: quia quidditas significatur ut forma, et ipsa res simplex significatur ut subsistens; et distinctio in re naturae non est ex parte naturae, sed ex parte relationum oppositarum subsistentium in natura illa.

Ad quartum dicendum, quod persona, ut dictum est, dist. 23, qu. 1, art. 4, non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum; unde illa nomina quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut *hypostasis* et *persona*; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut *subsistentia* et *essentia:* quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est. Sed quaedam sunt nomina quae dicunt respectum ad naturam communem, quae etiam pluraliter praedicantur, *ut res naturae* et *suppositum*; quia quamvis non dicant respectum ad proprietatem per modum formae, tamen, inquantum nominant aliquid distinctum sub natura communi, significant in divinis relationes ut subsistentes. *Subsistentia* autem et *essentia* non nominat distinctum: unde etiam per prius sunt in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium: et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur, sicut est apud graecos.

Ad quintum dicendum, quod hypostasis, ut dictum est, in corp. art., significat in divinis relationem per modum substantiae: quia sicut propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et esse: ita etiam idem est in eo relatio distinguens et distinctum relatione; sed differunt secundum modum significandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram significationem suam in Deo; et ideo differunt etiam quantum ad modum supponendi, quia supposito uno non supponitur aliud. Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat: ita dicimus quod hypostasis distinguitur et relatio distinguit.

Ad sextum dicendum, quod sicut nomen personae significat quid distinctum in divinis, ita et nomen hypostasis; sed nomen personae determinat specialem modum distinctionis, scilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypostasis non determinat; unde se habent quasi sicut superius et inferius; sicut aliqua substantia est quodammodo magis communis quam aliquis homo. Sed ista determinatio et indeterminatio communis et proprii, in rebus compositis reducitur ad materiale et formale secundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, et ratio differentiae a forma, ut dictum est: sed in rebus simplicibus non habet aliquid respondens in re quod sit indeterminatum, quasi materiale, et forma adveniente determinetur; sed est solum quantum ad modum significandi, inquantum utrumque illorum est vere significare in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae. — (De Pot., quaest. 8, *art.* 4; *et* 1 *p., quaest.* 40, *art.* 3. *)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod remotis relationibus per intellectum, remaneant hypostases distinctae. Sicut enim dicit Augustinus (5 de Trin., cap. 5), in omni quod ad alterum dicitur, est accipere aliquid quod per se dicitur; quia relatum, non est relatum tantum, sed etiam est aliquid. Si igitur hypostasis secundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod praeter intellectum relationis, sit aliquid intelligere subsistens (1); et ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipsae hypostases subsistentes.

2. Praeterea, hypostasis in divinis est perfectior quam sit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel secundum rem, hoc quod una hypostasis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipsae hypostases, sicut Socrates et Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.

---

(1) *Nicolai:* ne haeretici ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae (simplices decipiendo) arguerent.

(1) *Ordo verborum est:* sit intelligere aliquid subsistens.

3. Item, omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur. Sed persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypostasis distincta.

4. Praeterea, Pater habet quod est quis, et quod est Pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate sit Pater, paternitate erit quis. Sed in Filio non est paternitas. Ergo Filius non erit quis: quod est falsum. Ergo oportet dare alterum, quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a Patre hoc quo Pater dicitur, adhuc remanet quod est quis. Sed quis nominat hypostasim. Ergo remota relatione remanet hypostasis distincta.

Contra, sicut dicit Augustinus (6 de Trin., cap. 2 et 3) in omnibus Pater et Filius unum sunt, praeter ea quae ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo Pater ad alterum dicitur, remanet solum id in quo Pater et Filius uniuntur. Sed hoc non potest esse distinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypostases distinctae. Hoc idem videtur per Boetium qui dicit (1 de Trin., cap. 12) quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt, quod sicut est in creaturis, quod remotis relationibus et proprietatibus, remanent ipsae hypostases seipsis distinctae, ita est etiam in divinis; unde dicunt, quod abstracta personalitate, idest, relatione constituente personam, remanet hypostasis. Sed hoc non videtur posse stare secundum fidei suppositionem, propter duo. Primo, quia cum pluralitas (1) semper causetur ex aliqua distinctione, et distinctio omnis sit vel (2) per essentiam vel per quantitatem vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, simul tollitur ipse intellectus distinctionis. Secundo, quia in divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens; ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens; et similiter remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens. Unde abstracta relatione, proprie loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius (lib. de Hebd.), et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judaei intelligunt, sed non per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit.

Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur.

Ad primum igitur dicendum, quod in divinis est accipere et absolutum et relatum; sed relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum, sed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio; et hoc potest significari per modum subsistentis; et sic significatur nomine personae vel hypostasis, ut patet ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis hypostases distinguuntur per materiam et proprietates diversae sunt ostendentes distinctionem; sed in divinis hypostases non distinguuntur nisi per relationem: quia non est ibi invenire aliquam realem alietatem, nisi quae est secundum oppositionem relativam. Unde sicut in creaturis, subtracta per intellectum divisione materiae et quantitatis, non remanent hypostases distinctae; ita etiam in divinis subtracta oppositione relativa.

Ad tertium dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personae, quia persona addit aliquid supra hypostasim: non quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinae, sicut de intellectu personae: sed addit determinatam rationem relationis, scilicet pertinens ad dignitatem: et ideo remota relatione, neque hypostasis intellectus (1), neque personae manet in divinis: quia etiam ex hoc ipso quod ponitur hypostasis divina, ponitur subsistens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.

Ad quartum dicendum, quod paternitate habet Pater quod est quis, et quod est Pater; non tamen sequitur quod Filius non sit quis; quia hoc quo Pater habet paternitatem, Filius habet filiationem, quae etiam est relatio. Unde abstracta relatione, neque Pater est quis, neque Filius est quis; sed tamen uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate; et tamen personalitas unius non est personalitas alterius: et hoc quomodo sit patet ex praedictis, dist. 25, quaest. 1, art. 3, de communitate personae.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de proprietatibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° an relationes sint in divinis; 2.° utrum solis relationibus originis personae distinguantur; 3.° de numero relationum, notionum, et proprietatum, et qualiter haec differant.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum relationes divinae sint omnino nihil.
(1 p., quaest. 28, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil sint. Sicut enim dicit Boetius (lib. de Trin., cap. 8), cuncta quae in divinam praedicationem veniunt, mutantur in sub-

(1) *Al.* pluralis.
(2) *Al.* vel est.

(1) *Ordo verborum:* neque intellectus hypostasis.

stantiam; *ad aliquid* vero omnino non praedicatur. Sed quidquid est in Deo, praedicatur de ipso. Ergo relationes non sunt in Deo.

2. Praeterea, ipse dicit, quod relationes quibus Pater refertur ad Filium, et Filius ad Patrem, sunt similes relationibus quibus aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil secundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere Philosophus (in 5 Met., text. 20), sed sunt solum secundum intellectum. Ergo videtur quod relationes non sunt realiter in Deo.

3. Item, omne quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum, sine omni sua mutatione, non ponit aliquid in ipso. Nihil enim potest advenire alicui de novo sine sui mutatione vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt; sicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra et sinistra: sicut mortuo filio aliquis desinit esse pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo videtur quod relationes hujusmodi omnino nihil sunt in divinis.

4. Praeterea, si relatio est in divinis, aut est idem quod essentia, aut aliud. Si idem quod essentia, tunc cum essentia sit una in omnibus, et relatio erit una in omnibus; vel si personae distinguuntur relationibus, distinguuntur etiam in essentia: quod est haeresis Arii. Si aliud, ergo facit compositionem cum essentia; quod non potest esse. Ergo relatio omnino non est in divinis.

5. Item, simplicissima seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt simplicissimae. Ergo seipsis distinguuntur: ergo videtur quod non distinguantur aliquibus relationibus.

Contra, omne quod est in Deo vel est absolutum vel est ad aliquod aliud. Sed personae divinae non distinguuntur in aliquo absoluto, quia in absolutis tres personae unum sunt. Ergo vel non distinguuntur, vel relationibus distinguuntur. Si igitur relationes non sunt realiter in divinis, sed secundum rationem tantum, tunc Pater et Filius non realiter distinguuntur, et ita sequetur haeresis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.

Praeterea, Pater refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, sed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium spirando. Ergo videtur quod oporteat in persona significare plures relationes, quibus ad alteram referatur, sicut in una essentia plures personas. Ergo sicut in divinis non tantum ponimus essentiam, sed etiam personas, quia invenimus plures personas in una essentia; ita oportet ponere etiam relationes.

Solutio. Respondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum est relationes esse in divinis. Sed in positione relationum inveniuntur diversae doctorum sententiae.

Quidam dixerunt, ut Porretani (1), quod relationes in divinis sunt tantum assistentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis sunt ipsae personae; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc est solum propter modum loquendi; sicut dicimus, rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et similiter resolvendae sunt omnes illae locutiones in quibus relationes vel proprietates in abstracto dicuntur. Alii dicunt, quod relationes sunt personae et sunt in personis etiam secundum veritatem rei et non solum quantum ad modum loquendi: et omnes isti secundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem.

Et ad hujus intellectum sciendum est, quod, ut supra dictam est, dist. 8, quaest. 4, art. 3, in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens: et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam Philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur. Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes. Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et hujusmodi relationes aliquid realiter in re sunt. Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istae relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art., paulo sup. , quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 10). Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis Philosophi (5 Metaph., text. 10). Cum igitur istae re-

(1) Nempe Gilberti Porretani Pictaviensis episcopi sequaces (*ex edit. P. Nicolai*).

lationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo; et propter simplicitatem sunt idem quod personae in quibus sunt, et propter veritatem relationum oportet quod alio modo significentur. Primi igitur attendentes in relationibus solum id quod ad alterum est, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes assistentes esse, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei et simplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non sunt in personis, sed sunt ipsae personae. Tertii autem considerantes utrumque, dixerunt, quod sunt in personis propter veram rationem relationis, et quod tamen sunt personae propter simplicitatem; sicut deitas est in Deo, et tamen est Deus.

Ad primum igitur dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de *ad aliquid*, prout ad alterum est: sic enim non praedicat aliquid in re de qua dicitur, sed ponit aliquid extra; sed tamen aliquae relationes, quantum ad esse suum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.

Ad secundum dicendum, quod in relatione identitatis duo est considerare: scilicet illud respectu cujus dicitur identitas, scilicet ipsa essentia, sicut aequalitas respectu quantitatis; et id cujus est identitas, quod dicitur idem secundum unam essentiam, sicut aequale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam unum numero est essentia quam Pater Filio communicat, ideo similitudo est harum relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cujus respectu dicuntur; sed non est quantum ad ea quae invicem referuntur secundum illud. Unde etiam Filius non dicitur idem Patri masculine, sed neutraliter.

Ad tertium dicendum, quod quandocumque aliquid quod est de ratione rei, tollitur, oportet quod ipsa res auferatur, sicut remoto rationali destruitur homo. Ad rationem autem relationis quae habet fundamentum in re, duo concurrunt; scilicet fundamentum rei, quod est quantitas, quae est causa hujus relationis: est etiam aliud de ratione ejus, scilicet respectus ad alterum: et utroque modo contingit in realibus relationibus destrui relationem: vel per destructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis sequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam secundum quod cessat respectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur; et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipsa. Unde in illis in quibus non est relatio nisi secundum hunc respectum, veniunt et recedunt relationes sine aliqua mutatione ejus quod refertur.

Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod essentia, sed differunt solum ratione, sicut etiam bonitas ab essentia; et ex illa ratione relatio habet quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae.

Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitas sit Deus, quia ipse est sua deitas.

ARTICULUS II.

Utrum relationes originis distinguant hypostases. (De Pot., qu. 8, art. 3; et 1 p., qu. 40, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relationes originis non distinguant hypostases. Quod enim secundum intellectum sequitur substantiam, non potest esse principium alicujus distinctionis in substantiis. Sed relatio est de assequentibus substantiam in Deo, saltem secundum intellectum, sicut bonitas et sapientia, ut dicit Damascenus. Cum igitur hypostasis sit substantia, videtur quod distinctionem hypostasum relatio non facit.

2. Praeterea, ordo distinguentium debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia.

3. Item, relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet nisi secundum quod ad alterum est. Ergo non distinguit nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit res aliqua vel substantia vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum.

4. Praeterea, cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur? Quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec illae.

Contra, minimae distinctioni debet respondere pro principio illud quod minimum habet de ente, et quod minimam compositionem facit. Sed inter omnia alia relatio est debilioris esse, ut dicit Commentator (10 Metaph., text. 19), adeo quod quidam reputaverunt eam esse de intentionibus secundis, ut dictum est, artic. antec. Ergo videtur quod maxime competat ad distinctionem personarum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, immo hypostases seipsis distinguuntur per solam originem; relationes autem manifestant distinctionem; sicut in creaturis proprietates non faciunt differre secundum numerum; immo talis differentia causatur ex divisione materiae, sed proprietates tantum manifestant eam. Sed hoc non potest esse: quia quae seipsis distinguuntur, ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utriusque, quod est esse subsistens, et esse mensuram et hujusmodi. Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis, non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa, vel secundum determinatam materiam, sicut in creaturis, quod non potest esse in Deo, vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod haec est sola origo per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis, et hoc est quod

ponimus; aut origo significatur per modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases; immo quod sit ab hypostasi distincta: quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum Philosophum (2 Metaph., in prolog.). Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 1). Secundum quantitatem vel materiam, divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, inquantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate: quia secundum Philosophum (1 Physicor., text. 49), semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid inquantum est relatio, et aliquid inquantum est divina; inquantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis, quia ibi nihil est accidens, nec aliqua forma inhaerens non subsistens; unde quamvis ex hoc quod est relatio, non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret; tamen habet hoc inquantum est relatio divina: sic enim non sequitur (1) substantiam, immo est ipsa substantia.

Ad secundum dicendum, quod ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est, in corp. art. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est, dist. 14, quaest. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur, et ex hoc ulterius habet, inquantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia: et ideo facit realem hypostasum distinctionem; sicut sapientia ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia, et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens.

Et ideo considerandum est, quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum et non secundum aliquod esse naturale, ibi non requiritur distinctio suppositorum secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem est ibi relatio non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem.

Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere: inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex Philosopho (5 Metaph., text. 20) ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguentia, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem, ita est in his quae distinguuntur per relationem, quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguentia, et aliae relationes sunt signa distinctionis. Relationes autem habentes fundamentum in natura rei, sunt relationes originis: paternitas enim fundatur in communicatione naturae; et ideo sancti ponunt, quod paternitate et filiatione Pater et Filius distinguuntur: sed aequalitas et similitudo demonstrant distinctionem. Unde Hilarius supra, dist. 25, per similitudinem divinarum personarum distinctionem probavit.

ARTICULUS III.

Utrum notiones sint tantum quinque.
(1 p., quaest. 32, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint tantum quinque notiones. Quod enim innascitur alicui ex sola habitudine alterius ad ipsum, multiplicatur secundum multitudinem eorum quae ad ipsum comparantur: quia ad multiplicitatem causae sequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innascuntur ex sola habitudine alterius ad aliquem. Ergo tot erunt relationes in Deo, quot sunt creaturae quae comparationem ad ipsum habent.

2. Praeterea, in Deo fuerunt ab aeterno, secundum Augustinum, rationes rerum creandarum, quae non differunt ab invicem nisi relationibus secundum respectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot sunt creaturae, quarum rationes sunt in Deo, tot sunt ibi etiam relationes.

---

(1) *Al.* assequitur.

3. Item, divinae personae non tantum comparantur ad invicem secundum naturam quam una ab alia accipit, sed etiam secundum alia attributa. Sed in omnibus illis comparationibus intelliguntur aliquae relationes vel aequalitatis vel similitudinis. Ergo videtur quod tot sint relationes quot sunt ibi attributa.

4. Praeterea, ex omni operatione innascitur aliqua operantis relatio ad id circa quod est operatio. Sed in Deo secundum rationem distinguuntur plures operationes, ut est velle, intelligere et hujusmodi. Ergo sicut operationem generationis consequuntur secundum intellectum relationes originis, ita et ad alias operationes consequentur aliae relationes, sicut intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: et ita multiplicabuntur relationes secundum numerum operationum.

5. Item, sicut Pater et Filius conveniunt in hoc quod comparantur ad Spiritum sanctum ut principium; ita Filius et Spiritus sanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad Patrem sicut ad principium. Sed communis spiratio est quaedam relatio conveniens Patri et Filio. Ergo esse a Patre erit alia relatio communis Filio et Spiritui sancto; et ita sunt plures quam quinque.

6. E contra videtur quod sint pauciores: quia, ut dictum est, artic. praec., proprietates sunt subsistentes personae. Ergo sunt ibi proprietates tot, quot sunt personae subsistentes. Sed personae subsistentes non sunt nisi tres. Ergo proprietates non sunt nisi tres.

Solutio. Respondeo dicendum, quod notionis, proprietatis et relationis differentia potest tripliciter assignari. Primo quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est, quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad Filium refertur; dicitur autem proprietas, inquantum soli Patri convenit: dicitur notio, inquantum est principium formale innotescendi Patrem. Secundo quantum ad ordinem intelligendi; quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis; intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis. Tertio quantum ad numerum; quia notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum Patri; filiatio, quae convenit tantum Filio; processio, quae convenit tantum Spiritui sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium Patris et Filii respectu Spiritus sancti. Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio; innascibilitas enim non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem proprietatum vel notionum vel relationum, tres tantum sunt personales, scilicet constituentes personas: unde habent quasi actum differentiae constitutivae, scilicet paternitas, filiatio, processio. Aliae duae sunt proprietates personae, sed non personales. Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico igitur, quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicetur secundum rationem principii, ut a quo alius, vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi: unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, ut supra probatum est, dist.* 13, qu. 1, art. 2, scilicet per modum naturae, et per modum amoris; et secundum utrumque habemus duas relationes: unam quae designat rationem principii, et alteram quae designat rationem ejus quod est a principio; et sic sunt quatuor rationes, scilicet paternitas et filiatio quantum ad modum originis naturae; processio et communis spiratio quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens, et ideo non potest esse notio Spiritus sancti, nec esse principium alicujus personae divinae. Si negatur ratio ejus quod est a principio; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto notio (1) opposita est magis communis, sicut non homo est magis commune quam non animal; quia omne non animal est non homo; sed non convertitur. Si in generali, sic erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde faciet notionem Patris, quae est innascibilitas quae significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas Patris. Quare autem dicatur innascibilitas per privationem nativitatis, specialiter infra dicetur, dist. 28, qu. 1, art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex praedictis, hac quaest. art. 1, patet: et ideo non sequitur quod secundum hoc in infinitum multiplicentur relationes realiter in Deo existentes.

Ad secundum dicendum, quod relationes illae secundum quas attenditur distinctio idearum, non sunt fundatae in esse divino, sed in intellectu ejus; unde realiter non habent esse in Deo, sed solum sunt intellectae ab ipso, sicut forma asini, et forma equi et hujusmodi; et non sicut bonitas et sapientia in ipso habent esse.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas et similitudo non addunt aliquam relationem realem super paternitatem et filiationem; et ratio hujus infra dicetur, 31 dist., quaest. 1, art. 1.

Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non subest aliqua realis distinctio in re quae refertur, non est relatio realis. Unde quandocumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans,

(1) *Forte* negatio.

ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum; et ideo cum dicitur, quod Deus vel anima intelligit se, non importatur ibi aliqua realis relatio, sed rationis tantum.

Ad quintum dicendum, quod esse ab aliquo non dicit determinatum modum originis; et ideo non dicit specialem notionem, sed salvatur in duabus notionibus, scilicet filiatione et processione, cum quibus non ponit in numerum, sicut nec aliquod commune cum propriis quae sub eo continentur, sed communis spiratio dicit determinatum modum originis, secundum quam Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti; et ideo dicit specialem notionem.

Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietas in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens; non tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates; sed quot oppositio exigit realiter distinguens. Unde sicut in Deo bonitas et sapientia est subsistens, non tamen alia et alia res est subsistens, quia non habent oppositionem; ita etiam communis spiratio est subsistens, non tamen est alia res subsistens quam paternitas et filiatio, quia non habent oppositionem ad eam: unde in una re subsistente cum utroque esse potest. Nec tamen constituit personam in qua est, quia praesupponit secundum ordinem naturae paternitatem et filiationem, sicut et processio praesupponit generationem; et ideo non est personalis notio; et similiter (1) innascibilitas, cum non habeat oppositionem ad paternitatem, in eadem re subsistente esse potest; et quia negatio importata consequitur secundum intellectum in ea positionem principii, ideo non constituit personam, sed est in persona constituta per paternitatem.

Expositio textus.

Nihil quidem secundum accidens dicitur. Videtur ratio haec non valere; quia multa sunt accidentia inseparabilia, quae semper consequuntur subjectum inamissibiliter. Ad quod dicendum, quod omne subjectum accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subjectum; et ideo, quia ipsum suppositum relationis non potest intelligi sine relatione, cum ipsa relatio sit suppositum subsistens, non potest esse accidens. In omni enim accidente quod advenit, est quaedam compositio subjecti ad accidens, propter quod sine eo intelligi potest; et ubi est compositio, est mutabilitas quantum ad naturam compositionis; quia omne quod compositum est, divisibile est, nisi aliqua causa impediatur.

Item *Omnes enim homines filii Dei sunt factura*, idest creatione; non tamen omnis creatura habet nomen filiationis, sed solum illa quae ad imaginem est. Vel melius. Homo dicitur filius factura etiam per adoptionem, quia cum prius non esset filius, factus est filius; et non habet hoc ex origine nativitatis suae quod sit Filius Dei, sicut habet aeternus Filius. Et haec expositio consonat sequentibus. De hac filiatione adoptionis dicetur in 3, dist. 10, qu. 3, art. 1.

Nec quidquam proprie (1), *nisi Filius.* Hoc dicit, quia filiatio est tota substantia ipsius; unde essentia divina non excluditur, quia essentia divina in Filio est filiatio. *Origine non adoptione.* Hoc est contra Nestorium et Photinum, qui dicebant, aliam esse personam Dei et hominis; et ita sequitur quod filius hominis non sit Filius Dei naturaliter, sed per adoptionem. *Veritate non nuncupatione.* Contra Sabellium, qui dixit his nominibus, *Pater* et *Filius* nullam distinctionem in re subjacere. *Nativitate non creatione.* Contra Arium, qui dixit Dei Filium creaturam. Alia patent ex his quae dicta sunt de Spiritu sancto, dist. 18, qu. 1, art. 2.

(1) *Al.* nec innascibilitas.

(2) Forte *ipse* ut in textu.

DISTINCTIO XXVII.

An easdem proprietates assignent Augustinus et Hilarius, et an istae sint quae dicuntur paternitas et filiatio et processio.

Hic quaeri potest, utrum proprietates quas Hilarius supra (dist. 26) assignavit, scilicet quod Pater semper est Pater, et Filius semper est Filius, sint illae eaedem proprietates quas Augustinus superius (ead. dist.) distinxit, dicens, proprium esse Patris quod genuit Filium, et proprium Filii quod genitus est a Patre; et Spiritus sancti quod ab utroque procedit; ac deinde utrum et istae sint illae quae dicuntur paternitas, filiatio et processio. Videtur quod non sint eaedem proprietates quas ponit Hilarius, et illae quas ponit Augustinus. Si enim eaedem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem et genuisse Filium, quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit Pater, ei convenit genuisse Filium. Natura ergo divina si Pater est, genuit Filium. Si vero non genuit, Pater non est. Sed quis audeat dicere, aut quod ipsa genuit Filium, aut quod ipsa Pater non sit? Si autem ipsa Pater est, nec Filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse Patrem et gignere Filium. Et ita non videbitur una eademque esse proprietas.

Responsio, ubi ostendit easdem esse proprietates.

Ad quod sine praejudicio aliorum dicimus, quod easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilarius (12 de Trinit., circa med.) ait, ita intelligi debet. Proprium Patris est quod semper Pater est; idest, proprietas Patris est, qua semper Pater est. Semper vero Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est quod semper Filius est; idest, proprietas Filii est, qua semper Filius est. Filius vero semper est, quia semper genitus est. Ergo proprietas qua Pater Pater est, est quia semper genuit. Et haec eadem dicitur paternitas vel generatio. Et proprietas qua Filius semper est Filius, est quia semper genitus est a Patre; et haec eadem dicitur filiatio vel genitura vel nativitas vel origo vel nascibilitas. Sic et proprietas qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus vel donum, est quia procedit ab utroque; et haec eadem dicitur processio. In praemissis ergo locutionibus eaedem significatae sunt proprietates.

Quomodo non est omnino idem dicere esse Patrem, et genuisse vel habere Filium, et ita de aliis.

Nec tamen videtur nobis omnino esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium, vel aliquid esse Filium et habere Patrem, vel esse Spiritum sanctum et procedere ab utroque; alioquin Pater non esset nomen hypostasis, idest personae, sed proprietatis tantum; similiter Filius

et Spiritus sanctus: et ita non per tria nomina significarentur tres personae. Ideoque dicimus, quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, idest subsistentiam, significat; ita et Filius et Spiritus sanctus.

Relationum vero vocabula sunt paternitas, filiatio, processio, nec personam significant.

Relationum vero vocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio, vel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes non hypostases significant sive habere Filium et habere Patrem: ut verbi gratia, cum dicimus, Deus est Pater, nomine Patris et relationem notamus (1) et divinam hypostasim significamus; ut sit intelligentia talis: Deus, vel divina essentia, est Pater, idest ille qui genuit, idest hypostasis quae habet Filium. Similiter Deus est Filius, idest hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam Deus est Spiritus sanctus, idest hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cum vero nomina relationum ponimus in praedicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostases; ut cum dicimus, Deus genuit, idest habet Filium; et, Deus genitus est, idest habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostases tantum quae illis proprietatibus determinantur, non essentiam.

Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, idest naturam.

Illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis, et per eas personae determinantur, et a se invicem differunt sed a se non secedunt. Unde Joannes Damascenus (lib. 3 Fid. orth., cap. 6): « Non differunt ab » invicem hypostases secundum susbtantiam, sed secundum » characteristica idiomata, idest determinativas proprietates. » Characteristica vero, idest determinativa, sunt hypostaseon » et non naturae, etenim hypostases determinant » Item. » Esse quidem intemporaliter, et aeternaliter dicimus divinam » Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quae habet » Pater, ut ejus ὁμοούσιον idest consubstantialem, nativitatis » modo et habitudine a paternali hypostasi differentem, nun» quam vero a paternali hypostasi secedentem. » Idem, apertius exprimens personales proprietates, in eodem ait: » Differentiam hypostaseon, idest personarum in tribus pro» prietatibus, idest paternali et filiali et processibili, reco» gnoscimus. Insecessibiles autem ipsas hypostases, et in» distabiles invicem; et unitas quidem inconfusibiliter. Tres » enim sunt, etsi unitae; divisae autem indistanter. Etenim » singula perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, » scilicet existentiae modum proprium, possidet: sed unitae » sunt substantia, et non distant, neque secedunt a pater» nali hypostasi. » Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates, quae supra diversis significatae sunt modis.

Quod sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet genitus, genitor, verbum, imago.

Hic non est praetermittendum, quod sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus nomina personarum sunt, et propriatates personales designant; ita etiam sunt et alia nomina personarum, idest quae ipsas personas significant, et earum proprietates denotant, et easdem quas et nomina praedicta, unde et relative dicuntur, scilicet genitor, genitus, verbum, imago. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 7) ait: « Vi» dendum est, hoc significari cum dicitur genitus, quod si» gnificatur cum dicitur Filius. Ideo enim Filius quia ge» nitus, et quia Filius, utique genitus Sicut autem Filius ad » Patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut Pater » ad Filium, ita genitor ad genitum. » Idem (in 6 lib. de Trin., cap. 2): « Verbum quidem solus Filius accipitur, non » simul Pater et Filius, tamquam ambo sint unum verbum. » Sic enim verbum dicitur quomodo imago. Non autem Pater » et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris » quemadmodum et Filius. » Idem (in 7 libr. de Trinit., cap. 3): « Verbum, secundum quod sapientia est et essentia, » hoc est quod Pater; secundum quod verbum, non hoc est » quod Pater; quia verbum non est Pater, et verbum relative » dicitur, sicut Filius. » Item (in eodem lib., cap. 2): « Sicut » Filius ad Patrem refertur, ita et verbum ad eum cujus » est verbum refertur, cum dicitur verbum. Et propterea » non eo verbum quo sapientia dicitur; quia verbum non » ad se dicitur, sed tantum relative dicitur ad eum cujus est » verbum, sicut Filius ad Patrem. Eo quippe est Filius quo » verbum, et eo est verbum quo Filius; sapientia vero quo » essentia; et ideo quia Pater et Filius sunt una essentia, et » una sapientia. » Item (in eodem, cap. 1): « Non est Pater » ipse verbum, sicut nec Filius nec imago Quid autem ab» surdius quam imaginem ad se dici? » Idem (in 5 lib. cap. 13): « Dicitur relative Filius, relative etiam dicitur » verbum et imago; et in omnibus his vocabulis ad Patrem » refertur. Nihil autem horum Pater dicitur. »

Breviter summam colligit intelligentiae praedictorum.

Aperte ostensum est, quod sicut Filius vel genitus, relative dicitur ad Patrem, ita verbum et imago; et quod eo dicitur verbum sive imago, quo Filius; idest, eadem proprietate sive notione, dicitur verbum et imago, qua Filius. Sed non eo quo verbum, dicitur sapientia vel essentia; quia non notione qua dicitur verbum, dicitur sapientia. Nam sapientia dicitur secundum essentiam, non secundum relationem.

Generalis regula eorum quae ad se, et eorum quae relative dicuntur; quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur, sed non ita in praedictis relativis.

Et est hic advertenda quaedam generalis regula eorum quae ad se, et eorum quae relative dicuntur de Patre et Filio: Quidquid enim ad se dicitur, ut ait Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 2), non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago.

An secundum substantiam dicatur Deus de Deo et hujusmodi.

Hic quaeritur cum dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam: nam secundum relationem constat ista non dici. Si vero secundum substantiam dicuntur, simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum praedictam regulam. Ad quod dicimus, quia licet Deus secundum substantiam dicatur lumen et sapientia et hujusmodi, et nunquam relative accipiantur; aliquando tamen pro relativis, idest pro personis, sed non relative accipiuntur; ut cum dicitur, Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus saepe reperiuntur nomina essentiae ad significationem personarum deducta, ut cum dicitur Deus natus, Deus passus, Deus mortuus, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cum dicitur Deus de Deo, et hujusmodi. Unde Augustinus quaerens quomodo hujusmodi dicantur (in 6 lib. de Trin., cap. 2) ait: « Quomodo Deus de Deo, lumen de lumine dicitur? » Non enim simul ambo Deus de Deo; sed solus Filius de » Deo, scilicet Patre: nec ambo simul lumen de lumine; sed » solus Filius de lumine Patre. »

Quod tantum secundum nomen substantiae dicitur illud de illo, non secundum nomina personarum.

Et est sciendum, quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo; licet ibi illa nomina substantiam non significent. Secundum vero eadem nomina personarum nunquam dicitur illud de illo, sicut verbum de verbo, vel Filius de Filio: quia hujusmodi nomina diversis personis convenire non possunt. Quod Augustinus, licet obscure (in eodem, lib. 7, cap. 2), ita dicit: « Hoc solum de eis dici non potest, illud » de illo quod simul ambo non sunt; » idest, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non convenit. Sicut verbum de verbo, dici non potest, quia non simul ambo verbum: nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago. Et sicut nomina substantiae aliquando intelligentiam personarum distincte faciunt; ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Unde Augustinus (in eodem, lib. 5, cap. 8) ait: « In Patris » nomine ipse Pater per se pronuntiatur, in Dei vero nomine » et ipse Pater et Filius et Spiritus sanctus; » ut cum dicitur, Luc. 18, 19: « Nemo bonus nisi solus Deus; » quia Trinitas est unus solus Deus.

(1) *Al.* nominamus.

Divisio textus.

Positis tribus personalibus proprietatibus divinarum personarum, hic Magister determinat de ipsis proprietatibus in comparatione ad nomina personarum, et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod in omnibus personalibus nominibus praedictae proprietates designantur; in secunda proponit generalem regulam ad inveniendum hujusmodi nomina, quae proprietates designant, ibi: *Et est hic advertenda quaedam generalis regula.* Prima in duas: in prima ostendit quod dictae proprietates designantur in nominibus personalibus consuetis, scilicet nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; in secunda ostendit quod designantur etiam aliis nominibus personas significantibus, ibi: *Hic non est praetermittendum.* Prima in duas: in prima ostendit quod praedicta nomina proprietates personarum designant; in secunda subjungit rationem, ibi: *Illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis,* quae scilicet determinant personas: unde in nominibus personarum intelliguntur, sicut determinans in determinato. Prima in duas: in prima ostendit quod nomina personarum designant proprietates praedictas; in secunda ostendit quod non est omnino idem modus significandi in nominibus proprietatum et nominibus personarum, ibi: *Non tamen videtur nobis omnino esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium etc.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem ad alteram partem, ibi: *Videtur quod non sint eaedem proprietates quas ponit Hilarius*; tertio ponit solutionem, ibi: *Ad quod sine praejudicio aliorum dicimus.*

Et est hic advertenda quaedam generalis regula. Hic ponit regulam ad inveniendum nomina personalia, et circa hoc tria facit: primo ponit regulam; secundo movet quaestionem circa regulam, et solvit eam, ibi: *Quaeritur hic, cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam*; tertio ex solutione quasi elicit quamdam conclusionem, ibi: *Et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de ipsis notionibus vel proprietatibus. Secundo de nominibus personalibus, et praecipue de verbo.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° qualiter proprietates ad invicem differant; 2.° utrum proprietates vel relationes, operationes personales secundum intellectum praecedant, vel e converso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum proprietates ad invicem distinguantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod proprietates ad invicem non distinguantur. Nulla enim est distinctio in divinis, nisi secundum originem. Sed una proprietas non oritur ab alia: quia sicut essentia non generat, ita nec proprietas. Ergo proprietates ad invicem non distinguuntur.

2. Praeterea, relatio est medium inter duo extrema. Sed inter duos terminos est una via media secundum rem, quamvis differat secundum rationem, sicut est eadem via a Thebis ad Athenas et e converso, ut dicit Philosophus (3 Physic., text. 21). Ergo videtur quod una relatione referatur Pater ad Filium et Filius ad Patrem; et ita ad minus paternitas et filiatio sunt una relatio.

3. Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam. Sed sicut inter attributa essentiae, ut bonitatem et sapientiam, non invenitur aliqua oppositio, ratione cujus de se invicem praedicantur, quia bonitas est sapientia, et e converso; ita etiam proprietates unius personae non habent aliquam oppositionem ad invicem; alias non possent in eodem supposito esse. Ergo videtur quod non sint plures secundum rem, et quod una praedicetur de alia, ut dicatur: paternitas est innascibilitas, et e converso.

4. Praeterea, non magis distat ratio verbi a ratione Filii, quam ratio ingeniti a ratione Patris. Sed eadem notio designatur nomine verbi et Filii, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod similiter eadem notio designetur nomine ingeniti et nomine Patris; et sic innascibilitas et paternitas est una et eadem notio.

5. Item, unius personae ad aliam personam in divinis non est nisi una relatio. Sed nomine Patris, generationis et paternitatis importatur relatio Patris ad Filium. Ergo videtur quod omnia ista in divinis idem sunt: quod est contra Magistrum in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in divinis, ut supra dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 3, sunt quinque notiones; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod in illo proprie aliqua multiplicantur et non unum sunt, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit Philosophus (5 Metaph., text. 134, et 4 Physic., text. 20), verbi gratia, isosceles, idest triangulus duorum aequalium laterum, et isopleuros, idest triangulus aequilaterus, distinguuntur differentiis trianguli; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figurae, immo sub una figurae differentia incidunt, quod est habere tria latera; ideo et dicuntur una figura, quae est triangulus; et ideo non potest dici quod sunt plures res, nisi de illis quae per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non poterit dici quod sunt plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duae res, et similiter Pater et Filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duae res, quia non opponuntur relative; sed tantum duae relationes, quia distinguuntur differentiis relationis inquantum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duae relationes, et similiter duae notiones, inquantum est alia et alia ratio innotescendi Patrem in una et alia.

Ad primum igitur dicendum, quod oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod hujusmodi relationes habent: et ideo relationes oppositae seipsis distinguuntur, sicut differentiae constitutivae; sed personae relationibus, sicut species differentiis.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 10) dicit, quod eadem numero relatio est in utroque extremorum; quod non potest esse, quia unum accidens non est in duobus subjectis; et ideo dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque est unum nomen, ut in similitudine et aequalitate; et tunc relatio quae est in uno sicut in subjecto, est in altero sicut in termino, et e converso; et ideo relatio secundum esse suum, prout in re fundamentum habet, non est medium, sed extremum; sed secundum respectum est medium; unde patet quod realiter distinguuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personae convenientes; sed sunt una res, quae est illa persona; sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam relationis distinctio, inquantum est relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio de alia non praedicatur. Non sic autem est in essentialibus, quae non manent ibi secundum communem rationem generis; unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit; si tamen accipiatur commune reale, ut significatur nomine primae impositionis; si vero accipiatur commune rationis, quod significatur nomine secundae impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa; et ideo quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non praedicantur de invicem. Non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum; sed quod est aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinae simplicitatis secundum quodcumque nomen primae impositionis de se invicem praedicantur, ut dicatur: Haec res est illa res; vel etiam propriis nominibus, ut: Sapientia est bonitas.

Ad quartum dicendum, quod verbum et Filius non distinguuntur differentia relationis; quia utrumque dicit relationem ejusdem ad idem; et propter hoc non importantur nomine verbi et Filii duae relationes, sed una; similiter nomine doni et amoris; sed distinguuntur tantum secundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturae, scilicet Filius, et aliud in emanatione intellectus, scilicet verbum; quae in Deo non nisi ratione differunt; et ideo verbum et Filius differunt solum ratione et non relatione; sed ingenitus et Pater non respectu ejusdem dicuntur; et ideo constat quod non est una relatio, vel notio.

Ad quintum dicendum, quod sicut est in essentialibus quod idem est secundum rem divina operatio et Deus et Deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam; sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico, quod eadem ratio significatur per haec tria, Pater, paternitas, generatio; sed Pater significat illam per modum hypostasis vel personae, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.

ARTICULUS II.

Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae. — (1 p., qu. 40, art. 1; et de Potent. qu. 10, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1, significat operationem personalem. Sed Magister in littera dicit, quod ideo est Pater quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem Patris.

2. Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia Pater est, ideo generat; aut consequitur ipsam per modum effectus relicti ab ipsa, ut scilicet quia generat, est Pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis; quia, ut dicit Anselmus (lib. Monolog. cap. 41 (1)), eo quod est Deus generat, et non eo quod est Pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum intellectum.

3. Item, omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 20), paternitas et filiatio fundantur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.

4. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad Patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad Filium. Sed filiatio nullo modo praecedit nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur. Ergo nec paternitas generationem activam, sed consequitur eam. Ergo videtur quod etiam paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.

Contra, operatio, secundum Philosophum (1 Metaph., in prol.), est individuorum distinctorum, vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedit intellectus relationis.

Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio est propria operatio Patris. Cum igitur nulla forma Patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in Patre, et ita praecedit secundum intellectum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constitutas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum. Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis; ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel inquantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur.

---

(1) Nec in Monologio, ut ante notabatur, nec alibi occurrit: sicut nec illud quod infra in respons. ad secundum refertur (*Ex edit. P. Nicolai*).

Vel inquantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel inquantum est ipsa operatio personalis; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister, quod quia genuit est Pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam; et sic secundum intellectum praecedit personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra praecedenti distinct. Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens. Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est Pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis; unde etiam ipse dicit, quod ideo est Filius quia genitus, et quia Filius ideo genitus, ex verbis Augustini (5 de Trin., cap. 7).

Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietas; sed natura divina prout est in Patre, vel proprietas quae est paternitas. Unde Anselmus (ubi supra) non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia Pater, sed quia Deus Pater.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra: quia cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cujus praecedit secundum intellectum operationem.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in Patre et Filio: quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens, et quasi terminus; et ideo filiatio nullo modo praecedit intellectum nativitatis; sed forma generantis propria est principium generationis activae: et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de verbo; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum verbum proprie sit in divinis; 2.° utrum dicatur essentialiter, vel personaliter tantum; 3.° utrum in verbo importetur respectus ad creaturam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum verbum dicatur proprie in divinis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod significat corporalem operationem, non potest Deo convenire nisi (1) metaphorice. Sed verbum est hujusmodi: dicitur enim a verberatione aeris ut dicit Priscianus (2) (lib. 1, cap. de verbo). Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.

2. Praeterea, inter omnia quae apud nos sunt, verbum videtur magis esse transiens, vel de magis transeuntibus, nec est quid subsistens. Sed quid quid dicitur in divinis, est permanens et subsistens. Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.

3. Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, sed verbum cordis: contra. Hoc verbum definiens Anselmus (in Monol., cap. 20) dicit, quod dicere summo Spiritui nihil est aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum aut dicere Deo conveniat.

4. Praeterea, verbum cordis videtur esse quaedam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu nisi species rei intelligibilis, quam apud se format. Cum igitur Deus non cognoscat per speciem aliquam, sed se per essentiam suam videat, et sic cognoscat omnia; videtur quod non sit ibi proprie verbum intellectus.

Contra, Joan. 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

Praeterea, nihil aliud est verbum, ut infra Augustinus dicit, dist. 18 (ex 7 de Trinit., cap. 12), quam genita sapientia. Sed genita sapientia est in Deo. Ergo videtur quod et verbum.

Solutio. Respondeo, absque omni dubio confitendum est, Deum esse verbum, et proprie verbum dici.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super Joan. (cap. 1) dicit, invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis; cujus necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et judicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur 3 de Anima (text. 46), oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 Metaphysic. (text. 33).

Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur (1 Fid. orth., cap. 18), quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur (lib. 9 de Trin., cap. 10) verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu cogitatum.

---

(1) *Al. deest* nisi.

(2) Caesariensis natione, professione grammaticus, qui ad Julium Patricium opus hoc de partibus orationis inscripsit, et ad an. 430 sub Chosroe Persarum Rege floruisse dicitur, ad quem etiam scripsit quaestiones aliquas naturales, ut in Bibliotheca sua Gesnerus notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum istrumentorum corporalium, dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum.

Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphorice; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis.

Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus (ubi supra) quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impositum sit a motu corporali, quod est ultimum in nostra locutione; tamen impositum est ad significandum omne quod dicitur vel exterius vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res significata per nomen, sicut frequenter contingit, ut dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 1, de hoc nomine *persona*.

Ad secundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet neque subsistit in nobis, sed verbum cordis nostri permanet, quamvis non subsistat: et ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod permaneat vel subsistat, tamen habet diversas rationes perfectionis, secundum quod in diversis invenitur; et ideo verbum divinum habet quod sit permanens et subsistens; sicut et de amore supra, dist. 10, qu. 1, art. 1, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio cogitatio in Deo proprie non est; sed Anselmus per similitudinem nomen cogitationis posuit. Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collectionem (1), ita etiam ratio verbi, ut dictum est, in corp. art., completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu; unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile.

Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur; et inquantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus, et inquantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti; sed inquantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi.

(1) *Forte* collationem.

ARTICULUS II.

Utrum verbum dicatur personaliter.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verbum non dicatur personaliter; sicut enim dicit Augustinus (lib. 9 de Trin., cap. 10), verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.

2. Praeterea, omne illud quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum, est essentiale in divinis. Sed non intellecta distinctione personarum, adhuc potest intelligi quod intellectus divinus manifestat se sibi, et manifestat se creaturae. Cum ergo verbum non addat aliquid supra rationem intellectus nisi ordinem manifestationis, videtur quod verbum sit essentiale, sicut et intelligere.

3. Item, verbum est terminus hujus actus qui est dicere; nihil enim dicitur nisi verbum. Sed quaelibet persona potest dicere se, et potest dicere essentiam suam. Ergo essentia est verbum, et quaelibet persona est verbum; et ita verbum essentialiter dicetur. Nec potest dici, quod quilibet eorum dicat se verbo Patris; quia perfectius est dicere verbo proprio, quam alterius; et ita, cum unaquaeque persona perfectissime se dicat, videtur quod quaelibet dicat se verbo proprio; sed non verbo proprio quod sit ab ipsa; quia sic essent plures personae quam tres. Ergo verbo proprio quod est ipsa.

4. Praeterea, ut dictum est, artic. antec., verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei, et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur. Ergo videtur quod si Filius diceretur tantum verbum personaliter, Filius esset principium actus intelligendi in Patre, quod supra improbatum est, in 5 distinct., ab Augustino.

5. Contra est quod Augustinus dicit (lib. 7 de Trinit. , cap. 2), quod eo dicitur verbum in divinis quo Filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum.

6. Praeterea, Augustinus (ibidem, cap. 1) dicit, quod quamvis sint tres qui dicant, tamen non est ibi nisi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur personaliter.

7. Item, verbum, ut dictum est, art. antec., dicit ordinem cujusdam exitus, et conceptionem intellectus, et dicitur ad aliquid, sicut in littera dicitur. Omnia autem haec videntur ad personas pertinere. Ergo videtur quod verbum sit personale.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur circa hoc: si verbum dicatur personaliter, utrum solus Filius dicendus sit verbum. 1. Videtur quod non. Quia sicut Filius exit a Patre ut manifestans ipsum, ita et Spiritus sanctus. Ergo ratio verbi utrique aequaliter convenit.

2. Praeterea, intellectus est quasi medium inter

naturam quam sequitur, et voluntatem quam praecedit. Sed medium pertinet ad utrumque extremorum. Cum ergo verbum dicat processionem intellectus, videtur quod non magis dicatur Filius verbum, qui procedit per modum naturae, quam Spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis.

3. Item, causa manifestatur per effectum. Sed intellectus divinus est causa omnium creaturarum, sicut intellectus artificis causa artificiatorum. Ergo omnes creaturae possunt dici verbum Dei.

Contra est quod dicit Augustinus (lib. de Trinit. 15, cap. 17), quod sicut in Trinitate solus Filius dicitur verbum, ita (1) solus Spiritus sanctus dicitur donum. Ergo sicut donum non convenit Filio, ita nec verbum Spiritui sancto.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essentiale; quandoque autem (2) dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem (3) dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essentiale. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum (4).

Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis. Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando Filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum Pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen *verbum* ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen *Pater*, vel *Filius*, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen *scientia*: sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine *scientia*, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile: sed hoc nomen *verbum* importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine *operatio*. Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem (1) a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine *verbum*, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transumitur; quia in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eamdem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1. Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cujus est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cujus similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit Filio, in quo manifestatur Pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen *verbum* relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus (7 de Trin., cap. 2), quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum Philosophum (lib. 2 Top., cap. 2); de rebus autem judicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia et sapientia

---

(1) *Al. additur* ergo.
(2) *Al. repetitur* enim.
(3) *Al.* enim.
(4) *Al.* dicatur intelligere.

(1) *Al.* ad operationem.

dicuntur per modum quiescentis et manentis in eo cujus sunt; et ideo nunquam dicuntur nisi essentialiter, quamvis possint esse appropriata: sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui; et ideo, quia exitus iste potest intelligi vel secundum rem distinctam, prout Filius exit a Patre, vel secundum rationem tantum, prout intelligere est ab intellectu divino; ideo verbum quandoque essentialiter et quandoque personaliter dicitur, sicut et amor.

Ad secundum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit; hoc enim proprie est loqui in corde. Propter quod habet aliquid simile cognitioni; non tamen esset ibi manifestatio principii in aliquo realiter distincto et existente per modum intellectus in eadem natura, non intellecta distinctione personarum.

Tertium conceditur.

Ad quartum dicendum, quod nullo modo est concedendum quod Pater intelligat a Filio, vel quod intelligat in Filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur: quia hoc poneret Filium habere aliquam rationem principii ad Patrem. Sed tamen concedendum est quod Pater intelligit in Filio et seipsum et alia, inquantum videt Filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cujus est principium, quamvis et in seipso videatur. Possum enim videre hominem in imagine sua, quamvis ipsum etiam per se videam. Ita quamvis Pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in Filio, et seipsum, sicut et seipsum in creatura videre potest, inquantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte.

Ad quintum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Augustinus (loc. cit.) accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente, et non secundum quod ad rationem verbi sufficit distinctio rationis; et ideo accipit verbum tantum personaliter.

Ad sextum dicendum, quod in divinis non est nisi tantum unum verbum; et tamen est ibi verbum personale et essentiale, quia persona non distinguitur ab essentia; unde nec excluditur per dictionem exclusivam.

Ad septimum dicendum, quod omnia illa quae dicuntur, possunt accipi realiter vel secundum rationem; et utrumque sufficit ad rationem verbi; et ideo potest dici essentialiter et personaliter.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod si verbum personaliter sumatur, soli Filio convenit, et non Spiritui sancto; quia Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis; et ideo proprie dicitur amor et donum; sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit Filio; et ideo ipse proprie et genitus et verbum dicitur.

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non solum exigitur esse manifestativum: quia sic cujuslibet causae esset verbum suus effectus, quod non potest dici nisi metaphorice; sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus, et hoc non convenit Spiritui sancto.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit a duobus; et ideo sua processio est per modum conformitatis amoris, quae est ex unione voluntatis in volentibus; et propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam processio intellectus quam processio naturae, est ab uno tantum; non autem ab uno secundum quod unitur alteri, si sit perfectum agens sicut est agens divinum; et ideo uterque modus processionis convenit illi personae quae solum ab uno est.

Ad tertium dicendum, quod creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum; unde dicit Augustinus (1) (lib. 3 de libero arbitr., cap. 28): *Omnia clamant: Deus fecit.* Sed hoc non dicitur nisi metaphorice.

ARTICULUS III.

Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam.
(1 *p., qu.* 34; *et quol.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verbum semper respectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Augustinus (2): *Dixit et facta sunt, idest: verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura.* Sed per hoc ponitur respectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, Augustinus in principio Joan. (lib. 83 QQ., quaest. 63) dicit, quod verbum est operativa potentia Patris. Sed operativa potentia dicitur per respectum ad creaturam. Ergo et verbum.

3. Item, Anselmus (Monol., sive soliloq., cap. 32 et 33) dicit, quod Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum sibi aequale. Ergo videtur quod verbum quod genitum est a Patre, ponat respectum ad creaturam, secundum quod per verbum creaturae dicuntur a Deo.

4. Praeterea, artificiata non cognoscuntur ab artifice nisi secundum quod convertitur ad formam artis quam apud se habet. Ergo idem est artifici converti ad artem suam et ad artificiata, et intelligere utrumque. Sed Verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt. Ergo videtur quod nunquam fiat conversio intellectus paterni ad artificiata, nisi per hoc quod ad verbum convertitur; et e converso quandocumque convertitur ad verbum, ad artificiata convertitur. Ergo videtur quod verbum semper accipiendum sit cum respectu ad creaturam.

5. Contra, nihil quod dicit respectum ad creaturam, convenit Deo ab aeterno, ut *Dominus* et hujusmodi. Sed verbum convenit Deo ab aeterno, quia *in principio erat Verbum*; Joan. 1, 1. Ergo verbum non dicit respectum ad creaturam.

6. Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod verbum

(1) Ut ex 10 Confess., cap. 6, colligitur, et ex lib. 11, cap. 4, et ex lib. 3 de lib. arbitr., cap. 23, minus expresse quam primo loco, etsi aequivalenter (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib 1 super Genes. ad litt., cap. 11, et lib. 2, cap. 8 et in Psalm. 140 (*Ibid.*).

non semper dicitur secundum respectum ad creaturam; sed quandoque cum respectu, et quandoque sine respectu; et hoc sic patet. Verbum enim sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive Pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo Patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandocumque convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem inquantum est corpus lapideum, et inquantum est similitudo Socratis vel Platonis.

Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum; vel absolute secundum quod est res quaedam; vel inquantum est similitudo omnium rerum; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur; quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur. Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, inquantum est similitudo omnium rerum et exemplar; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificiata; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam.

Ad secundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa Patris per modum artis; unde inquantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam. Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de Spiritu sancto, qui ipse est amor quo Pater diligit Filium; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit; et inquantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam; sed inquantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat. Sic est de nomine verbi et nomine artis; quia verbum potest absolute dici; sed ars dicit respectum ad artificiata.

Ad tertium dicendum, quod uno et eodem verbo Pater dixit se et omnem creaturam; tamen diversa est consideratio verbi secundum quod per illud dicitur Pater et creaturae. Non enim deest cognitio absoluta sui ipsius, nec etiam cognitio absoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, secundum quod cognoscit se esse causam illorum; quamvis istae tres cognitiones non differant realiter in ipso, sed ratione tantum, et ideo non exigitur ad intellectum verbi, secundum quod eo intelligitur Pater dixisse seipsum, respectus ad creaturam; sed secundum quod eo intelligitur creaturas dixisse; et ideo verbum absolute et cum respectu ad creaturam intelligitur.

Ad quartum dicendum, quod artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter. Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae; et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, inquantum est res quaedam; nec aliquid tunc de re artificiata considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel inquantum est res quaedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilat; quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant.

Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit respectum ad creaturam in actu, sed quasi in habitu, sicut donum; et ideo utrumque aeternum est.

Ad sextum dicendum, quod omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari; et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter, sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae; et sic est in nomine verbi et in nomine doni.

Expositio textus.

Natura igitur divina si Pater est genuit (1) *Filium.* Istud non sequitur; quia quamvis secundum rem idem sit Pater et generatio, tamen per verbum generationis significatur illa proprietas ut inhaerens et determinans illud de quo dicitur; et ideo quia essentia non determinatur a proprietate ut per se subsistente, non dicitur quod essentia generet. Sed Pater significat eamdem proprietatem ut per se subsistentem, et ideo propter identitatem rei dicitur, quod essentia est Pater.

A se invicem differunt. Differentia non proprie in divinis est; quia opponitur similitudini, sicut diversitas unitati; tamen hic large accipitur pro distinctione.

---

(1) *Al.* generat.

DISTINCTIO XXVIII.

Quod non tantum tres praedictae proprietates sunt in personis, sed etiam aliae, quae aliis significantur nominibus, ut ingenitus.

Praeterea considerari debet, quod non tantum tres praedictae proprietates, sive notiones, in personis sunt, verum etiam aliae, quae aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen *ingenitus* relative dicitur de Patre tantum, et aliam designat notionem quam Pater vel genitor. Non est enim idem esse Patrem et esse ingenitum; idest non ea notione Pater dicitur qua ingenitus. Pater enim, ut praedictum est (dist. 21), dicitur secundum proprietatem generationis; ingenitus autem secundum proprietatem innascibilitatis. Differt ergo Pater a Filio auctoritate generationis; differt etiam proprietate innascibilitatis, idest quia ingenitus. Unde Augustinus distinguens inter proprietatem qua Pater dicitur et illam qua dicitur ingenitus (in 5 lib. de Trin., cap. 6) sic ait: « Non est hoc dicere ingenitum quod est Patrem dicere; quia et si Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque filium, non ex eo ipse est ingenitus, quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideo dicitur Pater quia ingenitus. Ideoque cum de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Genitor enim dicitur ad genitum, idest Filium; cum vero ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quia dicitur ingenitus, hoc ostenditur quod non sit Filius. Sed genitus et ingenitus commode dicuntur; Filius autem latine dicitur; sed ut dicatur infilius, non admittit loquendi consuetudo; nihil tamen intellectui demitur, si dicatur non filius; quemadmodum etiam si dicatur non genitus, pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur. Ideo non est in rebus considerandum, quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri; sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam tantum dicamus ingenitum, sed etiam non genitum, quod tantum valet. Numquid ergo aliud dicimus quam non filium? Negativa porro particula non id efficit ut quod sine illa relative dicitur, eadem proposita substantialiter dicatur; sed id tantum negatur quod sine illa ajebatur; sicut in aliis praedicamentis, cum dicimus, Homo est, substantiam designamus. Qui ergo dicit, non homo est, non aliud genus praedicamenti enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum substantiam ajo, Homo est; sic secundum substantiam nego, cum dico, Non homo est. At si tantum valet quod dicitur genitus quantum valet quod dicitur Filius; tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus, quantum valet quod dicitur non filius. Relative autem negamus dicendo, Non genitus. Ingenitus porro quid est nisi non genitus? Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit; ita cum dicitur ingenitus, non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. Utrumque tamen relative dicitur. Quod autem relative pronuntiatur, non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit genitus et ingenitus; tamen non indicat diversam substantiam; quia sicut filius ad patrem et non filius ad non patrem refertur; ita genitus ad genitorem et non genitus ad non genitorem referatur necesse est. » Ecce evidenter ostendit, quod ingenitus relative dicitur, et de solo Patre accipitur: aliaque notio est qua dicitur ingenitus, alia qua Pater: atque tantum valet cum dicitur ingenitus, quantum non genitus, vel non filius.

An sicut solus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus vel non filius.

deo solet quaeri, utrum sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus vel non filius, ut nec etiam Spiritus sanctus possit dici non filius vel non genitus. Quibusdam videtur quod Pater solus debeat dici non genitus vel non filius. Spiritus vero sanctus, sicut non dicitur ingenitus; ita, inquiunt, non est dicendus non genitus vel non filius. Debet quidem dici et credi Spiritus sanctus non esse genitus vel non esse filius; sed non debet dici esse non genitus vel non filius. Aliis autem videtur quod cum Spiritus sanctus non possit dici ingenitus, potest tamen dici non genitus vel non filius. Quia autem Augustinus supra ait, tantum valere cum dicitur ingenitus, quantum cum dicitur non genitus vel non filius; etymologiam nominis ostendendo cum hoc dixisse dicunt, non ratione praedicationis.

Quae sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus.

Si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilarium ipsam vocantem innascibilitatem (in 4 lib. de Trinit.) et ita ajentem: « Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et originis et innascibilitatis. Significata ergo in Scripturis personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est; in nullo autem naturae. »

Ariani nitebantur probare alterius substantiae Patrem, alterius Filium: quia ille ingenitus, iste genitus: quibus respondens Ambrosius dixit, se hoc nomen in Scripturis non legisse divinis.

Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur alterius substantiae esse Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, et iste genitus dicitur; cum diversum sit esse ingenitum et esse genitum. Unde Ambrosius eorum quaestioni respondens, dicit, se in divinis Scripturis hoc nomen, scilicet *ingenitus*, non legisse: ita inquiens in 4 lib. de incarnationis dominicae Sacramento (1) (cap. 8): « Cum dudum audierint quidam dicentibus nobis, Filium Dei, qui generatus est, Patri, qui generavit, inaequalem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generaverit; quia essentia vel generatio (2) est naturae: adversus quidem illam quaestionem vocem sibi arbitrantur occlusam; sed in tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent mutationem fieri quaestionis mutatione sermonis, dicentes: Quomodo possunt esse ingenitus et genitus unius naturae atque substantiae? Ergo ut respondeam mihi propositae quaestioni, primo omnium in divinis Scripturis *ingenitus* nusquam invenio, non legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare quae non sunt scripta; cum ea quae sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit? Nonne ipsi sibi adversantur et auctoritatem calumniae suae derogant? » Attende, lector, quoniam hoc nomine *ingenitus* nolebat uti Ambrosius propter haereticos. Ita et nos subjicere quaedam oportet propter calumniantium insidias, quae catholicis ac piis lectoribus secure credi possunt. Sunt etenim quaedam quae non tantae sunt religionis et auctoritatis, ut eis nos oporteat semper profitendo ac recipiendo inservire; verum silentio aliquando praeteriri queunt: nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

An diversum sit esse Patrem et esse Filium.

Praeterea quaeri solet, cum supra dictum sit, quia aliud est dicere ingenitum, aliud Patrem, et quod diversum sit genitus et ingenitus: utrum similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium, an idem. Ad quod dicimus, quia ex eodem sensu quo dicitur diversum genitus et ingenitus, et quo dicitur non esse idem dicere genitum et ingenitum, potest dici non esse idem, sed diversum, esse Patrem et esse Filium, vel esse Spiritum sanctum; quia non ea notione Pater est Pater, qua Filius est Filius, vel qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ideoque ex hoc sensu concedimus (3), quod aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium: quia alia notio est qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas, aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, variatur intelligentia; et ideo non conceditur. Est enim sensus talis, ac si dicatur: Aliud est quo Pater est, non quidem Pater, sed est: aliud quo Filius est, non quidem Filius, sed est: quod penitus falsum est. Eo enim Pater est quo Pater Deus est, idest per essentiam vel naturam. At Filius eo Deus est quo Pater est Deus. Eo ergo Filius est quo Pater est: et ita idem est Patrem esse quod Filium esse; sed non est idem esse Patrem et esse Filium. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap. 5): « Quamvis diversum sit esse Patrem et esse Filium, non est tamen diversa substantia: quia non hoc secundum substantiam dicitur, sed secundum relativum, quod

(1) *Al.* de Spiritu sancto.
(2) *Al.* quia generatio *tantum*.
(3) *Al.* procedimus.

» tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. » Ecce diversum esse dicit esse Patrem et esse Filium: quod juxta rationem praedictam accipi oportet: quia scilicet alia notio est qua est Pater, alia qua est Filius. Non enim secundum essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius Filius; sed secundum relationem.

Quomodo dicatur sapientia genita vel nata: an secundum relationem, an secundum substantiam.

Sciendum quoque est, quod sicut solus Filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Et ideo quaeritur utrum hoc relative dicatur; et si relative dicitur, an secundum eamdem relationem qua dicitur verbum et imago. De hoc Augustinus (in 7 lib. de Trinit., cap. 2) ita ait: « Id dici accipiamus cum dicitur » verbum, ac si dicatur nata sapientia, ut sit Filius et imago; » et haec duo cum dicuntur, idest nata sapientia, in uno » eorum (eo quod est nata) et verbum et imago et Filius » intelligatur; et in his omnibus nominibus non ostendatur » essentia, quia relative dicuntur; at in altero, quod est » sapientia, etiam essentia demonstretur: quoniam et ad se » dicitur: seipsa enim est sapiens; et hoc est ejus esse quod » sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia » una essentia. » Cave lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Augustinus. Videtur enim dicere, quod cum dicitur nata sapientia, ibi sapientia essentiam significet, et *nata* relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere, essentiam divinam esse natam: quod superioribus (dist. 5) repugnat. Sed ad hoc dicimus, quod in altero, idest in eo quod nata est, eadem notio intelligitur quae notatur cum dicitur verbum et imago, in altero vero, scilicet sapientia, demonstratur essentia, idest demonstratur quod Filius sit essentia, quia sapientia secundum essentiam dicitur. Et ideo cum dicitur nata sapientia, intelligitur quod ipse qui natus est, essentia est; ibi tamen sapientia non pro essentia sed pro hypostasi facit intelligentiam, ut sicut quando dicitur verbum vel Filius, intelligitur hypostasis cum sua proprietate, ita cum dicitur nata sapientia, idem intelligitur; idest genita hypostasis. Ideo vigilanter ait, idem esse intelligendum cum dicitur verbum et cum dicitur nata sapientia, idest eadem relatio, eadem hypostasis, cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod superius (dist. 27) diximus, scilicet quod cum dicitur Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, non tantum illae proprietates significantur, ut cum dicitur paternitas, filiatio; sed etiam hypostasis cum suis proprietatibus.

Quod imago aliquando dicitur secundum essentiam.

Illud etiam sciri oportet, quia, cum supra (dist. 27) dictum sit, imaginem relative dici de Filio, sicut verbum vel Filius, interdum tamen reperitur secundum substantiam dici. Unde Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1) dicit, quod una est sanctae Trinitatis essentialiter Divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilarius etiam in 5 lib. de Trinit. (ante medium) ait: « Homo fit ad communem imaginem: nomen non discrepat, natura non differt. Una est enim ad quam homo creatus est species. » Ex his verbis ostenditur quod imago aliquando essentiae intelligentiam facit; et tunc ad se dicitur, et non relative.

Divisio textus.

Hic determinat Magister de notionibus personarum quae non sunt personales; et dividitur in partes duas: in prima determinat de innascibilitate quae est proprietas personae, quamvis non sit proprietas personalis; in secunda de hoc nomine *principium*, quod nec est proprietas personalis nec personae, 29 dist., ibi: *Est praeterea aliud nomen multiplicem notans relationem.* Prima in duas: in prima ostendit qualiter Pater dicatur ingenitus; in secunda qualiter e contrario omne quod genitum dicitur, de Filio sit accipiendum, ibi: *Sciendum est quoque, quod sicut solus Filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter Pater ingenitus dicatur; secundo movet quaestionem ex dictis, ibi: *Praeterea quaeri solet... utrum similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium; an idem.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter nomen ingeniti a sanctis accipitur; secundo qualiter ab eis etiam quandoque taceatur, ibi: *Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius substantiae esse Patrem, alterius Filium.* Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter Pater ingenitus dicatur; secundo ostendit quae sit notio Patris quam nomen ingeniti designat, ibi: *Si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilarium.* Circa primum tria facit: primo exponit ingeniti significationem; secundo ponit expositionis manifestationem, ibi: *Hoc exemplis planum faciendum est*; tertio excludit quamdam dubitationem; circa cujus solutionem diversorum opiniones narrat, ibi: *Ideo solet quaeri, utrum sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus.*

Sciendum quoque est, quod sicut solus Filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Hic ostendit qualiter Filius dicatur sapientia genita; et circa hoc duo facit: primo ostendit dicti significationem; secundo excludit dubitationem ex dictis, ibi: *Cave lector qualiter hoc intelligas*; ubi duo facit secundum duas dubitationes quas removet. Secunda incipit ibi: *Illud etiam sciri oportet, quia, cum supra dictum sit, imaginem relative dici de Filio..... interdum tamen reperitur secundum substantiam dici*; et utraque per se patet in littera.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Primo de innascibilitate. Secundo de imagine.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum innascibilitas sit notio vel proprietas Patris; 2.° utrum sit personalis proprietas ejus. Utrum autem innascibilitas vel ingenitus conveniat Spiritui sancto, habitum est supra, 13 dist., quaest. 1, art. 1.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum innascibilitas sit proprietas Patris.
(1 p., qu. 33, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod innascibilitas non sit notio vel proprietas Patris. Ut enim in littera habetur, cum Pater ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur. Sed negatio non potest esse sufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem Patris.

2. Praeterea, si ingenitum sit proprietas Patris; aut hoc erit secundum quod intelligitur negative, aut secundum quod intelligitur privative. Sed non secundum quod intelligitur negative; quia sic convenit ei quod non generatur; et sic convenit essen-

tiae et Spiritui sancto. Similiter nec secundum quod privative; quia privatio semper ponit imperfectionem in eo cujus est, cum privatio sit ejus quod natum est haberi et non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo sit notio vel proprietas Patris.

3. Praeterea, cum personae divinae non distinguantur nisi per relationes, nihil potest esse proprietas vel notio divinae personae, quod non est in genere relationis. Sed *ingenitus* non est in genere relationis. Ergo non est notio personae divinae. Probatio mediae. Sicut se habet inferius ad superius, ita se habet negatio superioris ad negationem inferioris, et e contra. Quanto enim homo est in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus praedicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout significat relationem, est minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis est plus commune quam non relatio, et ita praedicatur de illa; et salvatur cum ea, sicut commune cum proprio. Sed quidquid salvatur cum opposito generis, non est contentum sub genere. Ergo *ingenitus* cum salvetur cum eo quod est non relatio, non est in genere relationis.

4. Item, ingenitum convenit Patri, secundum quod est principium. Sed ipse non est principium solum per generationem, sed etiam per spirationem. Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, sed per negationem processionis, quae est commune ad utrumque, ut dicatur improcessibilis; vel secundum specialem rationem utriusque processionis, ut sicut dicitur ingenitus, ita dicatur inspirabilis.

Contra est quod in littera per Hilarium dicitur.

Praeterea, illud quo persona divina distinguitur ab aliis personis, est notio vel proprietas ejus. Sed ingenitum soli Patri convenit, ut supra, 13 dist. qu. 1, art. 4, habitum est. Ergo est notio vel proprietas Patris.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 4 de Trin., cap. 20), Pater est principium totius Divinitatis; unde etiam Dionysius (2 de div. Nom.) dicit, quod in Patre est fontana Divinitatis. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, Pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater potest dupliciter innotescere: vel inquantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis: vel inquantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quae ab ipso est, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit; scilicet paternitate, inquantum est principium per generationem; et communi spiratione, inquantum est principium Spiritus sancti per spirationem amoris; et sic patet quod in universo sunt tres notiones Patris.

Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter: vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiae ipsius, ut homo ponit animal; vel quia praesupponit illud quasi in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus; sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo, quod hoc nomen *ingenitus* non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius: quia hoc non posset esse nisi poneret aliquam rationem principii, vel in communi vel in speciali; quia nihil aliud notionale potest Patri convenire, et quocumque modo dicatur non ponet in numerum innascibilitas cum paternitate, quia commune non ponit in numero cum proprio; sed tamen ponit aliquid quod praesupponit ut id in quo fundatur; et ex hoc est quod quidam dixerunt, quod *ingenitus* aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutive, non tamen sequitur quod non possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut caecitas et hujusmodi: et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum est ante quod nihil.

Ad secundum dicendum, quod *ingenitus* non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in 8 Metaph. (text. 4) dicitur, quod privatio est negatio in subjecto vel in substantia. Unde dico, quod haec negatio quam importat *ingenitus*, intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio Patris; et hoc modo non convenit nec essentiae nec Spiritui sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus divinae personae: nec iterum Filio, cui convenit (1) affirmatio opposita. Sed ex hoc non sequitur quod in Patre sit aliqua imperfectio. Quamvis enim privatio semper sit ejus quod natum est haberi; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit Philosophus 5 Metaph. (text. 27). Vel quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum habere, sicut pes non dicitur habere visum: vel quando non habet illud quod natum est haberi a suo genere, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suae speciei, sicut talpa non habet visum: vel quando non habet illud quod natum est habere, et quando et ubi et secundum alias conditiones; et sic proprie dicitur privatio, et imperfectionem importat: et hoc modo nihil privative in Deo dicitur; sed aliis primis modis potest dici. Sed quantum ad primum modum potest ingenitum dici de essentia et de Spiritu sancto, ut supra, dist. 13, accepit Hieronymus; sed quantum ad secundum modum dicitur tantum de Patre: quia ipse est principium notionaliter, et non habet generationem passivam quam habet Filius, qui etiam notionaliter principium est.

Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per se et proprie, sicut species, et ea quae recipiunt praedicationem generis; vel per reductionem, sicut principia generis, ut materia et forma ad substantiam; et unitas et punctus ad quantitatem; quamvis neutrum sit quantitas. Ita etiam nulla negatio vel privatio est in genere per se: quia non habet aliquam quidditatem nec esse; sed reducitur ad genus affirmationis, secundum quod in non esse intelligitur esse, et in negatione affirmatio, ut dicit Philosophus (in 2 Elench., cap. 4), quia omnis privatio per habitum cognoscitur, et remotio per positionem; et sic etiam non relatio est in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur ista negatio, non sint in illo genere.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur *ingenitus*, removetur a Patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per

---

(1) *Al.* non convenit.

negationem specialis processionis, scilicet generationis, potest assignari triplex causa: una est, quia processio Spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem Filii: et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur processionis remotio per modum amoris: secunda est, quia per hoc quod dicitur *ingenitus*, secundum quod est notio Patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim convenit Patri inquantum est principium generationis, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut Filius; vel sicut per generationem acceptum, ut essentia divina; vel sicut a generato procedens, ut Spiritus sanctus. Unde nulli horum convenit *ingenitus* secundum praedictum modum. Tertia potest esse ratio, quia negatio ingeniti fundatur super rationem principii, ut dictum est, in corp. art. Quamvis autem Pater sit principium utriusque processionis divinae, sola tamen ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam Patris, scilicet paternitas; et ideo etiam per generationis negationem eadem persona convenientius et magis proprie notificatur.

ARTICULUS II.

Utrum innascibilitas sit proprietas personalis Patris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis Patris. Sicut enim paternitas convenit tantum Patri, ita et innascibilitas. Sed paternitas est proprietas personalis ejus. Ergo et innascibilitas.

2. Praeterea, persona dicit aliquid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innascibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas; quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innascibilitas. Ergo innascibilitas magis est proprietas personalis quam paternitas.

3. Item, persona non potest intelligi nisi intelligatur aliquid constituens ipsam in personalitate sua. Sed, ut in littera dicitur, potest intelligi ingenitus, etiam si non intelligatur Pater. Ergo oportet quod innascibilitas constituat personam Patris; et ita videtur quod sit proprietas personalis.

4. Praeterea, illud quod est principium personalis operationis, videtur esse proprietas personalis, quia propria operatio est a propria forma operantis. Sed innascibilitas est principium generationis in Patre. Dicitur enim, quod Pater generat, quia est ingenitus; unde quaerit delicias in consortio Filii. Ergo videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis.

Contra, quidquid dicitur per positionem, non constituitur negative vel privative tantum. Sed Pater nominat aliquid positive. Ergo persona Patris non constituitur per innascibilitatem, quia nihil ponit in intellectu suo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut est in inferioribus, quod quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutivum personae; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quia praesupponit in Patre et Filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii, ut dictum est, art. praeced., praesupponit secundum intellectum rationem principii supra quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam Patris, nec potest esse personalis proprietas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit soli Patri, potest probari quod sit proprietas Patris, non autem quod sit proprietas personalis, nisi constitueret personam Patris ad similitudinem differentiae constitutivae.

Ad secundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur; et ideo innascibilitas quae fundatur supra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas; et sicut innascibilitas non communicatur creaturae, ita nec talis paternitas, scilicet quae non est ab alio principio, quamvis communicetur paternitas absolute.

Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis Patris; et quod dicitur in littera, quod remanet ingenitum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingeniti et Patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas Patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenitum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personae; sed quasi attributum essentiae, ut immensus et increatus.

Ad quartum dicendum, quod innascibilitas non est principium generationis in Patre quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum; et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam facit, est prima: ita etiam prima generatio est quae est generantis non generati; unde conditionem istam, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenitus. Sed principium formale quasi eliciens generationem, est forma Patris, quae est paternitas, sicut calor est principium calefactionis in calido.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de imagine; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° quid sit imago; 2.° utrum imago in divinis dicatur essentialiter vel personaliter; 3.° si dicatur personaliter, utrum conveniat Filio tantum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio imaginis: Imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, *sit competens.*

Ad primum sic proceditur, et ponitur definitio Hilarii talis (lib. de Synodis, prope princ.): *Imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* 1. Videtur autem quod sit incompetens. Imago enim est secundum imitationem in exterioribus. Sed species non est de extrinsecis rei; immo dicit quidditatem intrinsecam. Ergo male ponitur in definitione imaginis.

2. Praeterea, imago proprie dicitur quod est ad imitationem alterius. Sed species indifferens duorum non est ad imitationem alterius, immo est id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici species, sed habens speciem.

3. Item, eorum quae in infinitum distant, non potest esse indifferentia. Sed creatura est imago Dei, a quo tamen in infinitum distat. Ergo *indifferens* male ponitur in definitione imaginis.

4. Praeterea, in definitionibus non debet esse circulus. Sed ex hac definitione sequitur circulus; definit enim imaginem per rem imaginatam, et imaginatum non potest definiri nisi per imaginem. Ergo videtur quod male definiat.

5. Item, de ratione imaginis est aequalitas et similitudo, ut patet ex alia ejus definitione, quod *imago est rei, ad rem coaequandam, indiscreta et unita similitudo.* Cum igitur in praedicta definitione nihil ponatur ad aequalitatem et similitudinem pertinens, videtur quod sit diminuta.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio imaginis consistit in imitatione; unde et nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitago. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cujus est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cujus est imago; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus. Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cujus similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur. Et ideo Hilarius (loc. cit.) ad significandum ordinem et relationem se imitantium, dixit: *Imago est ejus rei ad quam imaginatur;* ad designandum vero id in quo est imitatio, dixit: *Species indifferens.*

Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem.

Ad secundum dicendum, quod ista definitio data est per causam: non enim illud quod est imago, est ipsa species in qua fit imitatio, proprie loquendo; sed indifferentia speciei est causa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque potest dici imago; et illud quod imitatur, et id in quo est imitatio, quamvis non ita proprie; et sic definit Hilarius (ubi supra).

Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis inquantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum; et sic imago Dei est in creatura, sicut imago Regis in denario, ut dicit Augustinus (lib. de decem Chord., cap. 8); et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura (1) in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eamdem numero formam et naturam invenimus in imitante (2) cum eo quem imitatur; et sic est Filius perfectissima imago Patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in Filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit: *Ejus rei ad quam imaginatur*, est circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, et ponitur convenienter in definitione imaginis, sicut prius in definitione posterioris, et non e converso. Exemplar enim prius est imagine; unde non est ibi circulus.

Ad quintum dicendum, quod indifferentia speciei intelligitur et similitudo et aequalitas, qualis ad imaginem requiritur; unde illae duae definitiones quasi in idem redeunt.

ARTICULUS II.

Utrum imago dicatur essentialiter.
(1 p., qu. 35, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imago non dicatur essentialiter. Ut enim supra, dist. 27 (ex lib. 7 de Trinit., cap. 1), dictum est ab Augustino, nihil est absurdius quam imaginem ad se dici. Sed illud quod essentialiter dicitur in divinis, ad se dicitur. Ergo absurdum est ut essentialiter dicatur.

2. Praeterea, imago de ratione sua, ut dictum est, art. praeced., importat ordinem. Sed in divinis non est nisi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis essentialiter dicatur, videtur quod nec imago.

3. Item, ex absolutis vel essentialibus non potest probari personarum distinctio: quia in essentialia Trinitatis potest deducere naturalis ratio; non autem in personarum distinctionem. Sed supra, 2 distinct., qu. 1, art. 4, probata est distinctio personarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur essentialiter.

Contra est quod in littera dicitur per Augustinum (Fulgentium) et Hilarium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., imago potest dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquem, vel id in quo est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cujus imago est

(1) *Al.* est de natura.
(2) *Al.* in imitatione.

creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de Deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago id in quo est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. Una personae ad personam, secundum quod Filius in natura divina quam habet a Patre, imitatur Patrem. Alia creaturae ad Creatorem, inquantum creatura imitatur Creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius (in 2 dist.). Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad Creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus possit dici imago.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus possit dici imago. Primo per Damascenum qui dicit (lib. 1 Fidei orthod., cap. 18), quod Spiritus sanctus est imago Filii.

2. Praeterea, sicut Filius imitatur Patrem, per omnia consimilis sibi, ita etiam Spiritus sanctus. Sed hoc est quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest. Ergo Spiritus sanctus est imago Patris.

3. Si dicis, quod Spiritus sanctus non habet hoc quod sit similis Patri per omnia, ex ratione processionis, sicut Filius hoc habet inquantum procedit ut genitus; contra: quia processio Spiritus sancti non tantum est processio amoris, sed processio amoris divini. Sed processio amoris divini, inquantum hujusmodi, habet quod sit in plenitudine ejusdem naturae. Ergo videtur quod Spiritus sanctus ex processione sua habeat quod sit imago.

4. Praeterea, dicitur absolute, quod Spiritus sanctus est aequalis Patri, et similis, et connaturalis; quamvis hoc non habeat ex ratione suae processionis absolute. Cum igitur similitudo et aequalitas et connaturalitas constituant perfectam rationem imaginis; videtur quod Spiritus sanctus absolute sit imago.

Contra est quod Hilarius dicit, quod aeternitas est in Patre, et species in imagine, et usus in munere. Sicut ergo munus vel donum est proprium Spiritus sancti, ita imago Filii. Hoc idem videtur per Augustinum, supra, distinct. 27 (ex lib. 4 de Trin., cap. 2).

Solutio. Respondeo dicendum, quod imago, secundum quod personalis dicitur, convenit tantum Filio, et non Spiritui sancto. Cujus ratio diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, et notionalia in divinis sint quasi exteriora, Filius convenienter dicitur imago Patris, quia imitatur Patrem etiam in aliqua notione, scilicet in communi spiratione; non autem Spiritus sanctus, qui nullam notionem communem cum Patre habet. Sed hoc non videtur conveniens propter duo: primo, quia notionalia in divinis non se magis habent per modum exteriorum quam essentialia, praeter illa quae sunt (1) assequentia substantiam, secundum Damascenum (1 Fid. orthod., cap. 13); et ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo aut aequalitas, vel dissimilitudo vel inaequalitas, ut ex verbis Augustini habitum est supra, 20 distinct. Ad rationem autem imaginis requiritur similitudo et aequalitas, ut dictum est, art 1 hujus quaest.

Et ideo alii dicunt, quod impossibile est unius rei esse plures imagines immediate ducentes in illam, nisi per materiam divisas; nec etiam e contrario est possibile quod idem sit imago plurium; et ideo, cum Patris imago sit Filius, non potest etiam esse imago Spiritus sanctus: quia sic plures essent imagines unius. Nec item potest esse quod Spiritus sanctus sit imago Patris et Filii: quia sic idem esset imago immediata plurium. Istud etiam non videtur conveniens propter duo: primo, quia Spiritus sanctus refertur ad Patrem et Filium ut ad unum principium; unde posset esse imago eorum ut sunt unum principium ejus, sicut homo est imago totius Trinitatis. Secundo, quia non est major ratio quare non possunt esse unius plures imagines quam unius plures similes vel aequales; hoc enim convenit in divinis, scilicet quod plures sint similes vel aequales unius, non per divisionem materiae, sed per distinctionem relationum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem realem processionum, tamen sufficit ad diversas notiones eorum, ut supra, 13 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est: et ideo quamvis Spiritus sanctus sua processione accipiat naturam; quia tamen sua processio non est per modum naturae, non dicitur nec est generatio quia generatio est processio per modum naturae; et per consequens non dicitur Filius. Ita etiam dico quod Filius ex ratione processionis suae habet quod sit imago, et inquantum procedit ut Filius, quia Filius dicitur ex hoc quod habet naturam Patris; et inquantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, est quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae. Sed Spiritus sanctus non habet hoc ex ratione suae processionis, quia procedit ut amor; et ideo sicut non dicitur Filius, quamvis accipiat sua processione naturam Patris; ita nec imago, quamvis habeat similitudinem ad Patrem.

Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus large accipit imaginem pro quacumque similitudine.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus imitetur Patrem, non tamen habet ex ratione suae processionis ut imago dicatur; et ideo non dicitur imago sicut non dicitur Filius.

Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non praejudicat distinctioni secundum rationem in veritate attributorum; et ideo quamvis sa-

(1) *Nicolai* consequentia.

pientia, inquantum est divina, sit essentia, nihilominus manet ibi propria ratio sapientiae praeter rationem essentiae, et similiter ratio voluntatis praeter rationem naturae et intellectus; et propter hoc etiam remanet distinctio in processionibus quae sunt per modum voluntatis et intellectus et naturae, ad minus secundum rationem; et diversitas rationum causat diversitatem nominum; unde illa nomina nunquam concurrerent in idem, nisi rationes in eadem re fundarentur; et quia processio per modum voluntatis et naturae non eidem competit in divinis, ideo nec nomina se consequuntur quae proprias rationes processionum demonstrant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis sit impositum ab aequalitate et similitudine, tamen est impositum ad significandum rem cui ex modo suae productionis competit similitudo et aequalitas; et ideo non oportet quod dicatur absolute similis et aequalis nisi ex modo suae processionis hoc habeat quod etiam imago proprie et absolute dicatur.

Expositio textus.

Quibusdam (1) *videtur quod Pater solus debeat dici non genitus.* Sciendum, quod utraque opinio secundum aliquid verum dicit. Si enim accipiatur *non genitus* prout dicit negationem absolute, tunc non convenit Patri tantum, nec est idem quod *ingenitus*, quod importat negationem per modum privationis, prout *ingenitus* proprie accipitur. Si autem dicat negationem in genere principii, sic est idem quod *ingenitus*, et tantum Patri convenit; et sic procedit prima opinio.

Sed si transponas, ut dicas: Aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, variatur intelligentia. Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur, Aliud est Patrem esse, aliud est Filium esse, ita quod ly *esse* sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse. Cum autem dicitur: *Aliud est esse Patrem, aliud Filium esse*, ita quod ly *Patrem* praedicetur in dicto inesse; significatur veritas compositionis, et secundum hoc pater eo est pater quo verum est ipsum dici patrem, scilicet paternitate, et non essentia. Et quia alio Deus dicitur Pater, scilicet paternitate, et alio Filius, scilicet filiatione; ideo conceditur quod aliud est esse Patrem et aliud esse Filium, secundum quod ly *aliud* dicit alietatem notionis, et non alietatem essentiae.

(1) Al. *Item quibusdam.*

DISTINCTIO XXIX.

De principio quod relative dicitur, et multiplicem notat relationem.

Est praeterea aliud nomen, multiplicem notans relationem, scilicet principium. Dicitur enim principium semper ad aliquid, et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus sanctus principium; sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium et ad Spiritum sanctum. Unde Augustinus (in 4 lib. de Trinit. cap. 20) ait: « Pater est principium totius Divinitatis, vel si melius dicitur, Deitatis, quia ipse est a nullo. Non enim habet de quo sit, vel de quo procedat; sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus sanctus procedit. Non ergo dicitur principium totius Deitatis, quia vel sui vel divinae essentiae principium sit, sed quia principium est Filii et Spiritus sancti, in quibus singulis tota Divinitas est, Filius ad Spiritum sanctum dicitur principium. Spiritus vero sanctus non dicitur principium nisi ad creaturas, ad quas Pater etiam dicitur principium, et Filius et Trinitas ipsa simul et singula personarum principium dicitur creaturarum. » Pater ergo principium est sine principio; Filius principium de principio; Spiritus sanctus principium de utroque, idest de Patre et Filio.

Quod ab aeterno Pater est principium, et Filius; sed Spiritus sanctus non, immo coepit esse principium.

Et Pater ab aeterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritus sancti, quia Filius est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Spiritus vero sanctus non ab aeterno principium est, sed esse coepit: quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Cum ergo creaturae esse coeperunt, et Spiritus sanctus esse coepit principium earum. Ita etiam Pater et Filius esse coepit cum Spiritu sancto unum principium creaturarum: quia creaturae esse coeperunt a Patre et Filio et Spiritu sancto. Et dicuntur hi tres, non tria sed unum principium omnium creaturarum: quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res a Patre et aliter a Filio, sed penitus eodem modo. Ideo Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum, ait (Rom. 11, 36): « Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia. » Cum vero audimus omnia esse ex Deo, ut ait Augustinus (de Natura boni, cap. 28), omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quae naturalia sunt. Non enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant sed vitiant, quae ex voluntate peccantium nascuntur. Omnium ergo quae naturaliter sunt, unum principium est Pater cum Filio et Spiritu sancto; et hoc esse coepit. Ab aeterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus sancti. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trinit., cap 13) ita ait: « Dicitur relative Pater idemque relative dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quae ab ipso sunt; et principium dicitur Filius. Cum enim diceretur ei (Joan. 8, 25): Tu quis es? respondit: Principium qui et loquor vobis. Sed numquid Patris principium est? Immo creatorem se voluit ostendere, cum se dixit esse principium, sicut et Pater principium est creaturae: quia ab ipso sunt omnia. Cum vero dicimus et Patrem principium, et Filium principium; non duo principia creaturae dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus creator. Si autem quidquid in se manet, et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei quam gignit vel ejus quam operatur: non possumus negare etiam Spiritum sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione creatoris, quia scriptum est de illo quod operetur, et utique in se manens operatur. Non enim in aliquid eorum quae operatur, ipse mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus sanctus, non duo vel tria principia. » Ecce aperte ostendit Augustinus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creatarum, idest, uno eodemque modo esse principium: et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia; et quia similiter operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur.

Hic ostendit quomodo Pater sit principium Filii, et ipse et Filius principium Spiritus sancti.

Deinde in eodem libro continue ostendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum ipse Filius, dicens, ideo esse Patrem principium Filii quia genuit eum; et Patrem et Filium esse principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque. Ait e-

nim ita (cap. 14): « Si gignens ad id quod gignitur, principium est; Pater ad Filium principium est, quia genuit eum: utrum autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater, quia dictum est, de Patre procedit, non parva quaestio est. Quod si ita est, non jam principium ejus tantum erit rei quam gignit vel facit; sed et ejus quam dat et quae procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit principium habet a quo datur vel procedit, fatendum est Patrem vel Filium unum principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus dicitur, sic relative ad Spiritum sanctum, unum principium: ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium sunt sicut unus Creator et unus Dominus. » Ecce habes quod Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum. Qua ergo notione est Pater, ea principium Filii dicitur, idest generatione, secundum quam etiam dicitur auctor Filii. Unde Hilarius (in 4 lib. de Trinit., non longe a princ.) ita ait: « Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur id nomen habens quod neque ex alio profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est, substitisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum: novit unigenitum Dei Filium: confitetur Patrem ab origine liberum, confitetur et Filii originem ab initio, non ipsum ab initio, sed ab initiabilis (1): non per seipsum, sed ab eo qui a nemine est, natum ab aeterno, nativitatem scilicet ex paterna aeternitate sumentem. » Edita est hic fidei professio; sed professionis ratio nondum exposita est, et ideo quaerenda, scilicet quomodo intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio sed a initiali. Hoc utique subdens, determinavit quomodo acceperit initium, inquiens originem Filii esse ab initio, ac si diceret: Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium, sed quia ipse est ab initiabili, idest a Patre a quo sunt omnia. Nam licet Filius sit principium de principio, non est tamen concedendum quod Filius habeat principium. Cumque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio, principium sine principio, sicut Filius non est Pater. Neque tamen duo principia, sed unum, sicut Pater et Filius, non duo creatores, sed unus Creator.

Cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, quaeritur an eadem notione.

Unum autem principium sunt Pater et Filius non tantum creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritus sancti. Ideo quaeri solet, utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus sancti et Filius, an sit alia notio qua Pater dicatur principium Spiritus Sancti et alia qua Filius. Ad quod dicimus: Cum Pater dicatur principium Spiritus sancti et Filius, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter procedit vel datur a Patre quam a Filio, sane intelligi potest Patrem et Filium eadem relatione vel notione principium dici Spiritus sancti. Si vero quaeritur quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus, sed non est ipsa paternitas vel filiatio; immo notio quaedam quae Patris est et Filii, quia ab aeterno Pater et Filius unum principium est Spiritus sancti. Donator autem, ut praedictum est, dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum (1) vel donatum.

(1) *Hilarius* ininitiabili; *quod retinendum videtur.*

(1) *Al.* donum.

Divisio textus.

Postquam determinavit de innascibilitate, quae est proprietas personae, sed non personalis, hic determinat de alia notione, quae non est proprietas personae, quia non uni tantum personae convenit, nec proprietas personalis, quia nullam personam constituit, scilicet de communi spiratione, quae designatur cum dicitur: Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo nomen principii de Deo dicatur; et quia quandoque dicitur ex tempore, quandoque ab aeterno principium, ideo in secunda ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit, 30 dist., ibi: *Sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur.*

Circa primum duo facit: primo ostendit quot modis Deus dicatur principium; secundo prosequitur divisionis partes, ibi: *Et Pater ab aeterno principium est Filii.* Et haec in duas: in prima ostendit qualiter Deus dicatur principium creaturae, quia non ab aeterno, sed ex tempore; et quia hoc commune est toti Trinitati, et quia est principium per creationem per aliquam operationem in creatura; in secunda ostendit qualiter dicatur principium divinae personae, ibi: *Deinde* (1) *in eodem libro continuo ostendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium et ad Spiritum sanctum.* Et haec in duas: in prima ostendit quod Pater dicitur principium Filii; et ipse et Filius est principium Spiritus sancti ab aeterno, non essentialiter sed notionaliter; in secunda ostendit qua notione principium dicatur, ibi: *Qua ergo notione est Pater, ea principium Filii dicitur.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit qua notione Pater principium Filii dicatur; secundo qua notione uterque principium Spiritus sancti, ibi: *Unum autem principium sunt Pater et Filius.* Et circa hoc duo facit, secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *Si vero quaeritur, quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus.*

(1) Al. *Demum.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum una persona sit principium respectu alterius: et supposito quod sit; 2.° Utrum principium dicatur univoce de Deo respectu divinae personae, et respectu creaturae; 3.° utrum eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti; 4.° Si possint dici unum principium ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum una persona sit principium alterius.
(1 *p., qu.* 33, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona non sit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate sicut et nomen sonat. Sed in divinis personis non est prius et posterius, ut supra habitum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Ergo una persona non est principium alterius.

2. Praeterea, quod est principium alicujus, videtur esse causa ejus: quia, sicut dicit Philosophus in 5 Metaph. (text. 1), quot modis dicitur causa,

tot modis dicitur principium vel initium. Sed una persona non est causa alterius, quia in divinis personis nihil est causatum. Ergo una persona non est principium alterius.

3. Item, una persona non est principium alterius nisi inquantum dat esse. Sed tale principium est operativum vel effectivum. Cum igitur una persona non dicatur factrix vel operatrix alterius, videtur quod una non sit principium alterius.

Contra est quod in littera dicitur, quod Pater est principium totius Deitatis.

Praeterea, a quocumque oritur aliquid, est principium illius. Sed ab una persona oritur alia. Ergo una est principium alterius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant; quia secundum Hilarium (4 de Trinit., ante med.), sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo: primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde Pater non est causa Filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiati, sicut punctus a quo fluit linea; et quod non habet aliquam influentiam ad esse principiati, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter.

Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato, ideo a prioritate imponitur; sed tamen imponitur ad significandum illud a quo est aliquid. Unde quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina essentialia quae a nobis imposita sunt: tamen quantum ad rem significatam, propriissime ratio principii sibi competit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Pater dicatur principium Filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut Chrysostomus (homil. 2 super Joan.) utitur nomine causae, dicens Patrem causam Filii: principium enim in plus est quam causa, et causa in plus est quam elementum, sicut dicit Commentator (5 Metaph.). Unde omnis causa est principium, sed non convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quia factio et operatio semper terminantur ad esse rei, ideo Filius non potest dici factus nec operatus a Patre, cum quo unum esse habet; sed tantum generatus, propter originem personae.

ARTICULUS II.

Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod principium univoce dicatur secundum quod Deus dicitur principium personae divinae et creaturae. Sicut enim dicit Basilius (lib. 2 contra Eunomium post med.), accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est Filii proprium. Sed ratio principii fundatur supra originem unius ab alio, ut dictum est, art. praeced. Ergo principium univoce dicitur respectu personae divinae et respectu creaturae.

2. Praeterea, Magister utitur tali divisione principii, quod principium est de non principio, et principium de principio, et principium de utroque principio. In hac autem divisione oportet quod principium accipiatur et secundum quod dicit respectum ad creaturam, et secundum quod dicit respectum ad personam. Cum igitur haec divisio omnino esset inartificialis si principium aequivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur secundum utrumque modum.

3. Contra, aeterno et temporali nihil potest esse univocum. Sed principium respectu creaturae est ex tempore, principium autem respectu divinae personae est ab aeterno. Ergo principium aequivoce dicitur.

4. Praeterea, Pater est principium Filii per generationem, et Spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem. Hae autem sunt diversae rationes originis. Ergo videtur quod principium in istis acceptionibus aequivoce sumatur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur, quomodo per prius dicatur. Videtur enim quod secundum quod dicit respectum ad creaturam. Essentiale enim est prius secundum intellectum notionali, et commune proprio. Sed esse principium creaturae, est essentiale et toti Trinitati commune; esse autem principium divinae personae, est notionale et proprium. Ergo etc.

Contra, aeternum est prius temporali. Sed principium personae dicitur ab aeterno; principium autem creaturae a tempore. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod idem judicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae: et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum Philosophum (1 de Anima, text. 8), animalis ratio secundum unumquodque est alia.

Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae, et non univocationis.

Ad secundum dicendum, quod Magister accipit principium in divisione secundum communem ra-

tionem, quae una est, ut dictum est, in corp. art., et non secundum speciales, quae differunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum; est tamen aliquid commune secundum analogiam, ut saepe dictum est (supra).

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad speciales rationes originis quae non faciunt aequivocationem, ut dictum est.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et operatio divina; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter; et sic secundo modo considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essentiale dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid.

Et per hoc patet responsio ad utrumque objectum.

ARTICULUS III.

Utrum proprietas Patris et Filii, qua dicuntur principium Spiritus sancti, sit tantum una.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit nisi una proprietas Patris et Filii, secundum quam dicuntur principium Spiritus sancti. Proprietas enim unitatem et multitudinem trahit a suppositis. Sed Pater et Filius non sunt unum suppositum. Ergo nec ipsorum est una proprietas.

2. Praeterea, nihil idem est uniens principium, et distinguens. Sed notiones in divinis sunt distinguentes. Ergo videtur quod nulla notio Patrem et Filium uniat.

3. Item, magis sunt unum quae uniuntur in natura et proprietate, quam quae uniuntur in natura tantum. Sed Pater et Filius non sunt magis unum quam Pater et Spiritus sanctus. Cum igitur Pater et Spiritus sanctus non conveniant nisi in natura, videtur quod Pater et Filius non uniantur in aliqua proprietate una.

4. Praeterea, propinquius est proprietati illud in quo est, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quae sunt in una persona, sunt plures ex hoc quod ad diversa referuntur; sicut generatio in Patre ad Filium, et communis spiratio ad Spiritum sanctum. Ergo multo magis efficientur duae proprietates ex hoc quod sunt in duabus personis.

Contra, secundum Anselmum (de process. Spiritus sanct., cap. 2), in omnibus Pater et Filius unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Sed in communi spiratione Pater et Filius non opponuntur. Ergo est una et eadem numero in utroque.

Solutio. Respondeo dicendum, quod una numero notio est Patris et Filii, secundum quod principium Spiritus sancti dicuntur, ut dicitur in littera. Cujus ratio est, quia distinctionem rerum secundum formam aliquam non invenimus nisi dupliciter: uno modo secundum quod aliquid commune distinguitur per plures rationes speciales, sicut ratio generis distinguitur in plures species; alio modo secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum. Hic autem secundus modus non potest esse in divinis, duplici ratione: primo, quia multiplicatio secundum numerum unius speciei non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex materiali principio diviso: quia ratio speciei specialissimae constituitur per adventum ultimae formae constitutivae: materia autem non est in divinis. Secundo, quia natura specialis non multiplicatur nisi secundum esse quod in diversis habet: quia tota quidditas completa est in specie. In divinis autem non est nisi unum esse; unde non potest esse quod aliquid dictum secundum specialem rationem, in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quidquid est in divinis, vel remaneat indistinctum et unum numero, sicut natura communis tribus personis: vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales: sicut relatio communis est tribus, non tamen una numero relatio, sed alia et alia, etiam secundum rationem specialem distincta. Cum igitur communis spiratio nominet specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod sit nisi una numero in Patre et Filio.

Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis supposita distincta sunt per esse; et ideo proprietates ipsorum etiam secundum esse distinguuntur. Sed in divinis suppositis est unum esse; unde et proprietas non potest multiplicari secundum esse, sed solum secundum rationem proprietatis specialem.

Ad secundum dicendum, quod secundum idem non potest esse aliquid uniens et distinguens, et respectu ejusdem; unde communis spiratio distinguit Patrem a Spiritu sancto, sed unit Filio.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum (supra, dist. 20), secundum relationes originis attenditur aequalitas vel inaequalitas; et ideo ex hoc quod Pater convenit cum Filio in aliqua notione, non dicitur magis unum esse cum eo quam cum Spiritu sancto, sed solum in pluribus.

Ad quartum dicendum, quod proprietas relativa, quantum ad esse quod habet, proximius se habet ad suum suppositum quam ad id ad quod dicitur; unde si esset ibi variatio secundum esse, hoc haberet a suppositis. Sed secundum rationem relationis dicitur ad aliud; et ideo distinguitur specialis ratio relationis, secundum quod ad aliud et aliud refertur.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti. — (1 p., qu. 36, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Si enim unum sunt principium, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Si unum quod est Pater, ergo Filius est Pater, quod falsum est. Si unum quod non est Pater, ergo Pater non est Pater, quod iterum falsum est. Ergo nullo modo sunt unum principium.

2. Praeterea, de Patre et Filio et Spiritu Sancto, ex eo quod sunt unum principium creaturae, dicimus, quod sunt unus creator. Sed non dicimus quod Pater et Filius sunt unus spirator. Ergo non sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Item, unitas causa est identitatis. Sed Pater et Filius non dicuntur idem principium Spiritus sancti. Ergo nec unum.

Contra, sicut supra habitum est (art. praeced. ex Ansel.), in omnibus Pater et Filius unum sunt, in quibus non distinguit relationis oppositio, et in quibus hoc de illo dicitur. Sed Filius est principium de principio. Ergo Pater et Filius sunt unum principium.

Praeterea, unius rei unum est principium. Sed Spiritus sanctus est unus. Ergo unum ejus est principium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum omnes, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, qui Spiritum sanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod *unum* non designat nisi unitatem proportionis; quia sicut se habet Pater ad Spiritum sanctum ut spirans, ita et Filius. Sed istud non sufficit; quia secundum unitatem proportionis etiam conveniunt Pater et Filius in ratione suppositi; et tamen non dicimus eos esse unum suppositum.

Et ideo alii dicunt, quod *unum* dicit unitatem naturae: qui videntur inniti auctoritate Anselmi, qui dicit (de processione Spiritus sancti, cap. 15), quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, inquantum uterque eorum est Deus. Sed nisi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur Spiritus sanctus, qui non excluditur ab unitate naturae.

Et ideo alii dicunt, quod *unum* dicit unitatem notionis; et istud videtur esse conveniens; quia in substantivis nominibus unitas et pluralitas attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae significatae; unde dicimus, Unus Deus, propter unitatem divinae naturae. Forma autem quam significat hoc nomen *principium*, secundum quod personaliter sumitur, est ipsa notio vel proprietas, sicut hoc nomen *Pater* significat paternitatem. Unde ad unitatem notionis sequitur unitas principii. Potest nihilominus dici, ut salvetur dictum Anselmi, quod significat unitatem in potentia spirativa, quae dicit naturam divinam sub ratione talis proprietatis, quae est principium operationis personalis, ut supra dictum est, dist. 11, qu. 1, art. 2 et 3.

Ad primum igitur dicendum, quod ista divisio: Aut sunt unum quod est Pater, aut sunt unum quod non est Pater, non est per contradictoria; unde utraque falsa est. Sed haec est vera: Non sunt unum quod est Pater tantum; sed sunt unum quod est Pater et Filius; sicut sunt etiam unus Deus, qui est Pater et Filius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium Spiritus sancti, non tamen dicuntur unus spirans vel unus spirator: quia hujusmodi distinctiones imponuntur ab actibus, qui semper significant ut adjacenter, et in talibus non attenditur in consignando (1) pluraliter pluralitas formae significatae, sed suppositorum, ut supra dictum est, 16 dist., qu. 1, art. 4. Sed de creatione non est similis ratio ac de spiratione: quia spiratio praeexigit distinctionem in suppositis; unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit operatio personalis; sed creatio est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine *Deus*; et ideo sicut Pater et Filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum.

Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod sint idem principium; quia ratione articulationis includitur unitas suppositi: sicut etiam supra, Magister dicit, quod Deus non genuit se Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod Filius et Pater sunt idem Deus, et sunt idem principium, eo quod ly *idem* est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam, sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi, quod sunt idem principium.

Expositio textus.

Pater est principium totius Deitatis. Videtur esse falsum: quia aut Divinitas sumitur pro essentia divina, aut pro personis. Si pro personis, sic non est principium totius Divinitatis, idest omnium personarum, cum non sit principium sui ipsius. Si pro essentia, videtur falsum, quia non est principium essentiae. Et praeterea totalitas exigit aliquam distinctionem in partibus; in essentia autem nulla est distinctio.

Respondeo dicendum, quod utroque modo accipi potest. Si enim accipiatur pro essentia, tunc totum non dicit integritatem partium, sed perfectionem naturae; et dicitur esse principium totius Divinitatis, non quia Deitatem generet vel spiret; sed quia Divinitatem, generando vel spirando, communicat; ut sit sensus: Est principium Divinitatis, idest ut Deitas habeatur. Sed sic etiam Filius posset dici principium Divinitatis totius, quia ab ipso perfecta Divinitas est in Spiritu sancto, nisi pro tanto quod non secundum omnem modum quo communicabilis est, et quia non per generationem. Si autem sumatur pro universitate personarum, tunc planius est; quia sic dicitur principium totius Divinitatis, inquantum in omnibus personis divinis ipse est quasi principium a quo aliae personae fluunt, sicut punctum dicitur principium totius lineae, quamvis sui ipsius principium non sit. *Vel, si melius dicitur, Divinitatis.* Pro tanto melius, quia Deitas dicitur a Deo, quod significat per se et essentialiter Divinitatem habentem; sed Divinitas dicitur a divino, quod est denominativum; unde potest etiam participationem Divinitatis significare, secundum etiam quod dicitur perpetuitas specierum a Philosopho (1) divinum esse. Unde ad singularitatem excellentiae designandam, magis competit nomen Divinitatis quam Deitatis.

Omnes naturas, idest omnes substantias; *et quae naturaliter sunt,* idest proprietates et operationes naturales.

Confitetur Filii originem ab initio. Vult dicere, quod origo Filii est a principio vel initio, quia a Patre. Sed quia initium potest intelligi etiam de principio durationis, ideo ad excludendum falsum intellectum subjungit: *Non ipsum ab initio,* scilicet

(1) *An.* consignificando.

(1) *Ad marginem edit. Venetae ann.* 1593, lib. 2 de Anim. text. 35, ut habet Averroes.

durationis, *sed ab initiabili* (1), idest principio initiativo, scilicet Patre; unde subjungit: *Quomodo Filius non est per seipsum*, idest a seipso; quia, sicut infra habebitur, ita est Filius per se, quod non a se, sed a Patre; et subjungit etiam de aeternitate ipsius etc.

(1) *Vide notam ad textum.*

DISTINCTIO XXX.

De his quae temporaliter de Deo dicuntur, et relative secundum accidens quod non Deo sed creaturis accidit.

Sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conveniunt sine sui mutatione, et relative dicuntur secundum accidens, non quod accidit Deo, sed quod accidit creaturis, ut creator, dominus, refugium, datum, vel donatum, et hujusmodi. De his Augustinus (in lib. 5 de Trin., cap. 13) ait: « Creator relative dicitur ad creaturam, » sicut dominus ad servum. » Item non aliquem moveat, quod Spiritus sanctus, cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiterne Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Et si dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cujus ille dominus est. Ergo dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere: quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum; sic nec dominus qui non habet servum.

Oppositio, quod non ex tempore sit Dominus, quia est Dominus temporis, quod non est ex tempore.

Sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo haec appellatio qua dicitur dominus, quia non est tantum dominus rerum quae ex tempore coeperunt, sed etiam illius rei quae non coepit ex tempore, idest ipsius temporis, quod non coepit ex tempore, quia non erat tempus antequam inciperet: et ideo non coepit esse dominus ex tempore. Ad quod dici potest, quia licet non coeperit ex tempore dominus esse temporis, coepit tamen esse dominus temporis, quia non semper fuit tempus: et ipsius hominis ex tempore coepit esse dominus. De hoc Augustinus in eodem lib. continue (cap. 16), ita ait: « Quisquis extiterit qui aeternum Deum » solum dicat, tempora vero non esse aeterna propter va- » rietatem et mutabilitatem; sed tamen ipsa tempora non » in tempore esse coepisse, quia non erat tempus antequam » tempora inciperent; et ideo non in tempore acciderit Deo » ut dominus esset, quia ipsorum temporum Dominus erat, » quae utique non in tempore esse coeperunt: quid respon- » debit de homine, qui in tempore factus est, cujus utique » dominus non erat antequam esset? Certe ut dominus hominis » esset, ex tempore accidit Deo. Et ut omnis amoveatur » controversia, certe ut tuus dominus esset vel meus, qui » modo esse coepimus, ex tempore habuit. Quomodo ergo » obtinebimus, nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia » ipsius naturae nihil accidit quo mutetur? ut ea sint acci- » dentia relativa quae cum aliqua mutatione rerum, de qui- » bus dicuntur, accidunt; sicut amicus relative dicitur: non » enim amicus esse incipit nisi cum amare coeperit. Fit ergo » aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus vero » cum dicitur pretium, relative dicitur; nec tamen mutatus » est cum esse coeperit pretium, nec cum dicitur pignus et » hujusmodi. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione to- » ties dici relative, ut neque cum incipit dici nec cum de- » sinit, aliquid in ejus natura vel forma qua nummus est, » mutationis fiat: quanto facilius de illa incommutabili Dei » substantia debemus accipere quod ita dicatur relative ali- » quid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, » non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, » sed illi creaturae ad quam dicitur? Qualiter etiam refu- » gium nostrum dicitur: refugium enim nostrum dicitur » Deus relative, ad nos enim refertur; et tunc refugium » nostrum fit, cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit » aliquid in ejus natura quod antequam refugeremus ad eum, » non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum » refugiendo, efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic et » pater noster esse incipit, cum per ejus gratiam regene- » ramur, qui dedit nobis potestatem filios Dei fieri. Sub- » stantia ergo nostra mutatur in melius, cum filii ejus » efficimur. Similiter et ille pater noster esse incipit, sed » nulla suae commutatione substantiae. Quod ergo tempo- » raliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, mani- » festum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei, » quod aliquid ei acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad » quod dici aliquid Deus incipit relative. » Ex his aperte ostenditur, quod quaedam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas, sine mutatione Deitatis; sed non sine mutatione creaturae; et ita accidens est in creatura, non in Creatore; et appellatio qua creatura dicitur relative ad Creatorem, relativa est, et relationem notat quae est in ipsa creatura. Appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quae sit in Creatore.

Hic solvitur quaestio qua quaerebatur, utrum Spiritus sanctus dicatur datum relative ad se, cum ipse det se.

Hic potest solvi quaestio superius (dist. 18) proposita, ubi quaerebatur, cum Spiritus sanctus datum dicatur vel donatum (quod autem datur, refertur ad eum qui dat et ad illum cui datur) et cum Spiritus sanctus det seipsum, utrum ad seipsum relative dicatur, cum dicitur dari vel donari. Cui quaestioni respondentes dicimus, Spiritum sanctum dici datum vel donatum relative et ad dantem et ad illum cui datur. Dans autem sive donator, est Pater cum Filio et Spiritu sancto: nec tamen dicimus Spiritum sanctum referri ad se; sed appellatio dati vel donati refertur ad dantem et ad recipientem: quia non potest aliquid dici datum, nisi ab aliquo et alicui detur. Cum autem Spiritus sanctus dari a se vel datus a se dicitur; relative quidem dicitur ad illum cui datur; et est appellatio relativa; et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

Divisio textus.

Ostenso quod principium respectu creaturae dicitur de Deo ex tempore, consequenter ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit; et dividitur in partes duas: in prima ostendit aliquid de Deo dici ex tempore; in secunda ostendit modum quo ista de Deo dicuntur, ibi: *Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur?* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: *Sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo haec appellatio.*

Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum? Hic ostendit modum qualiter ista de Deo dicuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum, quia scilicet dicuntur de ipso sine

sui mutatione, et sine aliqua reali habitudine; sed quod solum nomen est relativum; secundo ex modo determinato solvit quamdam quaestionem quam supra, 18 dist., reliquerat insolutam, ibi: *Hic potest solvi quaestio superius proposita.*

QUAESTIO I.

Hic tria quaeruntur: 1.° utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur; 2.° utrum ista significent essentiam divinam; 3.° utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo existentem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.
(1 p., qu. 13, art. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, quod ante non dicebatur (1), potest dici esse factum illud; sicut homo dicitur esse factus albus, si prius non dicebatur vere de eo quod esset albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, sicut nec mutari, cum sit primum movens. Ergo videtur quod nihil in Deo ex tempore dicatur.

2. Praeterea, quod praedicatur de aliquo, aut dicitur de eo per se, aut per accidens. Sed ista non praedicantur per se; quia quod per se inest, semper inest; haec autem non ab aeterno de Deo dicuntur; nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo est; et praeterea, cum omne per accidens reducatur ad aliquod per se, haec dicerentur de aliquo alio per se; quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel universitatis dominus. Ergo videtur quod ista nullo modo de Deo dicantur.

3. Si dicatur quod est praedicatio per causam; contra. Ubicumque est praedicatio per causam, potest resolvi praedicatio talis, et exponi per propositionem denotantem habitudinem causae; ut si dicatur, quod Deus est spes nostra potest exponi quod spes nostra est a Deo. Sed non potest dici quod creator sit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus est creator, non est praedicatio per causam.

4. Praeterea, omne verum aut est necessarium aut contingens. Si igitur haec praedicantur de Deo vere; aut praedicantur necessario, aut contingenter. Sed non praedicantur necessario, quia non semper; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil est contingens. Ergo videtur quod non possint de Deo praedicari.

Contra est totum quod in littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usu loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quae sunt; et cum multa eorum quae sunt non semper fuerint, etiamsi ponatur universum semper fuisse, quod quidam Philosophi errantes senserunt (ut colligitur 8 Phys., text. 4), oportet quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu existere; unde non potest referri ad creaturam ut actuale (1) principium creaturae, nisi creatura existente in actu; quod non semper fuit, sed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso; quia ea quae absolute dicuntur, secundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas et qualitas et hujusmodi. Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in Deo, de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud; unde invenitur aliqua relatio, ut supra, dist. 26, quaest. 2, art. 1, dictum est, non realiter existens in eo de quo dicitur; et ideo in talibus habitudines illae de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed illius ad quod dicitur; et ita est in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut hujusmodi habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. 89, 1: *Domine refugium factus es nobis.* Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel hujusmodi, factus; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur (2) pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur: a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Magistrum, ista praedicantur per accidens, non quod in Deo sint, sed quod in creaturis. Tamen intelligendum est, quod in istis nominibus est duo considerare; scilicet habitudines ipsas, et illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo; sicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est ducere res in esse de nihilo. Si igitur consideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, constat quod per se dicuntur, et ab aeterno conveniunt quantum ad illud: quia essentia, virtus, operatio divina ab aeterno est. Si autem consideratur ipsa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur: aut secundum quod nominat naturam accidentis condivisam substantiae; et sic in Deo nihil est accidens; aut secundum quod nominat aliquid per aliud conveniens; sicut dicimus, quod album aedificat per accidens, quia adjungitur ei quod per se est causa aedificationis, scilicet aedificatori; et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se. Non enim dicitur relative, nisi quia aliud refertur ad ipsum; sicut dicit Philosophus (5 Metaph., text. 20), quia scibile est relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur quod illa habitudo quae in Deo designatur, alteri conveniat per se, sed ma-

(1) *Al.* postquam non dicebatur.

(1) *Al.* ut ad actuale.
(2) *Idest*, mutationis nomen imponitur.

gis respectus oppositus, quod est esse creaturam, vel esse servum, vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod non potest proprie dici praedicatio per causam; nisi forte intelligatur quod hujusmodi nomina praedicant habitudinem alicujus causae.

Ad quartum patet responsio per id quod ad secundum dictum est; quia eodem modo praedicantur necessario quo per se, et eodem modo contingenter quo per accidens; non tamen sequitur aliquid contingens in Deo esse.

ARTICULUS II.

Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significent divinam essentiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur ex tempore, non significent divinam essentiam. Essentia enim divina est aeterna. Sed haec non dicuntur de Deo ab aeterno. Ergo non significant divinam essentiam.

2. Praeterea, Deus dicitur ex tempore patientia nostra et spes nostra, et hujusmodi. Sed hujusmodi, quia habent imperfectionem annexam, non possunt convenire divinae essentiae; sicut dicitur quod divina essentia est caritas, de cujus intellectu non est aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quae de Deo dicuntur ex tempore, significent divinam essentiam.

3. Praeterea, divina essentia est communis tribus personis. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore quae non conveniunt tribus personis, ut missus, donatus, et hujusmodi. Ergo non omnia significant divinam essentiam.

4. Item, Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo significat humanam naturam; quae in incarnatione non est admixta divinae naturae, sed remansit ab ea distans. Ergo videtur quod ea quae dicuntur ex tempore, non significent divinam essentiam.

Contra est quod Magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed ea quae ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in respectu ad creaturam, ut dictum est. Ergo significant divinam essentiam.

Praeterea, Dionysius dicit (2 cap. de divin. Nom.), quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota Deitate oportet in observantiam (1) accipi. Sed omnia quae dicunt habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam Trinitatem pertinent sine distinctione; et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 istius quaest., nihil ex tempore de Deo dicitur nisi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in principium; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen *dominus*, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen *scientia*, (1) qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse; sed solum secundum dicit. Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem. Ita etiam in divinis; ut patet in hoc nomine *Creator*, quod imponitur ad significandum divinam actionem, quae est ipsius essentiae, quam consequitur habitudo quaedam ad creaturam: et ista principaliter essentiam significant, et ex consequenti important respectum ad creaturam. Et similis ratio est in illis in quibus est praedicatio per causam; quia tales locutiones resolvuntur in habitudines causae, ut cum dicitur: Deus est patientia nostra, idest causa patientiae nostrae; et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad Creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentiale, vel ad aliquid personale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse; et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae. Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium. Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt tantum convenire personae: sed ratio principii, quae ibi includitur, ex consequenti convenit toti Trinitati. Unde secundum habitudinem unam possunt facere intellectum personae, et secundum aliam faciunt intellectum essentiae; sicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum Filio competit, quia ad solam personam Filii incarnatio terminata est, quam tamen tota Trinitas fecit.

Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi nomina conveniunt Deo ex tempore, ratione habitudinis importatae vel principaliter vel ex consequenti. Principaliter, ut cum dicitur Deus; ex consequenti, ut cum dicitur Creator: et illa habitudo

(1) *Nicolai* sine observantia: *forte* inobservanter.

(1) *Supple* significat, *quidpiam simile.*

non est in divina essentia, nec aliqua res in Deo; sed secundum essentiam, in qua fundatur talis habitudo, hujusmodi conveniunt Deo ab aeterno, quasi habitualiter.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est patientia vel spes; nec hoc significatur, cum dicitur, Deus est spes nostra: sed significatur circa divinam essentiam habitudo causae respectu talis effectus in nobis. Unde simile est de his, et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod *missus, incarnatus* et hujusmodi important duas habitudines, scilicet termini et principii: quarum una, scilicet habitudo principii, convenit toti Trinitati; unde dicimus, quod tota Trinitas mittit vel facit incarnationem; sed altera convenit alicui personae determinatae, propter quod hujusmodi nomina non de tota Trinitate dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur esse homo, inquantum suppositum divinae naturae, scilicet Filius, subsistit in humana natura per unionem. Haec autem unio, relatio quaedam est, realiter in creatura assumpta existens; quae quidem considerata secundum habitudinem ad terminum, sic terminatur ad personam Filii, in qua est facta unio; sed secundum habitudinem ad principium, sic refertur ad totam Trinitatem, quae unionem fecit.

ARTICULUS III.

Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo. — (De pot. qu. 7, art. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitudines designatae in istis nominibus, realiter in Deo sint. Nomen enim et ratio cui non subest aliquid in re, est vana vel falsa. Sed non vane et falso dicimus et cogitamus Deum dominum et creatorem. Ergo hujusmodi nomina habent relationes quas significant, respondentes sibi realiter in Deo.

2. Praeterea, illud quod est secundum rationem tantum, cessante intellectu ratiocinante non remanebit. Sed si nullus esset ratiocinans, adhuc Deus esset dominus et creator. Ergo hujusmodi nomina significant aliquid realiter in Deo existens, et non secundum rationem tantum.

3. Item, omni relationi respondet suum correlativum, quod sibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam servire, importatur aliqua relatio in creatura realiter existens. Ergo oportet oppositam relationem alicubi ponere. Sed non est in creatura, quia tunc creatura esset domina sui ipsius, et creator sui ipsius; et oppositi respectus essent in eodem. Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppositi respectus relationibus creaturae ad Deum.

4. Praeterea, illa relativa in quibus non est relatio secundum rem, invenimus esse ad aliquid secundum dici tantum, sicut scibile, de quo dicit Philosophus (5 Metaph., text. 20), quod est relatum quia aliud refertur ad ipsum. Sed de Deo dicuntur quaedam relativa quae sunt ad aliquid et secundum suum esse, ut dominus, rex, et hujusmodi. Ergo saltem illa aliquam relationem realem in Deo significant.

Contra, in Deo nihil est nisi aeternum; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed hujusmodi habitudines non sunt aeternae; propter quod nec nomina earum ab aeterno de Deo dicuntur. Ergo non sunt realiter in Deo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos verum est communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.

Sciendum tamen est, quod ratio in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur chimaeram, vel aliquid hujusmodi. Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam non determinata secundum se ad hanc vel ad illam speciem; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re. Ita etiam est in hujusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum quo est in ratione; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant. Unde dicit Philosophus (2 Physic., text. 18): *Abstrahentium non est mendacium.*

Ad secundum dicendum, quod etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset; unde vere dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur Dominus secundum actum.

Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid hujusmodi, ut supra, dist. 26, qu. 2, art. 1, dictum est. Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile. Et hujusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale. Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato; quia relatio amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus. Unde dicit Philosophus (6 Metaph., text. 2), quod bo-

num et malum sunt in rebus; verum et falsum in anima; et ideo dicit Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 10), quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum; non in sciente et scibili; et ideo utrobique relatio realis est; sic etiam aequalitas, quae immediate fundatur supra quantitatem, quae in utroque est. Et quia omnes relationes creaturae ad Deum fundantur supra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur perfectum modum secundum quem Deus in eis operatur; ideo relationibus quae sunt in creatura, non respondet aliqua relatio in Deo realiter; sed relationi quam Filius accipit a Patre, respondet aliqua relatio in Patre; quia secundum unum et eumdem modum et eamdem rationem Pater dat, et Filius accipit naturam divinam.

Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propositum; quia de utrisque relativis inveniuntur aliqua quae important relationem realem, et quae important relationem rationis; sicut *idem* importat relationem rationis, quamvis sit relativum secundum esse; et scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici.

Expositio textus.

Ad quod dici potest, quod licet non coeperit ex tempore dominus esse temporis, coepit tamen esse dominus temporis. Intentio solutionis est, quod Deus coepit esse dominus temporis quando coepit esse tempus; unde sicut tempus non coepit esse in tempore vel ex tempore; ita nec Deus dicitur dominus temporis ex tempore vel in tempore. Et dicit: *In tempore*, ut designet habitudinem mensurae; quia sicut locatum est in loco ut in mensurante, ita et in tempore. *Ex tempore* vero dicit, inquantum tempus est mensura includens suum mensuratum; unde oportet quod ad utramque partem excedat; et ideo quae semper sunt, inquantum semper sunt, non mensurantur tempore, sed quae quandoque sunt, ut dicit Philosophus (4 Physic., text. 114). Et ideo quae mensurantur tempore, sunt ex tempore, quia tempus praecedit ipsa. Tempus autem non mensuratur tempore, sicut nec locus loco; et ideo tempus nec in tempore incipit nec ex tempore; sed aliorum quae incipiunt in tempore vel ex tempore, est Deus dominus in tempore vel ex tempore; et aliqua talia sunt, sicut hoc et illud generatum; quamvis etiam universum semper fuisset, ut quidam philosophi (1) posuerunt. Unde hoc quaerere non pertinet ad propositum, quia utrumlibet verum sit, habetur propositum, quod Deus est dominus ex tempore, ad minus aliquorum.

Hic potest solvi quaestio superius proposita. Magister hanc quaestionem moverat, distinct. 13, et solvit hic per ea quae dicta sunt, quia hujusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, important relationes non reales in Deo existentes, sed secundum rationem et nomen. Et ideo cum Spiritus sanctus dicitur dari a se, in creatura est relatio realis quae refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, et ad Spiritum sanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis; sed in Spiritu sancto non est relatio nisi secundum rationem; et non est inconveniens quod tali ratione aliquid ad seipsum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem.

---

(1) *Ad marginem edit. Venetae, an.* 1593. De Aristotele intelligere videtur, 8 Physic., text. 4. *Addit Nicolai in notis*: Puta Socrates et Plato, et utriusque sectatores, qui materiam ex qua mundus factus est, Deo coaevam astruxerunt, ut lib. 5 haereticarum Fabularum, cap. 4, et init. 5, Theodoretus insinuat; quin et Aristotelis ea mens plane fuit quod aeternus fuerit mundus, ut videre est lib. 8 Physic., cap. 1, ubi ex professo id probat, ac lib. 1 et 2 de caelo idem plane concludit.

DISTINCTIO XXXI.

Quomodo dicatur Filius aequalis Patri, an secundum substantiam, an secundum relationem; ita et similis.

Praeterea considerari oportet, cum tres personae coaequales sibi sint, utrum relative hoc dicatur, an secundum substantiam; et si relative, utrum secundum relationem, an secundum essentiam, consideranda sit aequalitas: deinde quid sit ipsa aequalitas. Ad quod dicimus, quia sicut simile nihil sibi est (similitudo enim, ut ait Hilarius (lib. de Synodis in princ.) sibi ipsi non est) ita et aequale aliquid sibi non dicitur; ac per hoc sicut simile, ita et aequale relative dicitur. Dicitur ergo relative Filius aequalis Patri, et utrique Spiritus sanctus, propter summam simplicitatem essentiae et unitatem. Æqualis est ergo Filius Patri secundum substantiam et non secundum relationem. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trin., cap. 6) ait: « Quaerimus, secundum quid aequalis sit Patri » Filius. Non secundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius, » aequalis est Patri. Restat ergo ut secundum id aequalis sit » quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secun- » dum substantiam dicitur. Restat ergo ut secundum substan- » tiam sit aequalis. Eadem ergo est utriusque substantia. » Item (in lib. 6, cap. 4): « Satis est videre, nullo modo Filium » aequalem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad » significandum ejus substantiam, inaequalis invenitur. In » omnibus ergo aequalis est Patri Filius, et est ejusdem sub- » stantiae. Æqualis est etiam Spiritus sanctus, et in omnibus » aequalis, propter summam simplicitatem illius substantiae. » Ex his perspicuum fit quod secundum substantiam Filius est aequalis Patri, et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantum relativa est. Æqualitas ergo Patris et Filii non est relatio, vel notio, sed naturalis unitas et identitas.

Hic quomodo dicatur similis, et quid sit similitudo.

Hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine. Cum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur, sed similis est Patri propter unitatem essentiae. Est ergo appellatio tantum relativa; similitudo vero est indifferens essentia. Unde quibusdam non indocte videtur, nomine aequalitatis vel similitudinis, non aliquid poni, sed removeri; ut ea ratione dicatur Filius aequalis Patri, quia nec major est eo nec minor; et hoc propter unitatem essentiae: ita et similis dicitur quia nec diversus nec alienus nec in aliquo dissimilis; et hoc propter essentiae simplicitatem. Non ergo secundum quod Filius est genitus a Patre, aequalis vel inaequalis est Patri, nec similis vel dissimilis; sed aequalis et similis secundum substantiam.

De sententia sancti Hilarii, qua in Trinitate personarum propria ostendit.

Non est igitur hic praetermittendum, quod vir illustris Hilarius proprietates personarum assignans (2 de Trin., in princ.) dicit, in Patre esse aeternitatem, speciem in imagine, usum in munere. Quae tantae difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentia atque explanatione vehementer laboravit Augustinus, ut ipse ostendit (in lib. 6 de Trinit., cap. 10), ita dicens: « Quidam cum vellet brevissime singularum in » Trinitate personarum insinuare propria: Æternitas est, » inquit, in Patre, species in imagine, usus in munere. Et » quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum » et assertione fidei, vir extitit (haec enim Hilarius in libris » suis posuit) horum verborum, idest Patris et imaginis et

» muneris, aeternitatis, speciei et usus, abditam scrutatur
» intelligentiam, quantum valeo, non eum secutum arbitror
» in aeternitatis vocabulo nisi quod Pater non habet Patrem
» de quo sit; Filius autem de Patre est ut sit, atque ut illi
» coaeternus sit. Imago enim, si perfecte implet illud cujus
» imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae: in
» qua imagine speciem nominavit (credo propter pulchritu-
» dinem) ubi tanta est congruentia, et prima aequalitas et
» prima similitudo, nulla in re dissidens et nullo modo inae-
» qualis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem res-
» pondens ei cujus imago est; ubi est prima et summa vita,
» cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem; et primus
» ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud
» intelligere, sed idem, hoc est unum, tamquam verbum per-
» fectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis
» et sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incom-
» mutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno,
» cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam.

Hic de Spiritu sancto, quare usus dicatur.

» Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et ima-
» ginis, qui non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio.
» Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen
» aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellata
» est breviter. Et est in Trinitate Spiritus sanctus, non genitus
» sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque
» ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.
» Itaque illa tria, et a se invicem determinari videntur, et
» in se infinita sunt. Qui videt hoc, vel ex parte, vel per
» speculum in aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et gra-
» tias agat. Qui vero non videt, tendat per pietatem fidei
» ad videndum, non per caecitatem ad calumniandum: quoniam
» unus est Deus, sed tamen Trinitas. » Ecce habes qualiter
verba Hilarii praemissa accipienda sint, licet tantae sint profunditatis, ut, etiam adhibita expositione, vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus sensus, cum et ipsa eorum explanatio quam hic Augustinus edidit plurimum in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

Quod secundum hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres.

Non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae dist. 26, 27 et 28, sed ipsae hypostases distinctae ab invicem monstrantur. Æternitatis tamen nomine eadem videtur designata proprietas quam notat hoc nomen *ingenitus*. Sed videamus quid sit quod ait: « Imago si perfecte implet cujus imago est, ipsa coaequa-
» tur ei, non illud suae imagini. » Videtur enim dicere, quod Filius, qui est imago Patris, Patri coaequatur, non Pater Filio, cum et Filius dicatur aequalis Patri in Scriptura, et Pater Filio. Sed Filius hoc habet a Patre, ut sit ei aequalis; Pater autem non habet a Filio: et tamen Filius plene ac perfecte aequalis est Patri, idest imago ei (1) cujus est imago.

Quare dicatur Hilarius propria personarum assignasse in praedictis verbis, cum ibi non sint expressae proprietates.

Propria ergo personarum in praedictis verbis assignasse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet Patris, imaginis, et muneris: quae relative dicuntur de personis, et proprietates notant quibus distinguuntur personae. Ita enim dicitur Spiritus sanctus munus relative sicut donum. Verumtamen ipsas proprietates aliis tribus nominibus non significavit, juxta praedictam Augustini expositionem, nisi solo nomine aeternitatis: quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem qua dicitur ingenitus.

Quod earumdem personarum distinctionem notat Augustinus aliis verbis sine expressione trium personarum.

Illud etiam scire oportet, quod earumdem trium personarum distinctionem Augustinus ostendere volens, sine expressione illarum trium proprietatum superius commemoratarum, in 1 lib. de Doctrina christ. (cap. 5), sic ait: « In Patre est
» unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequali-
» tatisque concordia: et haec tria unum omnia propter Patrem,
» aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter
» Spiritum sanctum. Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus,
» et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus
» Deus; et singulus quisque horum plena substantia est et
» simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spi-
» ritus sanctus; et Filius, nec Pater est nec Spiritus sanctus;
» Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius; sed Pater tantum
» Pater, et Filius tantum Filius, et Spiritus sanctus tantum
» Spiritus sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommu-
» tabilitas, eadem majestas, eadem potestas. » In his verbis
aperte insinuatur personarum trium distinctio.

Quare Patri attribuatur unitas, et Filio aequalitas.

Sed plurimos movet quod Patri attribuit unitatem, Filio aequalitatem. Cum enim unitas dicatur secundum substantiam, non tantum in Patre est, sed etiam in Filio et in Spiritu sancto; et aequalitas una est Patris et Filii et Spiritus sancti. Cur ergo Patri attribuitur unitas, et Filio aequalitas? Forte eadem ratione attribuitur Patri unitas, secundum Augustinum, qua supra eidem aeternitas, secundum Hilarium: quia videlicet Pater ita est ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus sanctus ab eo procedit, unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre esse dicitur, qui, nec est aliquid aliud a quo sit (non enim ab alio est) nec ab eo aliquis vel aliquid est ab aeterno, quod unum cum ea non sit; Filius enim et Spiritus sanctus unum sunt cum Patre. Unde veritas ait (Joan. 10, 30): « Ego et Pater unum
» sumus. »

Quare Pater et Filius dicantur esse unum, vel unus Deus, sed non unus: quia res ejusdem naturae recte possunt dici unum simpliciter esse, et cum adjectione: res vero diversae naturae non possunt dici unum, nisi dicatur quid unum.

Hic dici oportet, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus; sed non unus. Res enim duae vel plures, recte possunt dici unum esse, si sint unius essentiae et earum una sit natura; unus autem vel una, non potest dici de diversis rebus, nisi addatur quid unus vel una: quo addito, recte potest dici de rebus et unius et diversae substantiae. Unde Augustinus (in 6 lib. de Trinit., cap. 3) sic ait: « Nescio utrum inveniatur in Scri-
» pturis dictum, Unum sunt, quorum est diversa natura. Si
» autem et aliqua plura sunt ejusdem naturae, et diversa
» sentiant, non sunt unum inquantum diversa sentiunt. Cum
» ergo sic dicitur unum ut non addatur quid unum, et plura
» unum dicuntur, eadem natura atque essentia non diffidens
» neque dissentiens significatur. Unde Paulus et Apollo, qui
» et ambo homines erant, et idem sentiebant, unum esse
» dicuntur, cum dicitur (1 Corinth. 3, 8): Et qui
» plantat, et qui rigat unum sunt. Cum vero additur
» quid unum, potest significari, aliquid ex pluribus unum
» factum, quamvis diversa natura sit; sicut anima et corpus
» non possunt utique dici unum (quid enim tam diversum?)
» nisi addatur vel subintelligatur, quid unum, scilicet unus
» homo. Unde Apostolus (1 Corinth. 6, 17): Qui adhaeret
» inquit, Domino, spiritus unus est. Non dixit: Unus est vel
» unum sunt: sed addidit, Spiritus. Diversi sunt enim na-
» tura spiritus hominis et spiritus Dei; sed inhaerendo fit
» spiritus hominis unus spiritus cum Deo: quia particeps fit
» veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his qui diversae
» substantiae sunt, recte dicitur quod sint unus spiritus:
» quanto magis qui unius substantiae sunt, recte dicuntur
» unus Deus esse? Pater ergo et Filius unum sunt, utique
» secundum unitatem essentiae; et unus Deus. » In quo et
Ariana haeresis damnatur, quae Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut ait Augustinus in lib. de Haeres. (haeres. 49), non vult esse unius ejusdemque substantiae atque naturae, vel, ut expressius dicatur, essentiae, quae Graece dicitur οὐσία sed Filium esse creaturam; nec non et Sabelliana, quae, ut ait Augustinus in eodem lib. (haeres. 41) dicebat, Christum eumdem ipsum et Patrem et Spiritum sanctum esse, ut esset Trinitas nominum sine subsistentia personarum: « Utramque pestem, ut ait Augustinus (super Joan.
» tract. 36), elidit veritas dicens (Joan. 10, 30): Ego et
» Pater unum sumus. Utrumque audi et adverte, et unum, et
» sumus: et a Charybdi et a Scilla liberaberis. Quod enim
» dixit: Unum, liberat te ab Ario: quod dixit, Sumus, libe-
» rat te a Sabellio. Si unum, ergo non diversum; si sumus,
» ergo Pater et Filius. Sumus enim non diceret de uno;
» nec unum de diverso: Erubescant ergo Sabelliani, qui
» dicunt, ipsum esse Patrem qui est Filius, confundentes
» personas: qui et dicti sunt Patripassiani, quia dicunt Pa-
» trem fuisse passum. Ariani vero dicunt aliud Patrem esse,
» aliud Filium, non unam substantiam, sed duas: Patrem

(1) *Al.* ejus.

» majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu, catholice. » In medio ergo naviga: utrumque periculosum latus devita, » et dic: Pater Pater est, et Filius Filius est. Alius Pater, alius » Filius, sed non aliud; immo hoc ipsum, quia unus Deus » Ecce ostensum est, quare unitas in Patre esse dicatur, cum tres unum sint.

Quare dicatur esse aequalitas in Filio, cum sit una aequalitas trium.

Nunc videamus quare aequalitas dicatur esse in Filio, cum una et summa aequalitas sit trium. Hoc ideo forte dictum est, quia Filius genitus est a Patre aequalis gignenti et dono quod ab utroque procedit: et ideo illa tria dicuntur esse aequalia propter Filium Filius enim habet a Patre ut sit ei aequalis et Spiritui sancto; et Spiritus sanctus ab utroque habet ut sit aequalis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiae praejudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire quam aliquid alius inducere.

Quare in Spiritu sancto dicatur esse utriusque concordia vel connexio.

Quod autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilior est intelligentia nobis, praemissa ad mentem revocantibus. Supra enim, dist. 10, secundum auctoritates sanctorum dictum est, quod Spiritus sanctus amor est, quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Recte ergo Spiritus sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde Augustinus (in 5 lib. de Trin., cap. 11): « Communio quae» dam consubstantialis Patris et Filii amborum Spiritus san» ctus. » Idem (in 7 lib. de Trin., cap. 3): « Spiritus san» ctus est summa caritas, utrumque conjungens, nosque » subjungens. »

Divisio textus.

Postquam determinavit de propriis personarum, hic determinat de appropriatis ipsarum; et dividitur in partes duas: in prima determinat appropriata personarum; in secunda inquirit quomodo secundum illa appropriata divinae personae ad invicem comparentur, 32 distinct.: *Hic oritur quaestio.* Prima in duas: in prima determinat significationes quorumdam nominum quae personis divinis appropriantur; in secunda prosequitur diversas sanctorum appropriationes, ibi: *Non est igitur hic praetermittendum.* Circa primum tria facit: primo inquirit de significatione hujus nominis *aequalitas*; secundo de simili et similitudine, ibi: *Hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine*; tertio ex dictis approbat quorumdam sententiam, ibi: *Unde quibusdam non indocte videtur nomine aequalitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri.*

Non est igitur hic praetermittendum. Hic ponit appropriata personarum; et dividitur in partes duas: in prima ponit appropriationem Hilarii; in secunda appropriationem Augustini, ibi: *Illud etiam sciri oportet.* Circa primum duo facit: primo ponit appropriationem Hilarii cum expositione Augustini; secundo Magister removet quaedam dubia circa expositionem Augustini, ibi: *Non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae.*

Illud etiam sciri oportet. Hic ponit appropriationem Augustini; et circa hoc duo facit: primo narrat appropriationem; secundo inquirit appropriationis rationem, ibi: *Sed plures movet quod Patri attribuit unitatem, Filio aequalitatem.* Et circa hoc facit tria: primo ostendit quare Patri appropriatur unitas; secundo quare Filio aequalitas, ibi: *Nunc videamus quare aequalitas dicatur esse in Filio*; tertio, quare Spiritui sancto connexio, ibi: *Quod autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia . . . . facilior est intelligentia.* Circa primum duo facit: primo quaerit quare unitas Patri appropriatur; secundo qualiter unitas in divinis praedicetur in neutro vel in masculino genere, ibi: *Hic dici oportet, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° de aequalitate; 2.° de appropriatione in communi; 3.° de ratione appropriationis Hilarii; 4.° de appropriatione Augustini.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis.

Circa primum, suppositis his quae supra de aequalitate dicta sunt, 19 dist., quaest. 1, art. 1, quaeritur, utrum aequalitas in divinis aliquid ponat: et videtur quod sic. Quidquid enim est in Deo et in creaturis, nobilius est in Deo quam in creaturis. Sed aequalitas et similitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo et in Deo.

2. Praeterea, Arius damnatus est, quia aequalitatem personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat.

3. Item, aequalitas videtur esse una essentia in tribus personis indifferens, ut in littera dicitur. Sed essentia indifferens, aliquid positive est in Deo. Ergo videtur quod et aequalitas.

4. Praeterea, aequalitas est relatio quaedam. Sed relatio aliquid positive praedicat, et non privative. Ergo videtur quod aequalitas aliquid positive praedicet.

Contra est quod a Magistro in littera dicitur.

Praeterea, Philosophus dicit (in 5 Metaphysic., text. 26), quod aequale opponitur magno et parvo sicut duae privationes; unde etiam per privationem aequale definitur. Sed privatio nihil positive praedicat. Ergo nec aequalitas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis; et in divinis fundata supra unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel aeternitas vel potentia. Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quae est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequentem. Si quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus consistit in privatione, sicut et ratio unitatis, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3: et ideo dicit Phi-

losophus (5 Metaphys., text. 6), quod aequale opponitur privative magno et parvo, sicut unum multo; et idem in littera innuitur. Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum; sed in divinis personis nihil, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia si poneret aliquam relationem realem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quae communis est, aut ex parte relationum, quibus distinguuntur. Non autem habet ex parte essentiae quod sit relatio realis: quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali, ut supra dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam; quia sic esset abire in infinitum. Et ideo dico cum Magistro, quod aequalitas non ponit nisi relationem secundum nomen vel secundum rationem, cum de Deo dicitur; sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiae, non quod sit de intellectu ejus, sed quod praesupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis, et in illis quae dicuntur de Deo ex tempore.

Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis universaliter sumptae, secundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo nec in creatura aequalitas aliquid positive praedicat; sicut nec unitas, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3. Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aequalitas sit secundum rationem, relatio tamen habet aliquid in re respondens, ratione cujus dicitur haereticus qui aequalitatem negat; sicut et qui negaret Deum esse Dominum, quamvis illa relatio nihil secundum rem ponat in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sicut in creaturis aequalitas non est una quantitas plurium, sed relatio includens talem unitatem; ita in divinis aequalitas non est una essentia, sed relatio secundum intellectum, consequens essentiae unitatem.

Ad quartum dicendum, quod illa relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis. — (1 *p.*, *qu.* 39, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi essentialia attributa personis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune est, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa sunt communia tribus personis. Ergo etc.

2. Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed omnia haec attributa significant essentiam communem. Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum; et quod omnia uni personae approprientur.

3. Item, appropriatum secundum rationem sequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa essentialia non sequuntur propria secundum intellectum; quia possunt intelligi propriis non intellectis, sicut est apud infideles. Ergo non debent dici appropriata.

4. Praeterea, nihil est faciendum a nobis quod possit in errorem fidei vergere. Sed si aliquid commune approprietur uni, potest vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi aut magis illi personae convenire. Ergo non debemus attributa essentialia personis appropriare.

Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in littera.

Praeterea, processiones personarum distinguuntur et nominantur secundum diversas rationes attributorum, inquantum dicimus quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum naturae. Ergo unum attributum, cui competit ratio processionis personae, potest illi personae appropriari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte nostra, aut ex parte ipsius rei; et utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius, unde illi personae appropriari potest convenienter. Verbi gratia. Potentia habet in ratione sua principium; et ideo appropriatur Patri, qui est principium non de principio; et sapientia Filio, qui procedit ut verbum; et bonitas Spiritui sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum; et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus; sed ex parte nostra facit convenientiam utilitas consequens. Invenitur enim distinctio et ordo in attributis divinis et in personis; sed differenter; quia in personis est distinctio et ordo realis, sed in attributis secundum rationem. Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.

Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur sufficienter quod non sit proprium unius personae, non tamen quod non sit personae appropriatum; quia haec praepositio *ad*, quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum cum quadam distantia; unde, secundum Augustinum (lib. 1 Retract., cap. 26), homo qui ita imitatur Deum quod semper invenitur distantia similitudinis, dicitur imago et ad imaginem; Filius autem qui imitatur Patrem sine aliqua dissimilitudine, dicitur imago et non ad imaginem. Et propter hoc, quia hujusmodi attributa accedunt per similitudinem ad rationem propriorum, et distant per communitatem, recte appropriata dicuntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia attributa essentialia sint unum re, tamen differunt ratione, et secundum rationem suam habent similitudinem vel ad originem personarum, ut potentia, quae est principium productionis, vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, et ad processionem verbi sapientia; et ita

diversis personis possunt ista appropriari. Sed essentia de ratione sua neque originem neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; et ideo non appropriatur.

Ad tertium dicendum, quod appropriatum potest sumi dupliciter: aut materialiter, idest id quod appropriatum est; et sic illud attributum non sequitur rationem proprii; aut formaliter, idest inquantum appropriatum est; et sic in ratione sua propria, proprii rationem includit.

Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa essentialia determinatis personis, non excludimus alias personas, nec gradum participationis constituimus; sed tantum ostendimus similitudinem in ratione appropriati ad proprium personae, et ex hoc non sequitur error.

QUAESTIO II.

Circa tertium duo quaeruntur: 1.° de ratione appropriationis Hilarii; 2.° de expositione Augustini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coaequatur ei cujus est imago, et non e converso: utrum in divinis sit mutua aequalitas; sed hoc supra, 19 dist., habitum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Hilarius convenienter approprìet aeternitatem Patri, speciem Filio, usum Spiritui sancto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appropriatio Hilarii sit incompetens. Quia, secundum Augustinum (6 de Trin., cap. 10), hujusmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem; et ideo Patri attribuitur potentia ne infirmus credatur, sicut patres apud nos propter senectutem. Sed circa aeternitatem Patris nullus erravit, sicut circa aeternitatem Filii, ut Arius. Ergo aeternitas magis esset approprianda Filio, quam Patri.

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Sed aeternitas privat principium durationis, innascibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant secundum similitudinem ad propria, videtur quod Patri non sit attribuenda aeternitas, quia est innascibilis.

3. Si dicas, quod aeternitas appropriatur Patri, quia importat ex consequenti proprietatem Patris, scilicet innascibilitatem, quamvis principaliter significet divinam essentiam; contra. Quandocumque notionale additur essentiali, non potest totum praedicari de persona cui non convenit illa notio; sicut Deus genitus non praedicatur de Patre. Si igitur aeternitas aliquo modo in intellectu suo includeret innascibilitatem, nullo modo Filio conveniret, quod est Arianae impietatis.

4. Item, secundum Dionysium (4 capit. de divin. Nomin.), pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur καλός, pulcrum καλλος (1). Sed bonitas non appropriatur Filio, sed Spiritui sancto. Ergo nec species vel pulchritudo.

5. Praeterea, uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est. Sed Spiritus sanctus est ipsum fruibile, et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii, ponuntur tria propria nomina personarum, scilicet Pater, imago, munus, vel donum, et hoc patet ex praedictis, dist. 8 qu. 1 art. 1; et ponuntur tria appropriata, scilicet aeternitas, quam dicit esse in Patre sicut appropriatam sibi; et species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in Filio, qui proprie imago est, ut supra habitum est, dist. 28, quaest. 2. art. 3; et usum, quem dicit esse in munere, scilicet in Spiritu sancto, qui donum est.

Ratio autem hujusmodi appropriationis haec est. Æternitas enim in ratione sua habet duo, scilicet quod sit principium omnis durationis, inquantum est prima mensura: unde ab ipsa fluit et aevum et tempus; et sic habet similitudinem ad propria Patris, quae conveniunt sibi inquantum ipse est principium vel per generationem vel per spirationem, scilicet ad paternitatem et communem spirationem. Habet etiam in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate Patris, quae competit sibi secundum quod est auctor, vel non de principio, scilicet innascibilitate.

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium (4 capit. de divin. Nomin.), scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulcritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulcros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium Philosophus (4 Ethic., cap. 6) ubi dicit, quod pulcritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri. Et secundum haec tria, pulcritudo convenit cum propriis Filii: inquantum enim Filius est imago perfecta Patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus (lib. 6 de Trinit. cap. 10), ubi dicit: *Ubi est tanta convenientia* (1), *id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo.* Inquantum vero est Filius verus, habet perfectam naturam Patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus (loc. cit.) quod ibi est *perfecta* (2) *et summa vita.* Sed inquantum est verbum perfectum Patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: idest consonantia ipsius ad Patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus (loc. cit.) ubi dicit: *Prima aequalitas.* Item consonantia sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit (ibid.): *Cui non est aliud vive-*

(1) *Adnotat Nicolai:* Immo bonum et pulchrum uno et eodem nomine καλὸς, et καλὸς *bonus* masculine, sed pulchritudo κάλλος.

(1) Augustinus *congruentia.*

(2) Augustinus *prima.*

re et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum Patre: et hoc tangit (loc. cit.) ibi: *Et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum.*

Usus etiam de ratione sua duo habet. Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis; et sic convenit Spiritui sancto inquantum est amor: et hoc tangit Augustinus (loc. cit.) cum dicit: *Illa ergo dilectio* (1), *delectatio, felicitas vel beatitudo . . . . est in Trinitate Spiritus sanctus.* Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit Spiritui sancto, inquantum ipse amor, qui est Spiritus sanctus, non tantum est in Filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit (ibid.): *Ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.*

Ad primum igitur dicendum, quod una et principalis ratio est appropriationis, scilicet similitudo ad proprium, ut dictum est in corp. art.; sed possunt esse multae consequentes utilitates; quarum unam Augustinus tangit; unde ex hoc non potest concludi quod aliquid debeat appropriari Patri vel Filio, nisi adsit ratio principalis.

Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et casum, ut *canis*, non attenditur similitudo aliqua; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis; et talis est multiplicitas hujus nominis *principium*: unde etiam Philosophus (5 Metaph., text. 1) docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non valet.

Ad quartum dicendum, quod pulcritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis Filii similitudinem habent.

Ad quintum dicendum, quod usus, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 2, sumitur dupliciter. Communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicit relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem, ut hic dicitur quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet. Nihilominus tamen competit proposito, et secundum quod habet rationem ordinis non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per Spiritum sanctum uberrime effunditur.

QUAESTIO III.

Circa quartum duo quaeruntur: 1.° de ratione appropriationis Augustini; 2.° de hoc quod dicit quod omnia sunt unum propter Patrem.

(1) Al. *Quod illa declaratio Filii, etc.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Augustinus convenienter appropriet unitatem Patri, aequalitatem Filio, nexum Spiritui sancto. — (1 p., qu. 39, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appropriatio Augustini (2 de Doct. christ. cap. 5) sit incompetens. Supra enim, 10 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est, quod Spiritus sanctus est unitas duorum. Ergo videtur quod unitas non Patri, sed Spiritui sancto approprietur.

2. Praeterea, appropriatio est secundum similitudinem ad proprium. Illi ergo personae debet appropriari unitas, in qua minus de pluralitate invenitur. Sed maxima pluralitas notionum invenitur in Patre, qui habet tres notiones, minima in Spiritu sancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas Spiritui sancto et non Patri appropriari debet.

3. Praeterea, unitas causa est aequalitatis. Si igitur unitas Patri appropriatur, et aequalitas sibi appropriari debet, et non Filio.

4. Item, secundum convenientiam in natura vel in forma magis attenditur similitudo quam aequalitas. Sed Filius inquantum est genitus a Patre, habet naturam et formam Patris: et similiter imago et verbum habet similitudinem ejus ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari Filio similitudo quam aequalitas.

5. Praeterea, nexus proprie dicitur de Spiritu sancto. Sed aeternitas et aequalitas non proprie dicuntur de Patre et Filio. Ergo videtur quod appropriatio non sit uniformis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod appropriatio Augustini bona est, et ratio appropriationis haec est. Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod est principium numeri; et ita habet similitudinem cum duabus proprietatibus Patris, scilicet cum paternitate et communi spiratione quibus dicitur principium Filii et Spiritus sancti. Secundum autem quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praeexistentem; et ita negat rationem principii: quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integrantia ipsum; et ita unitas habet similitudinem cum innascibilitate, sicut et aeternitas, ut dicit Magister. Similiter etiam aequalitas secundum proprium modum suae processionis convenit Filio, ut patet in omnibus nominibus personalibus ipsius Filii. Ex eo enim dicitur Filius quod recipit aequalem et eamdem naturam quam habet generans: similiter etiam imago includit in se rationem aequalitatis; et similiter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit Spiritui sancto ex modo suae processionis inquantum est amor Patris et Filii, quo uniuntur, et etiam est connectens nos Deo, inquantum est donum.

Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum et unum; quia unitum est quod ex pluribus unum effectum est; unde unio importat relationem quamdam plurium secundum quod in uno conveniunt; sed unum absolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, secundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur Spiritui sancto: secundum autem quod absolute sumitur inquantum est principium, habet similitudinem ad proprium Patris: unde appropriatur Patri.

Ad secundum dicendum, quod tres notiones in Patre non sunt tres res, sed tres rationes innotescendi: unde pluralitas notionum non impedit quin sibi unitas approprietur; et praecipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus ejus similitudinem habeat.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est unitas, sed relatio unitatem consequens; et ideo appropriatur Filio, qui adaequat Patrem procedens ab eo: quamvis non approprietur sibi unitas.

Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur Filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae fundatur in aliqua forma; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniant in forma; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat excessum, quem non privat similitudo; unde duo quorum alter altero albior est, sunt similes in albedine, sed non aequales.

Ad quintum dicendum, quod nexus vel connexio amoris proprium est Spiritus sancti. Sed quia quaecumque conveniunt in aliquo uno, possunt dici connexa in illo; ideo connexio absolute dicta non importat nisi convenientiam quamdam; et sic non est proprium Spiritus sancti, sed appropriatum. Si tamen sumeretur ut est proprium, non esset magnum inconveniens, quod assignatio non est uniformis simpliciter: quia hujusmodi attribuuntur personis inquantum sunt appropriata, et sic accedunt ad rationem propriorum; unde proprium et appropriatum inquantum appropriatum, non habent rationem difformitatis.

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint unum propter Patrem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur falsum quod dicit Augustinus (loc. cit.). Cum enim haec praepositio *propter* importet habitudinem alicujus causae; cum dicitur quod omnia sunt unum propter Patrem, aut importat habitudinem quasi efficientis, aut quasi formae. Si quasi formae, tunc falsum est; quia Filius, formaliter loquendo, non est unus cum Patre, sed essentia divina, vel proprietate sua, vel seipso. Si quasi efficientis, sic idem erit dictum *propter Patrem*, ac si diceretur quod habet unitatem a Patre. Sed sicut habet unitatem a Patre Filius, ita et aequalitatem. Ergo sicut dicuntur omnia unum propter Patrem, ita dicuntur omnia aequalia propter Patrem; et sic distinctio nulla esset.

2. Praeterea, quidquid sit de Patre, constat quod Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris. Si ergo haec praepositio *propter* importat habitudinem alicujus principii, videtur omnino falsum quod dicit, quod omnia sunt aequalia propter Filium.

3. Item, sicut idem est Deo sapere quod esse; ita idem est esse aequalem Deo quod esse. Sed non potest dici quod omnia sint in divinis propter Filium. Ergo nec quod omnia sint aequalia.

Contra est quod in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dictum Augustini potest verificari dupliciter: scilicet quantum ad proprietatem personarum et quantum ad numerum ipsarum. Si enim consideremus numerum, sic unitas statim in Patre invenitur, et ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, secundum ordinem naturae, omnia dicuntur unum. Sed binarius personarum primo invenitur in Filio, qui procedit alius a Patre, et similiter aequalitas, quae primo in duobus invenitur: et propter hoc omnia per Filium aequalia dicuntur, sicut propter eum in quo primo aequalitas invenitur. Sed in Spiritu sancto primo invenitur ternarius, et similiter connexio, quae tria requirit, duo connexa et unum connectens; et propter hoc omnia dicuntur connexa propter Spiritum sanctum. Si autem consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur ratio principii quasi primi: et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cujus unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter Patrem: et hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula (ut in exposit. text. hujus dist. habetur). Si consideremus proprium Filii, secundum omnia propria sua convenit sibi quod adaequet vel coaequet Patrem, et inquantum Filius et inquantum verbum et inquantum imago. Sicut autem dicimus quod relationes quae sunt ad creaturam, resultant ex creaturis inquantum referuntur in Deum; ita etiam relationes quibus Pater refertur ad Filium, suppositis relationibus distinguentibus, resultant ex hoc quod Filius refertur ad Patrem; et propter hoc Pater dicitur aequalis Filio, inquantum Filius coaequat Patrem: et ex hoc etiam sequitur quod Spiritus sanctus sit aequalis utrique. Nisi enim Filius qui est principium Spiritus sancti, esset aequalis Patri, nullo modo aequalem amorem spiraret; et ita quodammodo ex aequalitate Filii resultat aequalitas in tota Trinitate. Similiter etiam proprium est Spiritus sancti quod procedat ut amor, et amor habet rationem nexus; et ideo omnia dicuntur propter Spiritum sanctum connexa. Posset tamen brevius exponi, ut diceretur, quod sunt omnia unum propter Patrem, id est propter unitatem essentialem quae appropriatur Patri, et sic de aliis.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur quod omnia sunt unum propter Patrem, ly *propter* non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed etiam per modum formae, inquantum unitatem principii sequitur unitas formae, scilicet divina essentia, qua in divinis omnia unum sunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut creaturae non sunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipsum creaturae referuntur, quia hujusmodi relationes non sunt realiter in Deo, ita etiam non sequitur quod Filius sit principium Patris, quia aequalitas non ponit in Deo relationem realem.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Non enim dicuntur omnia esse aequalia propter Filium quia Filius sit principium aequalitatis in Patre, sed ut dictum est in corp. art.

Expositio textus.

Praeterea considerari oportet. Tria quaerit de aequalitate. Primo utrum dicatur relative, vel absolute. Ad hoc respondet, quod relative, ibi: *Ad quod dicimus.* Secundo quaerit, secundum quid at-

tendatur aequalitas, utrum secundum unitatem essentiae, vel secundum unitatem relationis; et ostendit quod secundum unitatem essentiae; et ideo aequalitas secundum essentiam dicitur; et hoc ibi: *Est tamen aequalis Patri Filius.* Tertio quaerit quid sit aequalitas, et ad hoc respondet, quod est relatio in Deo secundum nomen tantum, ibi: *Et appellatio tantum relativa est.*

Imago enim si perfecte implet illud cujus imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. Ex hoc videtur quod in divinis non sit mutua aequalitas, si Pater suae imagini non coaequatur. — Sed dicendum, quod sicut Filius est aequalis Patri, ita et Pater Filio, cum quantitas virtualis perfecte sit in utroque. Sed coaequare dicit motum ad coaequalitatem; et quamvis in divinis non sit motus, est tamen ibi acceptio aequalitatis; et quia Filius accipit aequalitatem a Patre et non e converso, ideo Filius coaequatur Patri et non e converso.

Identitatem (1) id est omnia idem in natura. Hilarius lib. de Synod.: *Imago est ejus ad quem coimaginatur species indifferens.* Haec notula inducitur ad ostendendum quod imago coaequatur ei cujus est imago: in qua notula duo facit Hilarius: primo ponit definitiones imaginis quae patent ex his quae dicta sunt, 28 dist.; secundo ex illis definitionibus concludit duas conclusiones; per quarum unam ostenditur distinctio Filii a Patre ex hoc quod imago ad aliquid refertur; et hoc ibi: *Est ergo Pater et Filius, quia imago Patris est Filius*: per secundam vero ostenditur unitas naturae propter speciei indifferentiam, quae est de ratione imaginis, et hoc ibi: *Qui imago* (2) *est, ut vere imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam in se habeat auctoris.*

Alia notula: *Si quis innascibilem* (3) *et sine initio dicat Filium tamquam duo sine principio sive duo innata dicens, anathema sit.* Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo omnia sunt unum propter Patrem, et est intentio Hilarii dicere, quod cum in qualibet natura sit unum principium non de principio, si aliquis poneret in divinis duos innascibiles, poneret duas naturas, et ita duos deos. Sed oportet ut secundum ordinem unius naturae sit relatio in unum principium non de principio qui est Pater: *Initiabile*, idest initiativum (4): *Ex innascibili essentia*, idest ex Patre innascibili qui est essentia.

Omnia haec gradu referuntur ad Deum. Contrarium est quod supra dixit Hieronymus, 25 dist., quod in divinis personis non est gradus. Et dicendum, quod hic ponit duplicem relationem: unam creaturae ad Filium, et in hac relatione est gradus; et aliam Filii ad Patrem, in qua non est gradus. Potest tamen dici quod gradus large sumitur pro ordine.

Alia notula. *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei contulit, sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia, perfecta nativitas.* Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo Pater et Filius unum sunt in natura; quod probat sic. Quia principium creationis rerum est voluntas; et ideo tales fecit Deus res quales voluit, et non qualis ipse est in natura sua. Sed principium generationis Filii est natura Patris. Ergo oportet quod Filius non solum sit talis qualem Pater voluit, sed qualis Pater est in natura; unde dicit: *Sed genitus in substantia Dei*, idest Filius, qui est natus de natura Patris, *attulit*, idest accepit, *secundum originem*, idest per generationem, *essentiam naturae*, idest talem essentiam qualis est natura Patris, *non essentiam voluntatis*, idest qualem voluntas habuit, *secundum creaturas*, idest sicut creaturae acceperunt.

Alia notula. *Minus forte* (1) *expresse videtur de indifferenti similitudine Patris et Filii locuta esse Synodi fides; maxime cum de Patre et Filio et Spiritu sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.* Hoc inducitur ad ostendendum quomodo omnia connexa sunt per Spiritum sanctum. Et intentio Hilarii est recitare quod quaedam Synodus fuit congregata contra Sabellianos, qui dicebant eamdem esse personam Patrem et Filium et Spiritum sanctum; contra quos Synodus, ad hoc ut distingueretur ordo personarum et gloria, vel dignitas personalis, et substantia, idest hypostasis, confessa est esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum per substantiam tria, et per consonantiam unum. Et acceperunt substantiam, non pro essentia, ne divisionem essentiae, secundum Arianos, inducerent; sed pro hypostasi, ut Sabellianam confusionem excluderent. Et dixerunt quod sunt per consonantiam unum, inquantum uniuntur amore, qui est Spiritus sanctus.

Quae veritatem Patris (2) *et Filii et Spiritus sancti, nominum numero eluderet.* Sabelliana haeresis dixit, istis nominibus distinctis *Pater et Filius et Spiritus sanctus*, quae in Scriptura inveniuntur, non subjacere aliquam in re distinctionem; et quod eadem res habuit nomen *Pater et Filius et Spiritus sanctus*; ex quo sequebatur quod non esset veritas nominum: quia nulla res vere sui ipsius pater est.

Alia notula. *Cum Deum Patrem necessario confitemur, et absolute Christum Dei Filium Deum praedicamus; non possunt secundum naturae indifferentiam non esse unum.* Haec notula inducitur

(1) *In editione Parisiensi an.* 1660 *curante Nicolai:* « *Sed ad identitatem respondens ei cujus imago est: ubi* (supple *est prima, et summa vita, cui*) *non aliud vivere, aliud esse, sed idem etc.* idest, omnia idem in natura. Ex Hilario porro in libro de Synodis adversus Arianos notulae plures addi possunt, quas ex definitione vel expositione fidei Synodicae collegit; ac hinc et inde sparsim, nec eadem serie, qua hic planius explicavit. Prima notula: *Imago est ejus ad quem coimaginatur species indifferens:* vel *rei ad rem coaequandam imaginata et indiscreta similitudo etc.* Haec notula inducitur etc. » *Ad marginem autem sequentem notam appingit.* Quae in Magistri textu non habentur, et hic ex abundanti assuuntur ab Angelico interprete ad pleniorem expressionem praedictorum. Prius autem sic tantum: « Hilarius lib. de Syn. *Imago est. etc.* Haec notula inducitur etc. » obscuro plane sensu ac implicato, quem divinari oportuit, et hic suppleri. *Haec ille.*

(2) Al. *Imago etc.*

(3) Al. *Si quis innascibilem etc. Non Hilarii, sed Synodi verba esse ab Hilario explicata can.* 26 *notat idem Nicolai.*

(4) *In citata Nicolai editione*: *Sic enim ad unum initiabile,* « idest initiativum (vel fortasse *ad unum initiabile* seu initii expers) *omnium initium per Filium universa referimus.* » Addit quod *ex innascibili essentia natus existat;* idest ex Patre innascibili qui est essentia. Tum deinde, quod sicut *caput omnium Filius est*, sic et *caput Filii Deus*: et quod proinde *ad unum Deum omnia gradu referuntur.* Objici vero potest, contrarium esse quod Hieronymus dixit supra etc. »

(1) Al. tantum: *Unius forma etc.*

(2) *Al.* tantum: *Qua veritatem Pater etc.* Supple ex Hilario: *Volentes eam impietatem perimere quae etc.*

etiam contra Sabellianos et Arianos. Dicit enim simul, quod cum nos nominemus Filium Deum sicut et Patrem, et non dicamus plures Deos, sed unum; constat quod essentia Patris et Filii est una, cujus nomen est unum, idest singulariter praedicatur; quia uterque dicitur Deus. Sed ex hoc non sequitur quod non sit aliqua persona genita, quae accipit essentiam eamdem numero a persona generante.

Religiosa unitas (1), idest fidelis confessio qua nomen Dei singulariter, non communiter (1) praedicatur. *Non ademit*, idest non abstulit, *personae genitae essentiam*, idest personam Filii geniti, quae est essentia, *constitutam*, idest natam ex essentia Patris *inefficientis* (2) *naturae*.

(1) *Al. unio.*

(1) *Al.* et communiter.

(2) *Melius* indifferentis, *ut habet editio Nicolai, in qua etiam subditur* idest ex essentia Patris, qui natura non differt a Filio etc.

DISTINCTIO XXXII.

Utrum Pater vel Filius Spiritu sancto diligat, cum diligere idem Deo sit quod esse.

Hic oritur quaestio ex praedictis deducta. Dictum est enim supra (dist. 10), atque sanctorum auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus est communio Patris et Filii, et amor quo Pater et Filius se invicem diligunt. Ideo quaeritur, utrum Pater vel Filius per Spiritum sanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici secundum auctoritates supra positas, quibus ostenditur, Spiritum sanctum esse quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat. Sed e contra, si Pater vel Filius dicatur diligere per Spiritum sanctum, videtur esse per Spiritum sanctum, quia non est aliud Deo esse et aliud diligere, sed idem: quia, ut ait Augustinus (in 15 lib. de Trin., cap. 5), « quidquid secundum qualitates in illa » simplici natura dici videtur, secundum essentiam est intelli» gendum, ut bonus, magnus, immortalis, sapiens, diligens, » et hujusmodi. » Ideoque si Pater vel Filius diligit per Spiritum sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur: neque tantum essentia sua diligit, sed etiam dono.

Haec quaestio insolubilis est, humanum superans sensum, in qua auctoritates sibi occurrunt.

Huic quaestioni, cum altitudinem nimiae profunditatis contineat, id solum respondemus quod Augustinus significare videtur, scilicet quod Pater et Filius se diligant, et unitatem servent, non solum essentia sua, sed suo dono proprio: quod licet supra positum sit (dist. 10), iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Augustinus (in 6 lib. de Trin., cap. 5), ita: « Manifestum est quod non aliquis duorum est » quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, » genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed » essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo pro» prio servantes unitatem pacis. » Ecce hic dicit, quod essentia sua et dono suo servant unitatem. Idem (in 15 lib. de Trin., cap. 7), ait: « In illa Trinitate quis audeat dice» re, Patrem nec se nec Filium nec Spiritum sanctum dilige» re, nisi per Spiritum sanctum? » Hic aperte ostendit, Patrem non tantum per Spiritum sanctum diligere. Non autem simpliciter dicit, Patrem non diligere per Spiritum sanctum.

Utrum Pater sit sapiens sapientia quam genuit, sicut diligit amore qui ab ipso procedit.

Praeterea diligenter investigari oportet, utrum Pater sapiens sit sapientia quam genuit, quae tantum Filius est: quod videtur a simili posse probari. Si enim Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et sapientia vel intelligentia quam ipse genuit, sapit vel intelligit? « Hanc quaestionem urgere » videtur (ut ait Augustinus in 6 lib., de Trin. cap. 1), » quod scripsit Apostolus dicens (1 Corinth. 1, 24), Chri» stum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ubi quaeritur, utrum » ita sit Pater sapientiae et virtutis suae, ut hac sapientia sa» piens sit quam genuit, et hac virtute potens quam genuit. » Sed absit ut ita sit: quia si hoc est ibi esse quod sapere, » non per illam sapientiam quam genuit, sapiens dicitur Pa» ter; alioquin non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa est. Si enim » sapientia quam genuit, causa est illi ut sapiens sit, etiam » ut sit ipse, illi causa est: quod fieri non potest, nisi gi» gnendo eum, aut faciendo. Sed nec genitricem nec condi» tricem, Patris ullo modo quisquam dixerit sapientiam: quid » enim est insanius? Ergo Pater ipsa sapientia est qua sa» piens est, Filius vero dicitur sapientia Patris et virtus Pa» tris, non quia Pater per eum sit sapiens vel potens; sed » quia Filius sapientia et virtus est de Patris sapientia et » virtute. » Ex his ergo patet quod Pater non est sapiens sapientia genita, sed seipso sapientia ingenita.

Utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita.

Post haec quaeri solet a quibusdam, utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita. Si enim non est sapiens sapientia genita, nec seipso sapiens est. Si vero sapientia genita sapiens est, non videtur sapiens esse sapientia ingenita: et ideo non videtur esse sapiens a Patre, cum a Patre habeat omnia. Ad quod dicimus, quod una est sapientia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentia: quia sapientia in illius naturae simplicitate est essentia; et tamen Filius tantum est sapientia genita, et Pater tantum est sapientia ingenita, et sapientia genita est de sapientia ingenita, vel a sapientia ingenita. Et cum idem sit ibi esse quod sapientem esse, relinquitur ut sapientia genita sit sapiens de sapientia ingenita. Non ergo Filius dicitur sapientia Dei, tamquam ipse solus intelligens sit vel sapiens sibi et Patri et Spiritui sancto: quia, ut ait Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 7), « si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et » Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater » non sit sapiens de seipso, sed de Filio; nec sapientia sa» pientiam genuerit; sed ea sapientia Pater dicatur sapiens » esse, quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec sa» pientia potest esse. Ideoque si Pater non intelligit ipse si» bi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sa» pientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea » illi est essentia quae sapientia; non Filius a Patre (quod » verum est), sed a Filio potius Pater habet essentiam: quod » absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater » sapiens ea, quae ipse est, sua sapientia, et Filius sapientia » Patris est, sapiens de sapientia quae est Pater de quo est geni» tus Filius. Ita et Pater est intelligens ea, quae ipse est, » sua intelligentia: non enim esset sapiens qui non esset in» telligens. Filius autem intelligentia Patris de intelligentia ge» nitus est, quae est Pater, de qua et intelligens est. Proin» de Pater est sapientia, et Filius sapientia, et uterque una » est sapientia; et tamen solus Pater est ingenita sapientia, » et Filius solus genita sapientia; nec tamen alia sapientia » Pater, alia sapientia Filius, sed una eademque est, si» cut Pater est Deus ingenitus, et Filius est Deus ge» nitus; neque Deus genitus est Deus ingenitus. Non ideo » tamen alius Deus est Pater, alius Filius, sed unus Deus » uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, sed non » alius Deus: immo uterque unum, sive unus Deus. Ita non » est sapientia genita sapientia ingenita; sed alia est sapientia » genita, alia ingenita; non tamen est alia sapientia, sed una » eademque sapientia. »

An Filius sit sapiens seipso, vel per seipsum.

Ex praedictis constat quod Filius non est sapiens a se neque de se, sed de Patre et a Patre. Quaeri autem solet, utrum Filius sit sapiens seipso, vel per seipsum. Quidam dicunt multiplicem hic fieri intelligentiam; et ideo distinguen

dum fore ita; ut cum dicis, Filium esse sapientem seipso vel per seipsum: si sui natura et essentia sapientem intelligas, verus sit intellectus: si vero a seipso vel de seipso sapientem esse intelligas, falsitati subjectam habes intelligentiam. Alii vero simpliciter et absque determinatione concedunt hujusmodi locutiones: Filius est sapiens per se, sed non a se vel de se: et Filius est Deus per se, et est per se; sed non a se vel de se: hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non a se, sed per se agere (in lib. 9 de Trinit., post med.) ait: « Naturae (inquit) cui contradicis haeretice, haec unitas est, » ut ita per se agat Filius ne a se agat, et ita non a se » agat ut per se agat. Intellige Filium agentem, et per eum » Patrem agentem. Non a se agit cum Pater in eo manere » monstratur: per se agit cum secundum nativitatem Filii » agit ipse quae placita sunt. Infirmus sit non a se agendo, » nisi a Deo ipse agit: non sit vero in unitate naturae si » quae agit et in quibus placet, non per se agit. » Sicut ergo, inquiunt, Filius per se agit sed non a se; ita et Filius debet dici sapiens per se, sed non a se. Sic et ipse per se Deus est, vel esse dicendus est, ut ajunt: sed non a se vel de se.

An una tantum sit sapientia Patris.

Post haec a quibusdam quaeri solet, utrum una tantum sit sapientia Patris. Quod non esse, nituntur probare hoc modo. Filius, inquiunt, est sapientia Patris genita, qua Pater sapiens non est. Est igitur aliqua sapientia Patris qua sapiens non est. Est autem et sapientia Patris ingenita, et ea Pater sapiens est. Est ergo quaedam sapientia Patris qua sapiens est, et ipsa non est illa sapientia Patris qua Pater sapiens non est. Non est ergo una tantum sapientia Patris. Item. Sapientia ingenita est sapientia Patris, et sapientia genita est sapientia Patris. Non est autem sapientia ingenita sapientia genita. Non est igitur una tantum Patris sapientia. Haec et his similia, tamquam sophistica et a veritate longinqua, cunctisque in Theologia peritis patentia, abjicimus, responso indigna advertentes. Id tamen adjicientes, quia una est tantum sapientia Patris; sed non uno modo dicitur. Nam sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et sapientia Patris dicitur ea qua sapiens est. Diversa est ergo ratio dicti. Illa enim dicitur Patris, quia eam genuit: et ea dicitur sapientia Patris, quia ea sapit. Una est tamen sapientia Patris, quia sapientia genita est eadem sapientia et ea qua sapiens est: sive ea qua sapiens est intelligatur persona Patris sive essentia Patris: quia persona Patris, quae intelligitur cum dicitur sapientia ingenita, et persona Filii, quae significatur cum dicitur sapientia genita, una eademque sapientia est quae essentia divina intelligitur communis tribus personis.

Quod in Trinitate est dilectio, qua est Trinitas; et tamen Spiritus sanctus est dilectio, quae non est Trinitas; nec ideo duae sunt dilectiones; ita et de sapientia.

Et sicut in Trinitate dilectio est, quae est Pater, Filius, et Spiritus sanctus, quae est ipsa essentia Deitatis: et tamen Spiritus sanctus dilectio est quae non est Pater vel Filius; nec ideo duae dilectiones sunt in Trinitate: quia dilectio quae proprie Spiritus sanctus est, est dilectio quae Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est: sicut Spiritus sanctus est essentia quae Trinitas est, non tamen ipse Trinitas est: ita in Trinitate sapientia est quae est Pater et Filius et Spiritus sanctus, quae est essentia divina; et tamen Filius est sapientia quae non est Pater vel Spiritus sanctus. Nec ideo duae sapientiae ibi sunt: quia sapientia quae proprie est Filius est sapientia quae est Trinitas, ipsa tamen non est Trinitas: sicut Filius est essentia, quae est Trinitas; ipse tamen non est Trinitas.

Qua ratione Pater non dicitur sapiens ea sapientia quam genuit, eadem videtur debere dici quod non sit diligens Pater vel Filius dilectione quae ab utroque procedit.

Praeterea diligenter notandum est quod ea ratione qua Pater non dicitur sapiens ea sapientia quam genuit, videtur fore dicendum quod Pater non diligat Filium vel Filius Patrem ea dilectione quae ab utroque procedit, scilicet quae proprie Spiritus sanctus est. Sicut enim idem est Deo sapere quod esse, ita est ei idem diligere quod esse. Ideoque sicut negatur Pater esse sapiens sapientia quam genuit; quia si ea diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab ea intelligeretur esse; ita videtur non debere concedi, quod Pater vel Filius diligat dilectione quae tantum Spiritus sanctus est: quia si ea diligit Pater vel Filius, non Spiritus sanctus videtur esse a Patre et Filio, sed Pater et Filius a Spiritu sancto, quia idem est ibi diligere quod esse. At supra dictum est (dist. 10) atque auctoritate Augustini sancitum (5 de Trinit., cap. 5) quod in Trinitate tria sunt, unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio; et non est aliquis duorum quo genitus a gignente diligitur, et genitorem suum diligit. Quibus verbis aperte significatur, Patrem Filium et Filium Patrem diligere, ea scilicet dilectione quae non est aliquis eorum sed tantum Spiritus sanctus. Cum idem ergo sit ibi diligere quod esse, quomodo dicitur Pater vel Filius non esse ea dilectione qua alter alterum diligit? Cum ideo Pater negetur sapere sapientia quam genuit, ne ea esse intelligatur.*

Quod et haec quaestio inexplicabilis est, quae excedit infirmitatem hominis.

Difficilem mihi fateor hanc quaestionem, praecipue cum ex praedictis oriatur quae similem videntur habere rationem, quod meae intelligentiae attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis sanctorum referre quam afferre. « Optimus enim lector est (inquit Hilarius in 50 lib. de Tri- » nit., circa med.) qui dictorum intelligentiam expectet ex » dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit: neque cogat id videri dictis contineri quod ante lectionem praesumpserit intelligendum. » Cum ergo de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum; si forte dictorum aliquam valeat reperire causam, qua nota, ipsa praemissa quaestio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quaestionem non absolvens, sed errorem excludens, profiteor, non esse dictum Patrem diligere Filium vel Filium Patrem, ea dilectione quae ab utroque procedit, quae non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus, tamquam ea dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic ea Pater diligit Filium et Filius Patrem ut etiam Pater per se ea, quae ipse est, dilectione diligat: sic et Filius: non autem sicut Pater per se non diligat et Filius, sed per eam tantum. « Quis haec in illa Trinitate (inquit Augustinus lib. 15 de » Trinit. cap. 8), opinari vel affirmare praesumat? » Eam tamen quaestionem lectorum diligentiae plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.

Divisio textus.

Postquam determinavit de propriis et appropriatis personarum, hic inquirit qualiter ad invicem divinae personae comparentur secundum propria vel appropriata; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum Spiritui sancto; in secunda qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum Filii, ibi: *Praeterea diligenter investigari oportet, utrum Pater sapiens sit sapientia quam genuit*; in tertia inquirit qualiter comparentur secundum utrumque simul; scilicet de uno per comparationem ad alterum, ibi: *Praeterea diligenter notandum est.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Huic quaestioni . . . . id solum respondemus.*

Praeterea diligenter investigari oportet. Hic inquirit quomodo comparentur secundum appropriatum Filii, quod est sapientia; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem, et determinat veritatem; in secunda excludit quamdam dubitationem ex determinatione occasionatam, ibi: *Post haec quaeri solet a quibusdam, utrum Filius sit*

sapiens sapientia genita, vel ingenita. Prima in duas: in prima inquirit utrum Pater sit sapiens sapientia genita, vel ingenita, et determinat eam; in secunda inquirit utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita et determinat eam; primo ostendens quod non est sapiens sapientia genita sed sapientia ingenita; secundo ostendensquod est sapiens per sapientiam genitam (1). Et sic patet responsio ad quaestionem per distinctionem; quia ablativus *sapientia* potest construi in habitudine principii efficientis; et sic est sensus, quod sit sapiens a sapientia genita; et hoc falsum est: vel potest construi in habitudine causae formalis; et sic est sensus, quod sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, et hoc verum est; et hoc dicit, ibi: *Ex praedictis constat quod Filius non est sapiens a se, neque de se.*

Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia Patris. Hic excludit dubitationem ex praedictis ortam; et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit determinationem, ibi: *Haec et similia* (2) *tamquam sophistica , . . . abjicimus;* tertio manifestat per similitudinem; ibi: *Et sicut in Trinitate dilectio est quae est Pater, Filius et Spiritus sanctus . . . . et tamen Spiritus sanctus dilectio est, quae non est Pater vel Filius . . . . ita in Trinitate sapientia est quae est Pater et Filius et Spiritus sanctus . . . . et tamen Filius est sapientia quae non est Pater vel Spiritus sanctus.*

Praeterea diligenter notandum est. Hic inquirit de uno per comparationem ad aliud; et primo movet quaestionem; secundo addit quaestionis difficultatem, relinquens quaestionem insolutam, ibi: *Difficilem mihi* (3) *fateor hanc quaestionem.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Primo de his quae pertinent ad Spiritum sanctum. Secundo de his quae pertinent ad Filium.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Pater diligat Filium Spiritu sancto; 2.° utrum Pater diligat se Spiritu sancto; 3.° utrum Pater et Filius diligant nos Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Pater diligat Filium Spiritu sancto.
(1 p., qu. 39, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non diligat Filium Spiritu sancto. Sicut enim idem est Deo esse quod sapere, ita idem est Deo esse quod diligere. Sed Deus Pater non dicitur esse aliquo modo Spiritu sancto. Ergo videtur quod nec diligere.

2. Praeterea, cum dicitur: *Pater diligit Filium Spiritu sancto,* oportet quod ablativus constituatur in habitudine alicujus causae, vel quasi efficientis, vel quasi formalis. Sed omnis talis constructio potest resolvi et exponi per aliquam praepositionem designantem habitudinem causae. Ergo videtur quod Pater diligat Filium vel a Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum. Harum autem utraque videtur esse falsa; quia Spiritus sanctus non habet aliquam habitudinem principii respectu Patris; sicut praepositio designat. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: *Pater diligit Filium Spiritu sancto.*

3. Item, hoc verbum *diligit* aut significat actum essentialem aut notionalem. Si essentialem, cum idem judicium sit de omnibus essentialibus, poterit loco ejus poni alius actus essentialis, ut dicatur Pater vivere Spiritu sancto, vel intelligere aut velle; quod falsum est. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem spirationem. Ergo loco ejus poterit poni hoc verbum *spirat*, ut dicatur: Pater spirat Spiritum sanctum Spiritu sancto; quod falsum est. Ergo et prima omnibus modis falsa est.

4. Praeterea, omnis amor quo aliqui se diligunt, est vinculum vel nexus uniens eos. Sed Spiritus sanctus non potest unire Patrem et Filium; quia omne uniens habet aliquem influxum super unita, sicut unionem faciens. Ergo videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto.

Contra , sicut amor alicujus hominis procedit ab eo, ita et Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipso procedit. Ergo et Pater diligit Filium Spiritu sancto, qui est amor ab ipso procedens; et est ratio Hugonis de Sancto Victore (lib. de Trinit., cap. 23, et in epist. ad Bernard.) (1).

Praeterea, omni amore perfecto aliquid diligitur. Si ergo Spiritus sanctus est amor perfectus, quod utique verum est, videtur quod eo aliquis diligat, et ationis diligatur. Sed non nisi Pater et Filius. Ergo Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt plurimae opiniones.

Quidam enim dicunt omnes hujusmodi locutiones esse falsas, et in suo simili ab Augustino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, Patrem sapientia ab eo genita sapientem esse, ut in notula in littera posita patet. Sed hoc non videtur conveniens; quia Augustinus ea quae retractare voluit, specialiter expressit; et praeterea ipse non retractavit dicta aliorum, sed tantum sua. Unde cum ipse et omnes alii communiter talibus locutionibus utantur, praesumptuosum videtur eas negare.

Ideo alii dicunt, eas quidem veras esse, sed improprias, et sic exponendas: *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*, idest amore essentiali, qui Spiritui sancto appropriatur. Hoc etiam non videtur conveniens; quia sic etiam Pater diceretur sapiens Filio, idest sapientia essentiali, quae Filio appropriatur, et diceretur bonus Spiritu sancto propter eamdem rationem.

Ideo alii dixerunt, quod est vera et propria; et horum multiplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod ablativus ille resolvendus est in praepositionem, ut sit sensus: *Pater diligit Filium Spiritu sancto*, idest per Spiritum sanctum; et tunc quod ly *per* denotat subauctoritatem in Spiritu sancto, et auctoritatem in Patre et Filio, sicut cum

(1) *Al.* ingenitam.
(2) *Al.* Sed et his similia.
(3) *Al.* Difficile est mihi, etc.

(1) Colligitur ex eruditionibus didascalicis lib. 7 qui inscribitur de Summae Trinitatis agnitione cap. 23, plenius vero ex epistola non Hugonis, ut prius ad marginem indicabatur, sed Richardi potius ad Bernardum; quamvis Hugonem quoque ad Bernardum scripsisse responsio Bernardi manifestat, scilicet epist. 77 quae in edit. novis Liber est ad Hugonem extra seriem Epistolarum Tom. 4. Sed epistola ipsiusmet Hugonis ad Bernardum in ejus operibus non extat, nec ipsius Bernardi responsio quidquam continet huc pertinens. (*Ex edit. P. Nicolai*).

dicitur, quod Pater operatur per Filium. Sed hoc non videtur conveniens; quia per praepositionem *per* designatur habitudo causae in causali cui adjungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem in creatura, quamvis non sit principium operationis in Patre. Sed cum dicitur: *Pater diligit Filium per Spiritum sanctum*, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cujus principium Spiritus sanctus sit; et ideo non est similis ratio dicendi.

Et ideo quidam dicunt quod ablativus construitur in habitudine signi, et quasi effectus; quia sicut generatio quodammodo terminatur ad Filium, ita spiratio quae designatur in dilectione, terminatur ad Spiritum sanctum. Unde exponunt sic: *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*; idest, Spiritus sanctus est signum quod Pater et Filius diligunt se. Sed hoc non videtur conveniens; quia etiam amor creatus est signum dilectionis, qua Pater et Filius diligunt se; et ita per viam istam diceretur, quod Pater et Filius diligunt se amore creato, quod falsum est. Praeterea Spiritus sanctus est amor Patris, et amore formaliter aliquid diligitur; et ita Spiritu sancto, etiam formaliter loquendo, Pater diligit.

Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille construitur in habitudine formae; quia Pater et Filius formaliter amore diligunt qui est Spiritus sanctus. Sed hoc etiam ex toto non videtur sufficiens; quia forma non denominat aliquid nisi inhaereat; et ita cum Spiritus sanctus non se habeat ad Patrem ut inhaerens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem; et ita Spiritus sanctus esset principium alicujus in Patre; quod falsum est.

Et ideo alii dixerunt, quorum videtur esse auctor Hugo de S. Victore ubi supra, quod construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio est, quia proprie in divinis non est efficiens et effectum; et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando. Et est sensus: A Patre et Filio procedit amor, qui est Spiritus sanctus, quo diligit se. Unde haec opinio simul concludit duas ultimas praedictarum: unde perfectius continet veritatem, et sibi consentiendum videtur.

Tamen ad explanationem ejus sciendum est, quod secundum diversam naturam generis diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera secundum rationem suam significant ut inhaerens, sicut qualitas et quantitas, et hujusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhaerentem, quae est secundum aliquod esse vel substantiale vel accidentale. Quaedam autem significant secundum rationem suam, ut ab alio ens, et non ut inhaerens, sicut praecipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente; et quod sit in agente, hoc accidit sibi inquantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id quod principium ejus est; sicut dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem quae non esset accidens, non esset inhaerens, et tamen denominaret agentem, et tunc agens denominaretur per id quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio, et levitate.

His visis, patet de facili qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid est quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, Pater diligit Filium, dicetur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa caritate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicetur Pater diligere Filium ipsa proprietate quae est principium processionis Spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur diligere Filium amore qui est Spiritus sanctus, vel Spiritu sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut *verbum*; et ideo dicitur, quod Pater dicit verbo suo.

Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout essentialiter sumitur, est omnibus modis idem quod esse, et quantum ad rem, et quantum ad modum significandi, qui est significare absolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo Pater diligit Spiritu sancto. Sed diligere notionaliter sumptum, non idem est Patri quod esse, secundum modum significandi; quia diligere dicitur relative, et esse absolute; et ideo non sequitur quod Spiritu sancto sit, quamvis Spiritu sancto diligat: sicut paternitate est Pater, nec tamen paternitate est. Sed sapere in divinis nunquam dicitur nisi essentialiter; et ideo nullo modo potest dici quod Pater sit sapiens sapientia genita.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., amor personalis non se habet ad Patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans: et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formae inquantum forma est principium, sed solum inquantum forma est denominans; ut cum dicitur: Iste est agens actione. Et ideo, quia propositiones important expresse habitudinem causae, non ita est propria ista: *Pater diligit Filium per Spiritum sanctum*, sicut haec: *Pater diligit Spiritu sancto*. Quamvis etiam concedi possit, inquantum est principium denominationis, non simpliciter. Haec autem: *Pater diligit a Spiritu sancto*, nullo modo concedenda est: quia dicit principium per modum efficientis.

Ad tertium dicendum, quod non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intel-

liguntur; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona Spiritus sancti; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio: et ideo etiam persona Spiritus sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor et dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum illum actum denominatur Pater diligens amore, qui est persona Spiritus sancti; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum *spirat* significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum: et ideo Pater non dicitur spirans Spiritu sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione: quia generatio dicit emissionem geniti; unde non citur quod Pater generat verbo; sed *dicere* dicit emissionem verbi, et verbum emissum: et ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo verbum est personale, sicut et amor: et diligere est notionale, sicut dicere.

Ad quartum dicendum, quod haec est vera: *Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto*, secundum quod Spiritus sanctus est ipsa unio, sicut et amor quo formaliter uniuntur, ut dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 4, sicut eo quod ab eis procedit, sicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen ista simpliciter concedenda est, quod Spiritus uniat Patrem et Filium; quia *unire* significat per modum unientis effective, quod non convenit Spiritui sancto. Potest tamen concedi, si intelligatur uniens formaliter, sicut albedo dicitur facere album.

ARTICULUS II.

Utrum Pater diligat se Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non diligat se Spiritu sancto. Aut enim diligere importat actum essentialem, aut notionalem. Si essentialem, communis est toti Trinitati, et significat divinam essentiam. Ergo non diligit se essentialiter Spiritu sancto. Si autem significat actum notionalem; contra: nullus actus notionalis reflectitur super eum a quo est: non enim Pater generat se. Si igitur diligere sit actus notionalis, videtur quod haec sit falsa: *Pater diligit se Spiritu sancto.*

2. Praeterea, processio Spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem Filii: quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio. Sed quidquid convenit Patri secundum seipsum, potest etiam sibi convenire, generatione Filii non intellecta. Ergo cum diligere se dicatur de Patre respectu sui ipsius, videtur quod non diligat se Spiritu sancto: quia sic Spiritus sanctus intelligeretur procedere a Patre per modum amoris, etiam Filio non existente.

3. Item, amor gratuitus semper in alterum tendit, ut dicit Gregorius (hom. 18 in Evang.), quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Sed caritas creata est exemplata a caritate increata, quae est Spiritus sanctus. Ergo videtur quod amor iste quo diligit Pater seipsum, non sit amor personalis, qui est Spiritus sanctus.

4. Praeterea, quocumque amore amat se Pater, amat se Filius et Spiritus sanctus. Si igitur Pater amat se Spiritu sancto, ergo et Spiritus sanctus amabit se Spiritu sancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo Spiritus sanctus procedit a seipso, quod est inconveniens. Ergo nec Pater Spiritu sancto amat se.

Contra, Pater eodem amore amat Filium et seipsum. Sed Filium diligit Spiritu sancto. Ergo et seipsum Spiritu sancto amat.

Praeterea, sicut amor est proprium Spiritus sancti; ita et verbum proprium Filii. Sed, secundum Anselmum (Monol. cap. 32 et 33), Pater dicit se verbo, scilicet quod est Filius. Ergo et amat se amore ab ipso procedente, qui est Spiritus sanctus.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod cum dicitur *Pater diligit se Spiritu sancto*, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, sicut nec Filium, ita nec seipsum Spiritu sancto diligit; sed caritate essentiali et operatione essentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, sic, sicut Filium, ita et se Spiritu sancto amat: quia diligere notionaliter sumptum nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est Spiritus sanctus; quia amor qui significatur per modum operationis, denominat Patrem a quo est, ut Pater dicatur Spiritu sancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quae est in Filio, sit in Patre, et e converso; ex neutra parte potest impediri quin Pater Spiritu sancto seipsum diligat, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipse Pater ex una parte sufficiens principium est Spiritus sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in Spiritu sancto. Unde sicut Pater Filium Spiritu sancto diligit; ita et seipsum et Spiritum sanctum Spiritu sancto diligit.

Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed sciendum est, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinae personae, hoc contingit dupliciter: quandoque enim designatur (1) ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur: Pater generat Filium: generare enim importat habitudinem principii quae est in generante respectu generati: et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod Pater generat se; quia nulla persona est principium sui ipsius: quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur: Pater dat essentiam Filio: non enim significatur Pater esse principium dati quod est essentia, sed ejus cui datur; et similiter est in hoc verbo *diligere*, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo *diligit*; et ideo in talibus potest esse reciprocatio: et hoc contingit, quia verbum *diligere* non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum; unde si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet tantum, non erit conversio; non enim potest dici, quod Pater spiret se.

Ad secundum dicendum, quod si generatio Filii non esset, Pater non diligeret se Spiritu sancto;

---

(1) *Al.* aut quandoque designatur.

quia nec Pater esset, cum persona Patris paternitate constituatur. Si tamen detur per impossibile quod persona Patris remaneat, poterit per se amorem spirare personalem. Nec tamen ab hoc excluditur Filius: quia omnis Patris perfectio est etiam Filii, in qua secundum relationem originis non opponuntur.

Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non est amor privatus, qui in alterum tendat ; nihilominus tamen et in ipsum amantem reflectitur; non enim tantum proximus ex caritate diligendus est; sed etiam seipsum et quantum ad animam et quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere ; et ita etiam Pater Spiritu sancto diligit.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Spiritus sanctus diligit se Spiritu sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est ; quia sicut seipso Deus est, ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo *diligere* importatur quasi duplex actus; scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus sancti, et emissio (1) amoris. Unde *diligere* notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem. Per spirare enim significatur ipsa emissio; sed per amorem persona Spiritus sancti; ac si diceretur generare Filium. Unde sicut Filio non competit generare filium, ita nec Spiritui sancto spirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in Spiritu sancto vel in Filio relinquitur, ut ex praedictis patet, dist. 7: et ideo secundum hunc sensum non conceditur quod Spiriritus sanctus notionaliter diligat. Si autem ab intellectu hujus verbi *diligit* separetur actus originis per quem efficitur notionale; et remaneret tantum id quod personale est, scilicet ipse amor: sic Spiritui sancto conveniret: quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et secundum hoc Spiritus sanctus etiam seipso diligeret seipsum vel Patrem ; et tunc diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum *diligere* potest tripliciter sumi. Aut secundum quod dicit essentiam tantum ; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quae est ipsa essentia, ab essentia divina ; et sic Pater non diligit Spiritu sancto, et similiter Filius et Spiritus sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam Spiritus sancti; et sic etiam non dicit exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc convenit tantum Spiritui sancto diligere. Sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit exitum realem; et tunc simul importat notionem activam, et personam Spiritus sancti ; et tunc non convenit nisi Patri et Filio.

ARTICULUS III.

Utrum Pater et Filius diligant nos Spiritu sancto.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant nos Spiritu sancto. Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, est essentiale. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod essentialiter sumatur. Sed dictum est, art. antec., quod Pater et Filius nullo modo diligunt Spiritu sancto, si diligere essentialiter sumatur ; quia Spiritus sanctus nullam rationem habet principii respectu alicujus essentialis, neque per modum denominantis, neque alio modo. Ergo videtur quod Pater et Filius non diligunt nos Spiritu sancto.

2. Praeterea, cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, ut supra dictum est, secundum opinionem Hugonis de S. Victore (ubi supra), ablativus construitur in habitudine effectus quasi formalis. Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo se habet Spiritus sanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non possit salvari haec eadem ratio veritatis.

3. Item, sicut dilectio se habet ad Spiritum sanctum, ita et generatio ad Filium. Sed Pater non generat nos Filio; immo potius dicitur nos regenerare Spiritu sancto. Ergo videtur quod nec nos Spiritu sancto diligat.

Contra est quod dicitur Joann. 17, 22: *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Non enim loquitur ibi de unitate essentiali tantum; quia illo modo Deo non unimur; sed de unitate consonantiae, vel amoris, quod est Spiritus sanctus. Ergo videtur quod sicut Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ita et nos.

Praeterea, sicut verbum est proprium Filii, ita et amor proprium Spiritus sancti. Sed Pater dicit omnem creaturam verbo suo; unde Augustinus (lib. 1 super Genes.): *Dixit, et facta sunt; idest, verbum genuit in quo erat ut fierent.* Ergo diligit creaturam amore suo, qui est Spiritus sanctus.

Solutio. Respondeo dicendum simpliciter quod Pater et Filius nos diligunt Spiritu sancto, sicut supra, 10 dist., expresse habetur.

Sciendum tamen est ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur. Unde dicendum est, quod cum dicitur, *Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto*, hoc verbum *diligere* potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed Spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu Sancto, et non verbo. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, ut supra dictum est, 30 dist., quaest. 1, art. 3, et tunc est sensus: Pater diligit creaturam Spiritu sancto; idest,

(1) *Al.* et emissionem.

spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis (1) factae a Deo creaturae.

Ad primum igitur dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., utroque modo potest sumi. Si enim sumatur essentialiter, nihil sequitur inconveniens; quia Spiritus sanctus non designabit principium diligentium, sed dilectorum. Unde tunc designabitur habitudo ablativi substantive in ipso ablativo, ut dicit Praepositivus. Si autem sumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, sicut supra dictum est, 30 dist., art. 2.

Ad secundum dicendum, quod sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore (2). Unde quantum ad primum exitum se habet Spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet et verbum et amor; sed creatura ut effectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc verbum *generat* importat tantum originem personae, et non importat personam per modum actus, sicut *diligere et dicere* important utrumque; et ideo Pater non denominatur generans Filio, sed generatione; denominatur autem diligens amore qui est Spiritus sanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non est per naturam, sed per voluntatem; et ideo ex parte nostra accipiendo, Spiritus sanctus est ratio talis generationis magis quam Filius, qui procedit per modum naturae.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad Filium; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum Pater sit sapiens Filio, vel sapientia genita; 2.° utrum ipse Filius sapientia genita vel ingenita sapiens sit.

ARTICULUS I.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita.
(1 p., qu. 28, art. 2; et de Pot. qu. 8, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater sit sapiens sapientia genita. Omnis enim sapiens sua sapientia sapiens dicitur. Sed Filius est sapientia Patris, qui est sapientia ingenita. Ergo etc.

2. Praeterea, omnis sapiens est sapiens illa sapientia sine qua sapiens non esset. Sed sine Filio Pater sapiens non esset, ut supra dixit Augustinus, 9 dist. Ergo videtur quod Pater sit sapiens Filio, vel sapientia genita.

3. Item, illa sapientia quis sapiens dicitur in qua videt ea quae ipse cognoscit. Sed supra dixit Augustinus, 31 distinct.: *Ibi*, scilicet in verbo. *videt omnia Deus.* Ergo etc.

4. Praeterea, Deus sapiens non diceretur nisi seipsum videret. Sed seipsum videt in Filio, sicut res videtur in sua imagine. Ergo videtur quod sit sapiens Filio, vel sapientia genita.

Contra est quod in littera ab Augustino dicitur.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod quamvis Pater dicat se verbo suo, nullo modo concedendum est quod sapientia genita sapiens sit, et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quae denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde Pater denominatur dicens verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formae manentis in eo cujus est; unde non potest denominari aliquis sapiens nisi per id quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est. Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale; et utraque (1) principium est operationis in eo in quo est. Cum autem Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris, non potest dici, quod Pater Filio, vel sapientia genita, sapiens sit.

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia Patris dicitur dupliciter: scilicet sapientia quae in ipso est, quae est essentialis sapientia; et hac formaliter sapiens est, sicut quilibet sapiens denominatur sapiens sapientia quae in eo est. Dicitur etiam sapientia Patris quae est a Patre procedens; et hac non denominatur sapiens, sicut nec homo sapiens denominatur a sapientia quam in alterum docendo producit.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in illa ratione contra haereticum accipit sapientiam essentialem, sine qua Pater sapiens non esset, secundum quod ab Apostolo est appropriata Filio, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*; et sapientia in ratione appropriata non esset, si Filius non esset: unde oportet Filium Patri coaeternum esse, sicut et sapientiam Filio appropriatam.

Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cujus cognitionem in eo accipit, sicut intellectus scientiam in sensibilibus accipit, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus (2) in verbo magistri dicto vel scripto. Aut rem cognitam in alio repraesentatam intueri (3); sicut aedificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquis videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo ergo modo Pater nihil videt in Filio, quia non accipit cognitionem a Filio; sed secundo modo; quia rationes ipsas omnium creaturarum in verbo suo posuit, ipsum generando.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis Pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat; qui perfectissime in verbo repraesentatur;

(1) *Al.* collectionis.
(2) *Forte* ab amante.

(1) *Al.* et utrumque.
(2) *Al.* disciplinis.
(3) *Al. Additur perpe am* in repraesentando intueri.

et sic etiam non est inconveniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium: non tamen sequitur quod Pater sapiens sit sapientia genita.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit sapiens sapientia genita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit sapiens sapientia genita. Filius enim non alio est sapiens quam Pater, sicut nec alio est Deus. Sed Pater est sapiens sapientia essentiali. Ergo et Filius sapientia essentiali sapiens est. Sed sapientia (1) essentialis non est genita, sicut nec essentia. Ergo etc.

2. Praeterea, sapientia qua denominatur aliquis sapiens, habet aliquam rationem principii respectu ipsius sapientis. Sed Filius nullo modo sui ipsius principium est. Ergo videtur quod non sit sapiens sapientia genita.

3. Item, sicut supra hac dist. dixit Magister, sapientia genita est ipsa hypostasis Filii; hypostasis autem non significatur per modum formae. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non possit dici sapiens sapientia genita.

Contra, omne quod per se non est sapiens, non est sapiens nisi per accidens. Sed Filius non est sapiens per accidens. Ergo est sapiens per se. Sed ipse est sapientia genita. Ergo est sapiens sapientia genita.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius quaeritur, utrum sit sapiens sapientia ingenita; et videtur quod non. Quia sapientia qua aliquis denominatur sapiens, significatur esse in sapiente per modum formae inhaerentis. Non autem sic Pater est in Filio, sicut nec e contra. Ergo sicut Pater non dicitur sapiens sapientia genita, ita nec Filius sapientia ingenita.

Contra, omnis sapiens, illa sapientia sapiens dicitur a qua habet quod sit sapiens. Sed Filius a Patre, qui est sapientia ingenita, habet quod sit sapiens. Ergo Filius est sapiens sapientia ingenita.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod istae propositiones, *a* et *per*, in hoc differunt; quia *a* designat tantum habitudinem principii per modum efficientis; sed *per* designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae; unde omne illud quod est ab aliquo, est per illud; sed non convertitur. In divinis autem non potest esse nisi habitudo secundum duplex genus causae; quarum una tantum est habitudo realis, scilicet per modum causae efficientis vel originantis, sicut Pater dicitur principium Filii; alia vero habitudo principii potest designari in divinis secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formae, ut cum dicimus quod Pater est Deus per Deitatem suam. Cum ergo dicitur quod Filius est sapiens sapientia, ablativus iste non potest construi nisi vel in aliqua habitudine quasi efficientis; et sic falsa est; est enim sensus, quod Filius sit sapiens a sapientia genita, et sit sapiens a seipso, quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapere habet a Patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur per modum istum sapiens a sapientia ingenita, vel per (1) sapientiam ingenitam, si ly *per* designat habitudinem principii efficientis; et similiter a sapientia ingenita; non autem a se vel per se vel seipso hoc modo sapiens est. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod sequitur formam alicujus rei, potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam; sicut dicimus quod homo per se est rationalis, quia per id quod est de essentia sua, scilicet (2) per animam rationalem; *per se* enim, secundum Philosophum (5 Metaphys., text. 23), significat quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quo Filius formaliter sapiens est, hoc est sapientia essentialis, quae neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur; sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si autem consideretur habens illam formam quae est ipsa hypostasis Filii, quae etiam sapientia genita dicitur; sic per sapientiam genitam vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita vel seipso.

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita; sed secundum quod supponit hypostasim; semper tamen essentiam significat, sicut etiam hoc nomen *Deus*. Et quare hoc nomen *sapientia* potius talem suppositionem habere possit quam hoc nomen *essentia*, supra, 5 distinct., quaest. 1, art. 2, dictum est. Et tunc, quamvis sit eadem essentia quae est Pater et Filius, non tamen eadem hypostasis; et ita non sequitur quod sapientia genita Pater sapiens sit, sed tantum Filius.

Ad secundum dicendum, quod in illis quae dicuntur per se, est aliquid de essentia rei accipere quod est principium illius quod per se praedicatur, sicut rationale de homine; nec oportet quod ipsum suppositum de quo per se aliquid dicitur, sit principium illius, nisi sicut habens vel sicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur esse per se alicujus; ita etiam non oportet quod ipsa hypostasis Filii sit principium sui ipsius; sed ut id quod est essentia ejus, vel de essentia, sit principium formale hujus quod est sapientem esse; et hoc competit Filio, quia per essentiam suam, quam communem cum Patre habet, sapiens est; et ideo per se sapiens dicitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Et quartum concedimus.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod Filius est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construatur in habitudine principii quasi efficientis; non autem si construatur in habitudine principii quasi formalis; immo sic sapientia essentiali sapiens est, vel seipso.

Expositio textus.

Quidam dicunt, multiplicem hic fieri intelligentiam. Jam patet ratio istarum opinionum; quia primi accipiebant hanc praepositionem *per* secundum quod communiter designat habitudinem cujus-

(1) *Al.* essentialiter.

(1) *Al. deest* per.
(2) *Al. omittitur* scilicet.

cumque principii; alii vero accipiebant secundum quod quasi condividitur contra hanc praepositionem *a* vel *ab*, quae designat habitudinem principii efficientis: unde secundum hoc haec praepositio *per* designat habitudinem in divinis quasi formae; et sic simpliciter concedebant, quod Filius per se sapiens est.

Natura, inquit, cui contradicis, haec veritas est. In verbis istis Hilarius ostendere intendit, quod Filius non agit a se, sed agit per se, ex duabus auctoritatibus, quarum una habetur Joan. 14, 10: *Pater in me manens, ipse facit opera:* ex quo concludit quod non a se agit, sed a Patre in ipso manente. Alia est Joan. 8, 29: *Quae placita sunt ei, facio semper;* ex qua concludit quod ipsemet agit per seipsum; unde subdit: *Infirmus sit non a se agendo*; idest cum hoc (1) quod a seipso non agit sequeretur quod esset infirmus, *nisi a Deo ipse acciperet*; idest, nisi hoc a Deo Patre haberet ut ipse ageret sicut hypostasis per se subsistens et per se operans.

Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia Patris. Eadem ratione sapientia genita et sapientia ingenita, qua Deus genitus et Deus ingenitus, sunt unus Deus; quia propter communitatem formae significatae, idest Deitatis et sapientiae, dicitur unus Deus et una sapientia; sed propter distinctionem hypostasum subsistentium in Deitate et sapientia dicitur sapientia genita et ingenita.

Et sicut in Trinitate dilectio est quae est Pater Filius et Spiritus sanctus etc. Hujus ratio est, quia personale non ponit in numerum cum essentiali, quia persona non realiter ab essentia distinguitur, sicut infra patebit.

(1) *Forte* ex hoc.

DISTINCTIO XXXIII.

Utrum proprietates personarum sint ipsa persona, vel Deus, idest divina essentia.

Post supradicta, interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrum proprietates personarum, quibus ipsae personae determinantur, sint ipsae personae, et sint Deus, idest divina essentia; an ita sint in personis, ut non sint personae, ac per hoc nec divina essentia. Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, cum aperte clamet auctoritas (1) quod « in personis est proprietas, et in essentia » unitas ». Superius quoque (dist. 26 et 27), multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui atque determinari, ipsasque proprietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Cum ergo proprietates ipsae ab aeterno fuerint, quibus ipsae personae determinantur et differunt; quomodo essent, si in eis non essent; et quomodo in eis essent, et ipsae personae non essent, quin ibi esset multiplicitas? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas personas esse confitemur, sicut supra (dist. 25) auctoritate Hieronymi (Pelagii, ut non pigeat revocare ad mentem, protestati sumus, in expositione fidei (ad Damasum) ita dicentis: « Sabellii haeresim declinantes, tres personas » expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina » tantummodo, sed etiam nominum proprietates, idest per» sonas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est sub» sistentias, confitemur ». Ecce aperte dicit personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas: cujus hic verba perstringimus, quia supra latius posuimus.

Quod proprietates sint divina essentia.

Cumque de simplicitate Deitatis supra (dist. 8. per totam) dissereremus auctoritatibus sanctorum, scilicet Augustini, Hilarii, Isidori, nec non et Boetii, evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet, excepto quod Pater habet Filium, nec est Filius; et Filius habet Patrem, nec est Pater: et sic esse in natura trium, ut qui habet, hoc sit quod habet; et totum quod ibi est, unum esse, ac unam vitam esse: quod modo non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulae sunt. Fateamur ergo, et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

Auctoritate astruit quod proprietas sit natura.

Quod enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens, nativitatem Filii esse naturam; unde in 7 lib. de Trinit. (in medio) ait: « Utriusque natura non dif» fert: unum sunt Pater et Filius. Habet ergo hoc sacramenti » nativitas, ut complectatur in se et nomen et naturam et » potestatem: quia nativitas non potest non esse ea natura » unde nascatur Filius. » Idem in 6 (post med.): « Nativi» tas proprietas est, veritas est. » Idem in 7 (parum post medium) dicit, quod naturae nativitas sit intelligenda esse natura Dei. Supra enim (dist. 27) dixit, quod proprium Patris est quod semper Pater est, et proprium Filii est quod semper Filius est, significans quod proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus aperte significari videtur quod proprietas Filii Filius sit, sic et Deus; ita et proprietas Patris, et proprietas Spiritus sancti.

Quidam negant, proprietas esse personas, et divinam naturam, et quare.

Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas; quia ita dicunt esse in personis vel in essentia divina, ut non sint interius, sicut ea sunt quae secundum substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia; sed extrinsecus affixae sint; atque ita esse, rationibus probare contendunt. Si enim, inquiunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Contra quod dicimus, quia etiam seipsis personae differunt, sicut supra Hieronymus loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto dicit: « Substantia unum sunt, sed personis ac nomini» bus distinguuntur ». Sed iterum addunt: Si proprietates ipsae divina essentia sunt; cum essentia non differant tres personae, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater a Filio, eo quod divina essentia est, cum in essentia unum sint?

Responsio ad praemissa auctoritate nitens.

Horum doctrinis novis, et humanis commentis verbo Hilarii (lib. 2 de Trinit., circa princ.) respondeo. « Immen» sum est quod exigitur, et incomprehensibile: extra signifi» cantiam est sermonis, extra sensus intentionem; non enun» tiatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam » rei ipsius natura consumit. Sensus contemplationem imper» spicabile lumen obcaecat, intelligentiae capacitatem quod » fine nullo continetur, excedit. Mihi ergo in sensu labes » est, in intelligentia stupor est; in sermone vero jam non » infirmitatem, sed silentium confitebor: periculosum nimis

(1) *Ad marginem edit. Venetae apud Nicolinum notatur:* Auctoritas Gregorii in Praefatione. *Haec vero Nicolai ad marginem Parisinae editionis.* Ut in Praefatione Missae de Ss. Trinitate habetur, quae praepostere ad marginem praecedentium editionum notabatur ut auctoritas Gregorii, cum in Decretis dist. 1 de Consecratione cap. *Invenimus* eam inter novem reponat Pelagius 2 quas in Romana Ecclesia longa retro vetustas conservavit. Quomodo ergo Gregorius fuerit ejus auctor, qui Pelagii successor fuit? Ambrosii potius videtur, cujus et stylo conformior est; quamvis in Gregorii sacramentario recensita sit, unde marginis auctor deceptus est. Sed cujuscumque sit auctoris, nulla spiritu Ecclesiae dignior.

» est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra prae» scriptum caeleste proferre, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est. Non ergo aliquid » addendum est, sed modus constituendus audaciae. Quidquid » ultra quaeritur non intelligitur ».

Quomodo improbi haeretici insistant, alia addentes.

Ceterum haereticorum improbitas instinctu diabolicae fraudulentiae excitata nondum quiescit, sed in tanta rerum quaestione addit: Si paternitas et filiatio in Deo, sive in divina essentia, sunt: eadem ergo res sibi Pater est et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est; et in quo filiatio est, Filius est. Si ergo una eademque res habet in se paternitatem et filiationem; et ipsa generat et generatur; quod dicentes, in Sabellianam haeresim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, cum ipsum sibi Filium, ipsum proponant et Patrem. Si vero negaverint in una Dei essentia paternitatem esse et filiationem, quomodo ergo dicunt esse Deum? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suae opinionis assertione, ut veritatis formam dissecent.

Responsio contra hanc eorum positionem, ubi traditur quod proprietates non penitus ita esse in Dei essentia sicut in hypostasibus dicuntur.

Quorum audaciae resistentes, atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omnino in divina substantia dicuntur sicut in ipsis hypostasibus, in quibus ita sunt quod eas determinant, ut ait Joannes Damascenus (3 Fid. orth., cap. 6). Characteristica idiomata sunt, idest determinativae proprietates hypostaseos, et non naturae; etenim hypostasim determinant et non naturam. Ideoque licet paternitas et filiatio sint in divina essentia; cum eam non determinent, non ideo potest dici, quod divina essentia et generet et generetur; vel quod eadem res sit sibi Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hac proprietate hypostasis sit generans et illa alia hypostasis sit genita; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

Quaeritur quomodo proprietates possunt esse in natura, ut tamen eam non determinent (1).

Sed forte quaeres: Cum hae proprietates non possint esse in personis quin eas determinent; quomodo in divina essentia esse possunt ita ut non eam determinent? Respondeo tibi et hic cum Hilario (lib. 2 de Trin., prope princ.): « Ego » nescio, non requiro; sed consolabor me tamen. Archangeli » nesciunt, Angeli non audierunt, saecula non tenent, Pro» pheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse » non edidit. Cesset ergo dolor querelarum. Non putet homo » sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. » Absolute tamen intelligendus est Pater et Filius et Spiritus » sanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Est Filius » a Patre, qui est unigenitus ab ingenito, progenies a parente: » unus ab uno (2), non natura Deitatis alia et alia, quia » ambo unum. Hoc credendo incipe, percurre, persiste; et » si non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. » Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat ali» quando, tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud » secretum et arcanum inopinabilis nativitatis; nec te immer» gas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed » intellige incomprehensibilia esse. » His aliisque multis evidenter ostenditur nobis nullatenus licere majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

(1) *Al.* nec eam determinent.
(2) *Al.* vivus a vivo.

Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet quod proprietas Patris vel Filii, non sit Deus, muniant.

Verumtamen nondum desistunt impatientiae spiritu agitati; sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur: quibus ostendere volunt proprietatem qua Pater est Pater, et proprietatem qua Filius est Filius, non esse Deum: ad hoc inducentes verba Augustini super illum locum Psal. 68: « Et non est substantia, » ita dicentis: « Deus enim » quaedam substantia est. Unde etiam in fide catholica sic » aedificamur, ut dicamus Patrem et Filium et Spiritum san» ctum unius esse substantiae. Quid est unius substantiae? » Quidquid est Pater, quod Deus est, hoc est Filius, hoc est » Spiritus sanctus. Cum autem Pater est, non illud est quod » vel quo est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur; » ad se autem Deus dicitur: eo igitur quod (1), vel quo Deus » est, substantia est. Et quia ejusdem substantiae est Filius, » proculdubio et Filius est Deus. At vero quod Pater est, » quia non substantiae est, sed refertur ad Filium, non sic » dicimus Filium Patrem esse, sicut dicimus Filium Deum » esse. » Ex his verbis significari dicunt, quod proprietas Patris vel proprietas Filii non sit Deus, vel essentia divina. Cum enim dicit: « Eo quo Deus est, substantia est: sed quo » Pater est, substantia non est; » aperte inquiunt ostendi, id esse substantiam quo Deus est: id vero quo Pater est, non esse substantiam. Item cum ait: « Pater non illud est quo » est, » ostendit eum non esse Patrem eo quo substantia est. Non enim simpliciter dixit: Pater non est illud quod est; sed ait: « Cum Pater est, non illud est quo est; » significans quo Pater est, non esse illud quo est, idest essentiam. Haec illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore ista intelligenda dicimus. Dicens enim: « Eo quod Deus est, substantia est; sed quo » Pater est, substantia non est; » hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est, et Deitate substantia est. Eo enim substantia est quo Deus est, et e converso; cujus ea est Deitas quae est substantia, et substantia quae Deitas; sed quod Pater est, non est substantia; idest, non quo Pater est, eo substantia est: quia proprietate generationis Pater est, qua substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita etiam illud intelligendum est quod ait: « Cum Pater est, non illud est quo est; » idest, non illo Pater est, quod vel quo ipse est, idest essentia, sed notione.

Alii etiam verbis Augustini utuntur, ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.

Item illis verbis Augustini vehementer insistunt superius positis (dist. 27, ex lib. 3 de Trinit., cap. 3), scilicet quod Verbum, secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod Verbum, non hoc est quod Pater. Si, inquiunt, Verbum non est hoc quod Pater, secundum hoc quod est Verbum; id ergo quo Verbum est, non est illud quod Pater est. Proprietas ergo qua Verbum est, non est id quod Pater est. Non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus, quia, licet secundum quod Verbum, non sit hoc quod Pater est, ea tamen proprietas qua Verbum est, est id quod Pater, idest divina essentia, sed non est hypostasis Patris.

(1) *Nicolai hic et deinceps:* Eo igitur quo.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de essentia et personis et proprietatibus, hic determinat operationes eorum ad invicem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter proprietates comparentur ad essentiam et personam; in secunda qualiter personae ad essentiam comparentur, 34 dist. ibi: *Praedictis autem adjiciendum est.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Hoc autem aliqui negant.* Prima in duas: in prima movet quaestionem: in secunda determinat eam, ibi: *Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit proprietates esse in personis, quod tamen in quaestione positum non fuit; secundo ostendit proprietates esse personas, ibi: *Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus, personas per*

proprietates distingui; tertio ostendit proprietates esse divinam essentiam, ibi: *Cumque de simplicitate Deitatis supra dissereremus . . . evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet.* Utrumque ostendit dupliciter: ratione et auctoritate. Et utraque ratio sumitur ex divina simplicitate, quae non compatitur nec ut quod est in Deo, sit aliud ab ipso; et sic proprietas quae est in persona, non est aliud ab ea; nec quod habens sit aliud ab habito; et sic probat, quod essentia, vel Deus, non est aliud a proprietate quam habet.

Hoc autem aliqui negant. Hic excludit errorem, et circa hoc duo facit: primo ponit falsam positionem; secundo ponit rationes positionis, et solvit eas, ibi: *Si enim, inquiunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur.* Et circa hoc duo facit: primo inducit probationes quae sunt acceptae per rationem; secundo inducit probationes acceptas ex auctoritatibus, ibi: *Veruntamen nondum desistunt . . . . sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur.* Circa primum tria facit: primo inducit rationem, qua proprietates existentes in personis probatur non esse personas; secundo inducit aliam rationem, qua probatur quod proprietas non est essentia, ibi: *Sed iterum addunt;* tertio ponit rationem, qua probatur proprietatem non esse in essentia, ibi: *Ceterum haereticorum improbitas . . . . nondum quiescit;* et haec dividitur in tres: in prima ponit probationem illorum; secundo ponit rationem, ibi: *Quorum audaciae resistentes, atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui;* tertio inducit quaestionem contra responsionem, et excludit eam, ibi: *Sed forte quaeres, cum hae proprietates non possint esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint ita ut non eam determinent.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum proprietates sint divina essentia; 2.° utrum sint ipsae personae; 3.° utrum sint in personis et in essentia; 4.° utrum de proprietatibus possint praedicari adjectiva essentialia et personalia; 5.° utrum de notionibus sine peccato contrariae opiniones esse possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relationes divinae sint essentia divina.
(1 p., qu. 28, art. 2; et de Pot., qu. 8, art. 2.)

Ad primum igitur sic proceditur. 1. Videtur quod relationes ipsae non sint essentia divina. Aut enim quae relative in Deo dicuntur, sunt relativa secundum esse aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici; quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra, dist. 31, in expos. text., in notula Hilarii habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse. Sed talium relationum, secundum Philosophum (in Praed. cap. de *Ad aliquid*), esse, est ad aliud se habere. Ergo cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione quae secundum esse ad aliud est.

2. Praeterea, quaecumque sunt idem secundum rem, in quocumque est unum, et alterum, nec potest instantia fieri. Sed non in quocumque est essentia divina, est paternitas; quia essentia divina est in Filio, in quo paternitas non est. Ergo essentia divina non est idem quod paternitas; et eadem ratione nec idem quod alia proprietas.

3. Si dicas, quod est idem re, sed differt ratione; contra. Aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non sit distinctio nisi secundum relationes, tunc distinctio personarum non erit secundum rem, sed secundum rationem tantum vel intellectum. Si autem sit aliquid in re, constat quod quidquid est realiter in Deo, Deus vel essentia divina habet illud. Sed in Deo, est idem habens et quod habetur, ut in littera dicitur. Ergo essentia divina est ratio paternitatis, sicut et ipsa res quae est paternitas. Ergo non solum sunt idem re, sed etiam ratione, si re idem ponantur.

4. Item, si sunt idem re, sed differunt ratione solum; ergo proprietas vel relatio non addit supra essentiam nisi rationem quamdam. Sed similiter relationes quae dicuntur ex tempore, ponunt circa essentiam divinam aliquas habitudines secundum rationem. Ergo videtur quod non magis sunt in Deo istae relationes quibus distinguuntur personae, quam istae quae dicuntur de Deo ex tempore. Sed istae sunt tantum assistentes, et non inhaerentes; alias non possent advenire sine aliqua mutatione ipsius Dei. Ergo videtur quod istae relationes quae distinguunt personas, sint etiam assistentes, et non essentia divina.

5. Item, sicut est alia ratio paternitatis et essentiae; ita est alia ratio essentiae et bonitatis divinae. Si ergo propter hoc dicit Augustinus (sup. Psal. 68), quod Deus alio est Pater, alio Deus; eadem ratione deberet dicere, quod alio est Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium asserit. Ergo videtur quod cum dicit, quod alio est Pater, alio est Deus, non intendat distinguere secundum rationem tantum, sed etiam secundum rem; et ita videtur quod paternitas qua Pater est non sit essentia divina qua Deus est.

Contra, nihil est adorandum adoratione latriae nisi Deus. Sed proprietates personarum sunt adorandae, ut cantatur in praefatione (1): *Ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.* Ergo videtur quod etiam ipsae proprietates sunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum personae non distinguantur nisi proprietatibus, tunc personae non distinguuntur ad invicem secundum rem, quod est haeresis Sabellii. Si autem sunt aliquid in re, illud aliquid quod sunt, aut est divina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, illud est in persona in qua est proprietas. Sed in persona etiam est essentia. Ergo in persona est aliud et aliud. Ergo est composita. Sed nullum compositum est Deus, ut supra probatum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1. Ergo persona divina non est Deus, et ita Pater non est Deus, nec Filius est Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod proprietates sint essentia divina.

Solutio. Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam. Error enim iste qui in littera tangitur, dicitur Porretani fuisse, quem postmodum in Rhemensi Concilio retractavit. Cum enim, ut supra dictum est, distinct. 8, qu. 4, art. 3, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo

(1) *Vide notam initio textus affixam.*

consistit relationis ratio; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel essentia, vel aliquo hujusmodi: consideraverat relationes divinas secundum respectum in quo relationis ratio consistit, ex quo non habet quod aliquam rem inhaerentem importet. Unde etiam inveniuntur aliquae relationes nihil realiter in re ponentes, ut supra (ibidem) dictum est; propter hoc dixit eas assistentes, vel exterius affixas. Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae et assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam ad sinistram habet; et hujusmodi etiam sunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur. Sed relationes distinguentes personas non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod vere in re est, scilicet in communicatione naturae; et ideo sunt reales relationes habentes esse fundatum in natura rei. Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est. Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam, relationes quae non pertinent ad rationem essentiae, ex illo respectu ratio potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de cujus intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans.

Et ita dicendum, quod proprietates et essentia sunt idem re, sed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum; quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: *Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere*, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae.

Ad secundum dicendum, quod si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et alterum. Paternitas autem et essentia divina sunt idem secundum esse; et ideo sicut in Filio est esse essentiae, ita et in Filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae; unde secundum illam rationem respectus potest esse in Patre et non in Filio, scilicet distinguere Patrem a Filio; unde in processu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. Sicut enim dicit Boetius (lib. de Trin. 1 cap. 2), in his quae sine materia sunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.

Ad tertium dicendum, quod illa responsio bona est. Sciendum est autem, quod *ratio* sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem (1) ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei: quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus nec differentia nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio essentiae. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus hujusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat; sed quod Deus

(1) *Al.* enim. *Nicolai:* Quaecumque autem.

est bonitas, quia bonitatem habet; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit relatio (1), quamvis relationem habeat.

Ad quartum dicendum, quod illae rationes relationum quae dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquod esse in re divina in qua fundentur, sicut habent istae relationes personarum, et ideo non est simile de utrisque.

Ad quintum dicendum, quod scientia non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas; unde dicitur, quod haec est immediata: *Nulla qualitas est substantia*; sed haec est mediata: *Nulla scientia est substantia*; et sic est in omnibus aliis generibus. Sed, sicut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 3, dictum est, nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis; et ideo id quod dicitur ad aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium modum praedicandi condivisum contra substantiam; sed scientia et bonitas et hujusmodi, quae sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra substantiam; immo loco illius rationis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiae; unde dicitur alia ratio esse scientiae, et alia substantiae in divinis, non quia quasi sit condivisa contra rationem substantiae; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, inquantum addit rationem differentiae supra rationem generis; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis, quod non est simpliciter aliud; et ideo sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens; ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens; non tamen quod eodem sit substantia et Pater; cum relatio quae per se substantiae condividitur, secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvetur.

ARTICULUS II.

Utrum proprietates sint personae.
(1 p., qu. 40, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod proprietates non sint personae. Quaecumque enim sunt idem re, multiplicato uno, multiplicatur reliquum. Si igitur proprietates sunt personae, ergo quot sunt proprietates, tot sunt personae. Sed proprietates sunt quinque, ut supra dist. 23, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo et personae; quod falsum est.

2. Praeterea, Deus dicitur trinus propter trinitatem personarum. Si igitur proprietates vel notiones sunt personae, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarum notionum; et eadem ratione Pater trinus, et Filius binus.

3. Item, secundum Augustinum (lib. 5 de Trin., cap. 4 et 5, et lib. 15 cap. 3), omne quod ad aliquid refertur, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur; sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed Pater refertur ad alium, quia ad Filium. Ergo praeter relationem est ibi aliquid invenire quod relationi substat. Hoc autem est hypostasis, vel persona. Ergo videtur quod proprietates non sunt personae.

4. Praeterea, nihil videtur esse distinctivum sui ipsius. Sed proprietates distinguunt personas, ut dicit Damascenus (lib. 1 Fid. orth., cap. 11). Ergo proprietates non sunt personae.

5. Item, omne concretum addit aliquid super abstractum, sicut album super albedinem. Sed personae divinae significant concretive, ut Pater et Filius; proprietates autem significant in abstracto. Ergo proprietates non sunt personae.

Contra, sicut dicit Hilarius (7 de Trinit., circa medium), nec quidquam est Filius nisi Filius. Sed Filius significat relationem. Ergo videtur quod totum hoc quod est Filius, sit relatio filiationis; et sic essentia ejus et hypostasis erit relatio.

Praeterea, omnis forma est principium ejus cujus est forma quantum ad aliquod sui esse. Si igitur paternitas qua formaliter Pater est Pater, sit aliud ab ipso Patre, erit aliquid principium Patris et prius eo, quod est inconveniens. Ergo paternitas non est aliud a Patre, et eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a persona.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones.

Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae. Sed hoc non potest esse; quia aut proprietas aliquid est in re; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem; aut nihil est in re; et sic non erit distinctio personarum secundum rem.

Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositivus, quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem, nec distinguuntur a personis etiam secundum rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum esse essentiam et personas; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, sumitur abstractum pro concreto; sicut dicimus: Rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et sic etiam proprietates adorari dicuntur. Et dicebat quod personae cum sint simplicissimae, se ipsis distinguuntur. Sed hoc etiam non potest stare, propter duo: primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et ad aliam personam refertur; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur personae, sicut distinguere, personae autem distingui; et ideo oportet quod differant secundum modum significandi proprietates a persona. Nec modus significandi diversus veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personae, cui respondet aliquid in re, ut dictum est hac dist., quaest. 1, art. 1.

Et ideo dicimus, quod proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis; scilicet compositionem, et perfectionem; quia quod significatur concretive, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel sub-

(1) *Al.* ratio, *et* rationem.

sistere in se, sed in alio. Unde patet quod sicut etiam est in aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit; ex quo probatur, lib. de Causis, propos. 6, quod nihil proprie de Deo dicitur; quia nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur; quia et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse; sed secundum esse personae non distinguuntur; unde non sequitur quod secundum multitudinem proprietatum sit multitudo personarum; quia distinctio personarum non est nisi secundum oppositionem relativam; unde secundum quod potest variari oppositio relativa in proprietatibus, sequitur distinctio in personis; et hoc, si diligenter consideretur, non potest venire ad majorem numerum quam ternarium; et ideo relationes oppositae sunt personae, et sunt duae personae, sicut duae relationes; sed relationes quae sunt in eadem persona non oppositae, sunt quidem duae relationes vel proprietates, sed non duae personae, immo una persona.

Ad secundum dicendum, quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis. Numerus autem proprietatum vel formarum non ponit simpliciter numerum in rebus ipsis; sed numerus suppositorum; sicut Socrates non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat; et ita etiam Pater non dicitur trinus propter tres notiones; sed Deus dicitur trinus propter tres personas vel tria supposita.

Ad tertium dicendum, quod dictum Augustini, ubi sup., veritatem habet in divinis et in creaturis, sed diversimode; quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, substat relationi, sicut subjectum accidenti; et ideo est aliud et aliud: sed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, est ipsa relatio; quia in Deo non est aliud secundum rem, sed secundum rationem essentiae, et habens essentiam quod est persona, et ipsa proprietas distinguens personam.

Ad quartum dicendum, quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere; ideo proprietates personas distinguunt; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non potest concludi aliqua diversitas secundum rem.

Ad quintum dicendum, quod in divinis abstractum et concretum non differunt secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est, in corp. art. Unde ita differt proprietas a persona sicut Deitas a Deo, quod est secundum rationem tantum.

ARTICULUS III.

Utrum proprietates sint in personis et in essentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod proprietates non sint in essentia, nec in personis. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, unum eorum non potest esse in altero; quia propositiones sunt transitivae; unde secundum Philosophum (4 Phys. text. 26), nihil est in seipso, nisi per accidens. Sed proprietates sunt idem re cum essentia et personis. Ergo non sunt in essentia vel in personis.

2. Praeterea, omne illud in quo est relatio, refertur; et omne quod refertur, in divinis relatione distinguitur. Cum igitur essentia non distinguatur, videtur quod in essentia non sit relatio.

3. Item, cum relationes sint consequentes motum vel mutationem aliquam, in quo non potest esse motus vel mutatio, nec relatio esse poterit. Sed in divinis nullus potest esse motus vel mutatio. Ergo nec relationes, sive in essentia, seu in divinis personis.

4. Praeterea, omne quod est in aliquo, secundum aliquem modum in illo est. Sed nullus modorum quo aliquid in aliquo a Philosopho (4 Physic., text. 23) inesse dicitur potest convenire ad hoc quod proprietates in personis sint. Ergo videtur quod nec proprietates sint in essentia, nec in personis.

Contra, in praefatione, ut supra, *in personis adoretur proprietas.*

Praeterea, quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personae denominantur a proprietatibus; dicitur enim a paternitate Pater. Ergo videtur quod proprietates sint in personis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in essentia et in personis; sed diversimode: quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in supposito; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter: vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate; et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est, art. praeced.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia ex hoc quod ratione distinguuntur, et re idem sunt proprietates cum essentia et personis, unum in altero dicitur esse.

Ad secundum dicendum, quod in quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia divina, non est proprietas relativa sicut in supposito, immo per omnimodam rei identitatem; unde relatio (1) non potest praedicari concretive de essentia, ut dicatur, essentia refertur: sed praedicatione designante identitatem, ut dicatur, essentia est relatio; et ideo non oportet quod essentia distinguatur: sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito; unde Socrates pater dicitur; non autem humanitas ejus pater dicitur, etiam qua (2) posset dici paternitas esse, non quidem secundum identitatem rei, sicut est in divinis, sed secundum convenientiam in uno supposito, quod est Socrates, in quo est humanitas et paternitas.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio consequitur motum, accidit relationi inquantum non

(1) *Al.* religio.
(2) *Forte* etiamsi posset etc.

est aeterna; unde si aliquae relationes aeternae sunt, non consequuntur motum aliquem; sicut si ponatur mundus aeternus, erit designare in caelo aliquod corpus aequale alteri, vel duplum vel secundum aliam proportionem; et tamen istae relationes non consequuntur motum aliquem vel mutationem, quia in caelo non est motus ad quantitatem: et similiter, cum relationes quibus personae distinguuntur, sint ab aeterno, non oportet quod motum aliquem consequantur; sed loco motus aliquo modo consequuntur communicationem et acceptionem naturae divinae.

Ad quartum dicendum, quod secundum Hilarium (1 de Trin. post med.), comparatio terrenorum ad divina nulla est; unde nullus illorum modorum quem Philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur ; et praecipue modus ille quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in praeexistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori; quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur.

ARTICULUS IV.

Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod essentialia adjectiva de proprietatibus praedicentur. Quaecumque enim sunt idem secundum rem, quidquid de uno dicitur, et de altero videtur dici; alias affirmatio et negatio de eodem verificaretur ; quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates sunt ipse Deus, ut probatum est, art. 2. Ergo essentialia adjectiva, quae de divina essentia praedicantur, etiam de proprietatibus praedicari debent.

2. Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed quaedam adjectiva essentialia de proprietatibus praedicantur, ut immensus, increatus etc. Ergo videtur quod etiam omnia alia.

3. Item, videtur quod etiam adjectiva notionalia seu personalia, de proprietatibus praedicentur; quia major est convenientia personalium adjectivorum cum proprietatibus quam essentialium. Sed quaedam essentialia praedicantur de proprietatibus, ut dictum est, dist. 22, quaest. 2, art. 1. Ergo multo magis omnia personalia, ut dicatur : Paternitas est generans vel innascibilis: et sic de aliis.

4. Praeterea, secundum Boetium, nulla propositio verior illa est in qua idem de se praedicatur. Sed omnes dicunt quod in Patre idem est paternitas et generare. Ergo potest vere dici, quod paternitas generet.

Contra, sicut proprietas est idem re cum personis, ita etiam et essentia; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione hujus identitatis non sequitur quod notionalia adjectiva praedicentur de essentia, propter diversum modum significandi, qui causat diversitatem suppositionis: non enim dicitur quod essentia sit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici quod filiatio sit genita.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2, proprietas, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi: unde distinguendum est in adjectivis. Quia omnia illa quae praedicant conditionem rei absolute, praedicantur communiter de proprietate, persona, et essentia, et hujusmodi; praecipue si sunt adjectiva negativa, ut increatus et hujusmodi. Quaecumque vero exprimunt modum significandi in quo ista tria distinguuntur, non praedicantur de eis communiter. Tamen in his etiam est diversitas. Quaedam enim sunt quae important illum modum significandi in principali significato; sicut hoc nomen *commune* importat significando modum essentiae, et similiter hoc nomen *distinctum* modum personae, et hoc nomen *distinguens* modum proprietatis; et ideo si istorum praedicatio permutetur, ut dicatur essentia distincta, vel proprietas communis, vel aliquid hujusmodi; erit falsa propositio, et non solum impropria. Quaedam autem important illum modum non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quae significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum. Unde talia non proprie possunt attribui nisi personis, quae sunt supposita divinae naturae, non autem proprietati vel essentiae, quae significantur per modum formae. Unde non proprie dicitur quod paternitas generat, neque quod paternitas creat; et similiter etiam illa quae significant concretive, dant intelligere modum personarum. Unde et haec non est propria: *Paternitas est sapiens*, vel hujusmodi; et similiter nec haec: *Paternitas est Pater*, si ly *Pater* adjective sumatur; vel: *Paternitas est innascibilis.*

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis sint idem secundum rem, tamen secundum rationem differunt; et ideo potest aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.

Ad secundum dicendum, quod illa adjectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad essentiam vel personam ; sed dicunt conditiones, quae possunt consequi quidem utrumque quantum ad modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod adjectiva personalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam essentialia, quantum ad modum significandi per nomen, quamvis magis (1) conveniant quantum ad rationem generis; quia adjectiva personalia et proprietates significant ad aliquid, et ideo eadem ratione non possunt de proprietatibus praedicari qua nec essentialia. Tamen de ipsa essentia divina magis proprie praedicantur essentialia adjectiva, quam personalia de proprietatibus; quia proprietas significatur ut ratio quaedam personae; unde quantum ad modum significandi magis elongatur a perfectione suppositi quam essentia, quae dicit totum esse suppositi, licet alio modo significatum. Sed tamen personalia adjectiva de essentia omnino prae-

(1) *Al. deest* magis.

dicari non possunt, propter distinctionem quam significant, quae est opposita modo essentiae.

Ad quartum dicendum, quod *generare* significat idem cum paternitate in re, sed differt in modo significandi: quia *generare* significat ut egrediens a supposito; et quia paternitas non significatur ut suppositum, non potest *generare* de ea praedicari.

ARTICULUS V.

Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato. — *(1 p., qu. 32, art. 4.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod contrariae opiniones de notionibus non possint esse sine peccato. Sicut enim dicit Augustinus (lib. 1 de Trinit., cap. 3), nec periculosius alicubi erratur quam in materia Trinitatis. Sed contrariae opiniones de notionibus non possunt esse sine errore alicujus. Ergo cum iste error sit circa materiam Trinitatis, videtur quod sit periculosissimus.

2. Praeterea, duorum contradictoriorum oportet alterum esse falsum. Sed quidam dicunt non esse proprietates, et quidam esse infinitas, et quidam quinque, et quidam essentiam, et quidam non; quae contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed secundum Augustinum (lib. de Mendacio cap. 21), omnium mendaciorum gravissimum est quod est circa divina. Ergo videtur quod ista contrarietas sine peccato non possit esse.

3. Si dicas, quod excusantur propter hoc quod de notionibus nihil in sacra Scriptura habetur, et ita licuit unicuique opinari quod voluit; contra. Aut enim sacra Scriptura dicitur canon Bibliae, aut dicta sanctorum patrum. Si canon Bibliae, sicut nec de notionibus, ita etiam nec de personis ibi fit mentio. Ergo per eamdem rationem liceret negare personas, vel diversificari circa numerum personarum: quod tamen haereticum judicaretur. Si dicta sanctorum patrum, contra expresse inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, sicut patet in multis auctoritatibus dictis. Ergo videtur quod omnino excusari non possint.

Contra, omne peccatum vel est fidei, vel morum. Sed circa istam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc peccatum est circa actiones; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod sit sine peccato.

Solutio. Respondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, potest esse dupliciter: vel quod pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat. Et si quidem sit de non pertinentibus ad fidem, quibus positis vel remotis nihil inconveniens fidei sequatur, nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis in eo qui nimis asserit quod dubium est, vel mendacii, vel inanis gloriae, vel multorum aliorum: quia causae per accidens sunt infinitae, secundum Philosophum (2 Physic., text. 23, et 2 Metaph., text. 6). Si autem est contradictio de his quae ad fidem pertinent, hoc potest esse dupliciter. Vel quia est de illis quae expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur; et circa talia contradictio non est sine peccato in altero, vel erroris simplicis, vel haeresis si pertinacia adjungatur. Vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconveniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum; et tunc ante pertractationem per quam scitur quod aliquid inconveniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adjungatur. Sed pertractata veritate et viso quid sequitur, idem judicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum: sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans, crederet Jacob patrem Isaac fuisse (ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est expresse contra fidem) antequam sequi ostenderetur sibi, posset ejus opinio sine peccato esse; sed ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam, si adhuc in opinione pertinaciter persisteret, haereticus judicandus esset. Ita est etiam de notionibus de quibus nihil est expresse in fide determinatum. Tamen ex errore circa notiones sequitur error circa personas et circa fidem; sicut si ponantur relationes esse assistentes tantum, sequitur vel compositio in Deo, vel distinctio non secundum rem, sed secundum rationem: quod est Sabellianae impietatis; et ideo Porretanus, qui primo hoc posuerat, post, viso quod hinc sequitur, retractavit. Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non esse; immo implicite ponunt eas in personis et eas esse personas. Sed si omnino negarentur esse, haereticum esset; et similiter pertinaciter defendere quod relationes sunt tantum assistentes, haereticum esset: et ideo haeretici in littera appellantur.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt.

Expositio textus.

Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui. Hic proprietates probat esse personas: et est ratio talis. Proprietates distinguunt personas. Sed personae ab aeterno sunt distinctae. Ergo proprietates sunt ab aeterno. Sed nihil est aeternum nisi in Deo. Ergo proprietates sunt in personis. Quidquid autem est in personis est ipsae personae; alias compositio esset in persona. Ergo etc.

Cumque de simplicitate Deitatis supra dissereremus . . . . evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet. Hic probat proprietates esse essentiam divinam; et est ratio talis. In Deo idem est quod habet, et quod habetur. Sed Deus habet proprietates, quae in Deo sunt, ut probatum est, art. 2, hujus dist. Ergo proprietates ipsae sunt Deus, vel divina essentia.

Si enim, inquiunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Haec est prima eorum ratio, qua ostendunt proprietates non esse personas, quae talis est. Distinguens non est distinctum. Sed proprietates distinguunt personas. Ergo etc. Et ad hoc respondet per interemptionem majoris, quia personae seipsis distinguuntur.

Sed iterum addunt. Hic ponit secundam rationem eorum per quam probant proprietatem non esse essentiam, et est talis. Impossibile est idem esse quod unit et distinguit. Sed in essentia uniuntur personae, in proprietatibus distinguuntur. Ergo etc. Hanc non solvit; sed ad solutionem se excusat propter difficultatem materiae. Quomodo tamen respondendum sit, in primo articulo dictum est.

Ceterum haereticorum improbitas . . . nondum quiescit. Hic ponit tertiam rationem, per quam probant proprietates non esse in essentia, et est talis. In quocumque est paternitas, illud est Pater et est generans: et in quocumque est filiatio, illud est Filius, et est genitum. Si ergo in essentia est paternitas et filiatio, tunc essentia erit Pater vel generans, et Filius vel genitus. Sed essentia una et eadem res est. Ergo eadem erit res generans et genita, vel Pater et Filius, quod est haeresis Sabellii, ut idem sibi ipsi Pater sit.

Ad quod respondendum, quod sunt in essentia non determinantes ipsam; et ideo adjectiva quae concretive proprietates praedicant, de essentia non praedicantur.

Sed forte quaeres. Hic ponit quartam rationem, quae est contra ultimam responsionem, et est talis. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed proprietates determinant personas, quia sunt in personis. Ergo et determinabunt essentiam, si sunt in essentia. Et ad hoc non respondet, sed excusat se propter difficultatem materiae. Qualiter tamen respondendum est, in tertio articulo dictum est.

Veruntamen nondum desistunt . . . . sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur. Hic inducit auctoritates pro se, in quibus Augustinus videtur dicere, quod non eo Deus est quo Pater; et ita, cum paternitate sit Pater, et essentia Deus, paternitas non erit essentia. Et ad omnia hujusmodi respondetur hoc modo quia cum dicitur: Non eo est Pater quo Deus, haec est duplex: quia negatio potest includere ordinem quasi causae formalis, qui importatur in hoc quod dicitur: *Eo*; et sic est vera, et non facit pro illis. Est enim sensus: Non eo quod Pater est Deus est: idest, paternitate qua denominatur (1) Deus. Vel potest includi ab ordine, ita quod ordo remaneat affirmatus; et sic est falsa, et in hoc sensu facit pro eis. Est enim sensus: Non enim eo quo Pater est, Deus est; idest, illud quo Pater est, non est illud quo Deus dicitur: et hoc falsum est: quia paternitas qua denominatur Pater est deitas qua denominatur Deus; quamvis a paternitate non dicatur Deus, et hoc propter rationem diversam utriusque.

(1) *Forte* non denominatur.

DISTINCTIO XXXIV.

Opinio quorumdam non idem esse personam et essentiam vel naturam dicentium, et eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum.

Praedictis autem adjiciendum est, quod quidam perversi sensus homines in tantam prosilierunt insaniam ut dicerent non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim, dicentes, eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquiunt, ea essentia quae Pater est Filius est, idem sibi Pater et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quaere quam dicas esse Filium. Si vero aliam non quaesieris, sed eamdem dixeris; idem genuit et genitus est. Propter haec et hujusmodi inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam Deitatis naturam et simplicem esse tres personas. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui (in 8 lib. de Trinit, ante medium) quaerens, utrum Apostolus spiritum Dei nominans et spiritum Christi, idem significaverit utroque verbo inquit ita: « Gentium praedicator volens naturae unitatem in Pa» tre et Filio docere, ait (Rom. 8, 9): Spiritus Dei in » vobis est. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic » non est ejus. Si autem spiritus ejus qui suscitavit Jesum » a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Jesum a mortuis » vivificabit et mortalia corpora vestra. Spirituales omnes » sumus, si in nobis est Dei spiritus: sed et hic spiritus Dei » est et spiritus Christi: et cum Christi spiritus in nobis est, » ejus spiritus in nobis est qui suscitavit Christum; et cum » ejus qui suscitavit Christum in nobis est spiritus, et spiritus in » nobis est Christi. Nec tamen non Dei est spiritus qui in nobis » est. Discerne ergo o haeretice, spiritum Christi a spiritu » Dei, et excitati a mortuis spiritum Christi, a spiritu Dei » Christum a mortuis excitantis, cum qui habitat in nobis » spiritus Christi, spiritus Dei sit; et spiritus Christi a mor» tuis excitati spiritus Dei tantum sit Christum a mortuis » excitantis. Et quaero nunc in spiritu Dei utrum naturam » an rem naturae significatam existimes? Non est enim idem » natura quod res naturae, sicut non idem est homo et quod » hominis est; nec idem est ignis et quod ipsius ignis est: » et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. » Hujus dicti occasione praefati haeretici dogmatizaverunt, non idem esse personam et naturam Dei, asserentes, naturam Dei non esse tres personas; intelligentes in his praemissis verbis Hilarii per rem naturae personam, et nomine naturae divinam naturam. Et ideo dicunt Hilarium interrogasse haereticum, utrum per Spiritum Dei putaret significatam esse naturam, an rem naturae: ut sic ostenderet distinguendum esse inter naturam et rem naturae idest personam.

Hic docet quomodo eis obviat ipsius Scripturae circumstantia, et qualiter praedicta intelligi debeant et quod Spiritus sanctus est res unius naturae Patris et Filii et est ipsa natura.

Hoc quidem dicunt, non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam, qua considerata, percipi potest quomodo praemissa dixerit Hilarius (loc. cit.). Subsequenter enim in eadem serie ostendit in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur (Isai. 61, 1): « Spiritus Domini su» per me: » aliquando significari Filium, ut cum dicitur (Matth. 12, 28): « In Spiritu Dei ejicio daemonia » naturae suae potestate se daemones ejicere demonstrans; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi (Joel. 2, 2): « Effundam de spi» ritu meo super omnem carnem. » Quod dicit consummatum fuisse cum Apostoli Spiritu sancto misso omnibus linguis locuti sunt. Deinde quare hanc distinctionem fecerit, et quod in superioribus, per verba Apostoli, idem Spiritus sanctus significatus sit, et quod ipse sit res unius naturae Patris et Filii, aperte ostendit inquiens ita: « Haec idcirco sunt de» monstrata, ut quacumque parte haeretica falsitas se con» tulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in » nobis Christus, quo habitante habitat Deus; et cum habitat » in nobis spiritus Christi, non aliud habitat quam spiritus » Dei. Quod si per Spiritum sanctum Christus in nobis intelli» ligitur esse, hunc tamen ita spiritum Dei, ut spiritum Chri» sti esse, noscendum est; et cum per naturam Dei, natura » ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse » a Patre; cum Spiritus sanctus, qui est Spiritus Christi et » Spiritus Dei, res naturae demonstretur unius. Quae» ro nunc ergo: Quomodo non ex natura unum sunt? A Pa» tre procedit Spiritus veritatis, a Filio mittitur, et a Filio » accipit. Sed omnia quae habet Pater, Filii sunt. Idcirco » qui ab eo accepit Dei spiritus est, et idem spiritus Christi » est. Res naturae Filii est; sed et eadem res et naturae » Patris est, et Dei excitantis Christum a mortuis spiritus » est, et idem spiritus Christi est a mortuis excitati. In ali» quo differt Christi et Dei natura, ne eadem sit, si prae» stari potest ut spiritus qui Dei est, non sit etiam Chri» sti. Est ergo in nobis Spiritus Dei, et est in nobis Spiri» tus Christi; et cum Spiritus Christi inest, inest Spiritus » Dei. Ita cum quod Dei est, et Christi est, et quod Christi » est Dei est; non potest quid aliud diversum Christus esse » quam Deus est. Deus igitur Christus est unus cum Deo » spiritus, secundum illud (Joan. 10, 30): Ego et Pater unum » sumus. In quo docet Veritas unitatem esse naturae, non » solitudinem unionis. » Ecce si haec verba diligenter atten-

das, invenis Spiritum sanctum rem naturae dici Patris et Filii, et eumdem dici esse naturam Dei, ubi dicitur, quod per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis. si per Spiritum sanctum Christus est in nobis Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter naturam et rem naturae, sicut in rebus creatis: quia, ut ait Hilarius (de Trin., lib. 1 post medium), comparatio terrenorum ad Deum nulla est; et si quam comparationem exempla interdum afferunt, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem continere: non enim humano sensu de Deo loquendum est.

Quod propter res creatas illud dixerit: Non idem est natura et res naturae.

Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens, inquit (lib. 8 de Trinit., ante med.): « Non idem est natura quod res » naturae; » subjiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens errorem esse, sub mensura creaturarum metiri Creatorem, addit: « Et secundum hoc non idem est Deus et » quod Dei est; » ac si diceret: Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris fateri, quia non idem est Deus et quod Dei est: quod dicere impium est, cum spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

Quod non aliud est Deus et quae sua sunt ita ut insint: alia enim sunt quae insunt, alia quae non insunt.

Non ergo secundum corporales modos, ut in eadem subdit serie, accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur: ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum esse et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et rem naturae, ut est in creaturis, aperte docet, non aliud esse Deum et quae sua sunt ita ut insint illi; sic dicens (loc. cit.): « Homo, aut » aliquid ei simile cum alicubi erit, alibi non erit: quia id quod » est illic continetur ubi fuerit in forma, ut non ubique sit » qui insistens alicubi sit. Deus autem immensae virtutis vi» vens potestas, quae nusquam non absit nec desit usquam, » quae se omnem per sua edocet et sua non aliud quam se » esse significat, ut ibi sua insint, ipse esse per sua intelliga» tur. Non autem corporali modo cum alicubi sit non etiam » ubique esse credatur, cum per sua in omnibus esse non » desinat. Non autem aliud sunt quam quod est ipse, quae » sua sunt. Et haec propter naturae intelligentiam dicta sunt. » His verbis aperte significatur, si tamen intelligis, haeretice, quia divina natura non aliud est ab his quae sua sunt ita ut insint; et per illa in omnibus suis est quae non insunt. Sua enim sunt etiam quae non insunt, idest omnes creaturae, et sua sunt quae insunt, ut tres personae, quae sunt ejusdem naturae et eadem natura, sicut supra (dist. 25) Augustini testimonio firmavimus dicentis (lib. 7 de Trinit., cap. 6) tres personas esse ejusdem essentiae, vel eamdem essentiam, sed non ex eadem essentia; ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur aliquam distinctionem habendam fore, secundum intelligentiae rationem, cum dicitur hypostasis, et cum dicitur essentia: quia ibi significatur quod est commune tribus, hic vero non. Est tamen hypostasis essentia, et e converso Fateamur ergo unum atque idem esse tres personas secundum essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Augustinus super locum (dist. 33) praetaxatum Psalmi 68 ait: « Quaeris, quid sit Pater responde» tur, Deus. Quaeris, quid sit Filius: respondetur, Deus. » Quaeris, quid sit Pater et Filius: respondetur, Deus. De » singulis interrogatus, Deum responde. De utroque inter» rogatus, non Deos, sed Deum responde. Non sic in homi» nibus. Tanta enim est ibi substantiae unitas, ut aequalitatem » admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum » fuerit cum dicis Filium esse quod Pater est: Profecto Fi» lius Pater est: responde: Secundum substantiam tibi dixi, » hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod » ad aliud dicitur. Ad se enim dicitur Deus, ad Patrem di» citur Filius. Rursumque Pater ad se dicitur Deus, ad Fi» lium Deus dicitur Pater. Quod Pater ad Filium dicitur, » non est Filius. Quod dicitur Filius ad Patrem, non est » Pater. Quod dicitur Pater ad se et Filius ad se, hoc est » Pater et Filius, idest Deus. »

Utrum ita possit dici Deus trium personarum, vel tres personae unius Dei, ut dicitur una essentia trium personarum, et tres personae unius essentiae.

Hic considerandum est, cum Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personae, sicut una essentia dicitur tres personae, utrum ita valeat sane dici: Unus Deus trium personarum, vel tres personae unius Dei, sicut dicitur una essentia trium personarum, et tres personae unius essentiae. In his locutionibus, Scripturae usus nobis aemulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum: Una est essentia trium et tres sunt personae unius essentiae: nusquam autem occurrit legisse unum Deum trium personarum vel tres personas unius Dei. Quod ideo puto sanctos doctores vitasse, ne ita forte acciperetur in divinis personis, ut accipitur cum de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim Deus Abraham, Isaac et Jacob, et Deus omnis creaturae. Quod utique dicitur propter principium creationis vel gratiae privilegium, et creaturae subjectionem vel servitutem. Cum ergo in Trinitate nihil sit creatum, vel serviens, vel subjectum, non admittit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam e converso non dicitur de Dei essentia, quod ipsa sit essentia Abraham, Isaac et Jacob, vel alicujus creaturae, ne Creatoris vel creaturae naturam confundere videamur.

Quod licet potentia, sapientia, bonitas de Deo secundum substantiam dicantur, in Scriptura tamen solent haec nomina distincte ad personas interdum referri.

Ex praedictis constat quod sicut essentia ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam. Quae autem secundum substantiam de Deo dicuntur, tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris et Filii et Spiritus sancti, et hi tres eadem potentia, eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia vel sapientia vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas; recte dicitur et creditur summum bonum. Cumque unum et idem penitus sit in Deo potentia, sapientia, bonitas, in sacra tamen Scriptura frequenter solent haec nomina distincte ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuatur, quod quare fiat non est otiosum inquirere.

Quare id fiat, scilicet quod Patri potentiae, Filio sapientia attribuatur.

Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturae metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quod Deus Filius est; et audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Patrem non viderat; et cogitare coepit ita esse in Creatore, ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad Creatorem; in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre, et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari. Ideo occurrit Scriptura dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio et ideo minus potens, et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideo minus sapiens.

Quare Spiritui sancto bonitas attribuatur.

Dictus est etiam Spiritus sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris. Unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit. Ideo Scriptura temperavit sermonem suum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat; non quod Pater solus sit potens vel magis potens; et Filius solus sapiens vel magis sapiens; et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia. Ideoque sicut dicitur Filius ὁμοουσιως idest consubstantialis Patri, ita et coomnipotens.

De hoc nomine ὁμοουσιων ubi in auctoritatem receptum sit, et quid significet.

Hic non est praetermittendum. quod Augustinus (lib. 2 contra Maximinum, cap. 14), dicit de hoc nomine ὁμοουσιων quo Latini tractatores frequenter utuntur « Pater, inquit, et Filius » unius sunt ejusdemque substantiae. Hoc est illud ὁμοουσιων » quod in Concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a ca» tholicis patribus veritatis auctoritate (1) firmatum est; quod » postea in Concilio Ariminensi propter (2) novitatem verbi, » minus quam oportuit intellectam (3), quam tamen fidei

(1) *In editione Parisina Monachorum S. Mauri additur* et auctoritatis veritate.
(2) *Ibid.* veritatem.
(3) *Ibid.* intellectum.

» antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica » impietas sub haeretico Imperatore Constantio labefactare ten» tavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae » praevalente, postquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, » ομοουσιων illud catholicae fidei sanitate longe lateque di» stensum est (1), et diffusum. Quid enim est ομοουσιων nisi » unius ejusdemque substantiae? Quid est, inquam, ομοουσιων » nisi, Ego et Pater unum sumus? » Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum est.

De nominibus quae translative et per similitudinem de Deo dicuntur.

Praeterea sciendum est, quod in assignatione distinctionis nominum, inter alia quae supra diligenter executi sumus, quaedam diximus translative et per similitudinem de Deo dici, ut speculum, splendor, character, figura et hujusmodi, de quibus pio lectori breviter trado quod eatur ut videlicet ratione similitudinis considerata, ex causis dicendi, dictorum intelligentiam assumat, sed catholicam.

Nihil dignum excellentia ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, at alia translatum.

De sacramento Unitatis atque Trinitatis summae et ineffabilis, multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potius ex nobis mirificatam (1) ejus scientiam fuisse, nec potuisse nos ad illam pervenire (2).

(1) *Ibid.* *tantum* defensum est.

(1) *Al.* mirificam.
(2) Al. *deest* pervenire.

Divisio textus.

Hic Magister comparat personam ad essentiam; et dividitur in partes duas: in prima ponit comparationem; in secunda ponit materiae finem, ibi: *Praeterea sciendum est.* Prima in duas: in prima comparat personam ad essentiam secundum identitatem; in secunda secundum communitatem essentiae ad personas, ibi: *Hic considerandum est.* Prima in duas: in prima ponit errorem quorumdam et rationes errantium: in secunda respondet ad illas rationes, ibi: *Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam.* Circa primum duo facit: primo ponit errorem; secundo erroris probationem, ibi: *Si enim, inquiunt, ea essentia quae Pater est, Filius est; idem sibi Pater est et Filius.* Et haec in duas: primo enim ponit probationem per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: *idem quoque testimonia Hilarii defendere nituntur.*

Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam. Hic respondet ad probationes; et circa hoc duo facit: primo respondet ad auctoritatem; secundo ad rationem, ibi: *Non autem diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiae rationem.* Circa primum duo facit: primo ponit auctoritatis expositionem; secundo confirmat suam sententiam per auctoritatem Augustini et Hilarii, ibi: *Non ergo secundum corporales modos accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur.*

Hic considerandum est. Hic comparat essentiam ad personas secundum communitatem; et circa hoc duo facit. Primo prosequitur essentiae communitatem; secundo determinat significationem cujusdam nominis quod communitatem essentiae designat, ibi: *Hic non est praetermittendum quod Augustinus.... dicit de hoc nomine ομοουσιων.* Circa primum duo facit: primo ponit illud quod pertinet ad communitatem essentiae, prout nomine essentiae significatur; secundo prout significatur nomine aliorum attributorum, ibi: *Ex praedictis constat quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam.* Ubi duo facit: primo ostendit eorum communitatem; secundo prosequitur appropriationis rationem; ibi: *Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit.*

Praeterea sciendum est. Hic imponit finem tractatui de Trinitate; et circa hoc duo facit: primo prosequitur quiddam quod videbatur deficere, scilicet de nominibus translativis; secundo confitetur insufficientiam propter materiae difficultatem, ibi: *De sacramento Unitatis atque Trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de comparatione essentiae ad personam. Secunda de appropriatione quae in littera ponitur. Tertia de his quae translative de Deo dicuntur.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum essentia sit persona; 2.° utrum possit dici, quod tres personae sint unius essentiae.

ARTICULUS I.

Utrum persona et essentia in divinis sint idem. (1 *p.*, *qu.* 28, *art.* 3; *et de Pot. qu.* 9, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod persona et essentia in divinis non sunt idem. Omnis enim persona vel hypostasis in divinis aut est generans, vel genita, vel procedens. Sed essentia non est hujusmodi, ut supra, dist. 5, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo etc.

2. Praeterea, affirmatio et negatio nunquam verificantur de eodem. Verificantur autem de essentia et persona; quia essentia non est distincta, persona est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibi ipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem.

4. Praeterea, omne proprium se habet ex additione ad commune. Sed essentia est communis, persona autem est proprium. Ergo persona se habet ex additione ad essentiam. Non igitur sunt omnino idem.

5. Item, nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem est utrique; quia jam in nullo distingui possent. Sed duae personae, ut Pater et Filius, uniuntur in essentia. Ergo essentia non omnino idem est utrique personae.

Contra, per Boetium (de Trinit., lib. 1, cap. 2), in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.

Praeterea, si persona Patris non est ipsa Deitas qua Deus dicitur, Pater dicetur Deus participatione alicujus naturae. Sed illud cujus participa-

tione aliquid denominatur, est majus et perfectius, quantum ad illud genus secundum quod denominatur, quam ipsum participans, ut supra habitum est, 22 dist., et Dionysius etiam dicit (cap. 12 de div. Nom.), quod participationes excedunt ipsa participantia. Ergo sequeretur quod aliquid quod non est Pater, scilicet ipsa Divinitas, esset majus et perfectius Patre; quod est inconveniens. Ergo oportet quod essentia et persona sint omnino idem.

Praeterea, sequeretur, si essentia esset alia res a tribus personis, quod essent quatuor res in divinis: quod est haereticum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in divinis non distinguuntur. In illis enim in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiae vel alicujus quod loco materiae se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam; unde non omnino ista in creaturis idem sunt. In Deo autem non est natura ipsius subsistens per aliquod ad quod determinatur sicut per materiam; sed per seipsam est subsistens, et ipsum suum esse subsistens est; unde natura est ipsum quod subsistit, et esse in quo subsistit: et propter hoc in Deo omnino idem est quo est et quod est. Unde oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietates non essent essentia: quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, sed ex hoc quod subsunt essentiae; quia persona dicit individuum subsistens in genere substantiae. Unde magis est inconveniens ponere differentiam secundum rem inter essentiam et personam, quam inter essentiam et proprietatem. Nihilominus tamen essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat. Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens.

Item, in divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis: nomine enim personae significatur Deus ut subsistens, et ut proprium; sed nomine essentiae significatur simpliciter, non autem ut subsistens, et significatur ut commune; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae: quia essentia significatur ut forma ejus, inquantum est subsistens; et proprietas ut forma ejus, inquantum est proprium vel incommunicabile.

Ad primum igitur dicendum, quod generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur: tum quia significant relationes distinguentes personas; tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia; et ideo incidit fallacia accidentis in processu.

Ad secundum dicendum, quod de eodem, secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si in aliquo distinguantur affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipso verificari poterunt: quia omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione, sicut patet etiam in synonimis; tunica enim et vestis eamdem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: Tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quae pertinent ad ipsa nomina, possunt verificari, ut dicatur: Indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praedicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicatur, quod essentia est increata, et persona non est increata; essentia est Deus, et persona non est Deus; vel aliquid hujusmodi. Sed quia ratione distinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de altero, ut dicatur, quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat: et sic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur essentiae et personae.

Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de S. Victore nomen subsistentiae in nomen existentiae mutavit. Unde etiam nec proprie ibi suppositum dicitur, ut suppositio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus secundum intellectum nostrum, qui accipit in divinis aliquid respondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri supponitur, sicut res per se existens supponitur formae communi simplici; et intellectus accipit aliquid simpliciter in Deo, quod respondet formae, et aliquid subsistens, quod idem est re cum simplici; et ideo rem subsistentem in divinis nominat suppositum naturae simplicis.

Ad quartum dicendum, quod commune est duplex. Quoddam enim commune est secundum rationem; et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur; sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur. Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum; unde non oportet quod aliquo addito determinetur; sicut est essentia in tribus personis. Sed verum est quod oportet de intellectu personae esse aliquam rationem, scilicet relationis, quae non est de intellectu essentiae; quae tamen relatio re ab ipsa essentia non differt; unde nec compositionem facit, nec in aliquo realiter personam ab essentia distinguit, sed personam a persona.

Ad quintum dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis; quae relatio, quamvis, comparata ad essentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur,

realem distinctionem facit. Non enim relatio distinguit realiter, nisi secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur. — (1 *p., qu.* 33, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur inconvenienter dici, quod tres personae sint unius essentiae. Quia secundum grammaticum, obliqui transitivi sunt. Sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quae construuntur. Cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiae.

2. Si dicas, quod genitivi illi construuntur intransitive, sicut cum dicitur donum Spiritus sancti, idest quod est Spiritus sanctus: contra. Sicut tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Ergo si illa ratio sufficit, adhuc videtur quod similiter possit dici, esse tres personas unius Dei, quod in littera negatur.

3. Item, omnis constructio obliqui potest exponi per aliquam praepositionem cum causali. Sed haec est falsa, quod tres personae sunt ex eadem essentia, vel per eamdem. Ergo videtur quod haec etiam sit falsa, quod tres personae sunt unius essentiae.

4. Praeterea, eadem est ratio rei et unius rei, ut dicit Philosophus (4 Metaph., text. 3). Si igitur tres personae sunt unius essentiae, convenienter poterit dici, quod tres personae sunt essentiae, quod nihil est dictum. Ergo nec primum.

Contra, ut in littera habetur, ab omnibus catholicis consensum et defensum est nomen ὁμοουσίων. Sed hoc nihil aliud est quam esse unius essentiae, ut in littera dicitur. Ergo tres personae sunt unius essentiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista simpliciter concedenda est: *Tres personae sunt unius essentiae.* Quamvis enim quatuor sint causae in rebus creatis, non tamen habitudines omnium causarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem causae materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creaturis est: quia materia imperfecta est et in potentia. Sed habitudo causae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus quod in ipso est: non enim una persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate. Habitudo autem causae formalis competit Deo et respectu creaturae cujus exemplar est, et respectu ejus quod in ipso est; tamen ista habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed secundum modum significandi; quia aliquid significatur ut forma, sicut essentia, et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona. Habitudo autem causae efficientis competit Deo et respectu creaturae et respectu ejus quod in ipso est, non quidem esse ad personam, sed personae ad personam, quae ab ipso est; nec tamen ista habitudo fundatur supra acceptionem intellectus, sed supra relationem, quae in re est; ut tamen efficiens large sumatur, quia in divinis non est aliquid faciens et factum: sed est ibi origo unius personae ab alia. Et ita patet quod omnis constructio in divinis respectu divinorum, vel est secundum habitudinem causae efficientis, ut cum dicitur Filius Patris; vel secundum habitudinem causae formalis, ut cum dicitur: *Tres personae sunt unius essentiae.* Unde dicendum, quod isti genitivi construuntur in habitudine causae formalis.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius significatur; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modos significandi per nomen considerat.

Ad secundum dicendum, quod non est ibi omnino constructio secundum identitatem, sed secundum habitudinem formae, ut dictum est, in corp. art.; et quia Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo non potest dici quod tres personae sint unius Dei: non enim posset intelligi ista constructio, nisi possessive: et similiter propter eamdem rationem dicitur, quod est una essentia trium personarum: et in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis.

Ad tertium dicendum, quod hae praepositiones *ex* et *de* designant habitudinem alicujus quod se habet ad motum vel operationem sicut initium et non sicut terminus: et ideo designant habitudinem causae efficientis vel materialis, non autem formae vel finis, quae sunt potius ut terminus motus; et ideo nullo modo potest dici quod tres personae sint ex eadem essentia vel de eadem essentia; sed potest dici quod sint in eadem essentia; quia haec praepositio *in* potest denotare habitudinem causae formalis continentis.

Ad quartum dicendum, quod istae constructiones quae sunt in designatione formae, requirunt (1) duos genitivos, quorum unus significet ipsam formam, et alius determinationem formae; ut cum dicitur columna mirae altitudinis; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor: et ideo oportet etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplicitatem aut unitatem ejus, vel aliquam aliam essentiae conditionem. Unde potest dici convenienter: *Tres personae sunt unius essentiae*, vel *ejusdem essentiae*, vel *increatae essentiae*; non autem quod sint essentiae simpliciter.

QUAESTIO II.

Utrum potentia convenienter attribuatur Patri, sapientia Filio, (2) bonitas Spiritui sancto.

Deinde quaeritur de appropriatione quae in littera ponitur. 1. Videtur enim quod sit incompetens. Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur Filio, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem.* Ergo potentia non debet appropriari Patri, sed Filio.

2. Praeterea, principium enuntiationis vel pro-

---

(1) *Al.* quae requiruntur.
(2) *Al.* desunt sequentia.

nuntiationis verbi, est ipsa sapientia. Sed dicere verbum, quod est Filius, pertinet ad Patrem, qui est principium ejus. Ergo sapientia debet appropriari Patri potius quam Filio.

3. Item, sicut Filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturae ut Filius. Si ergo sapientia appropriatur Filio, quia procedit per modum intellectus; eadem ratione debet sibi appropriari natura, quia procedit per modum naturae.

4. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit Patri. Ergo bonitas debet Patri appropriari.

Contra est quod in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomina personarum dicuntur et de divinis et de rebus creatis, non quidem univoce, sed per prius et posterius; unde secundum alium modum est paternitas et filiatio in creaturis et in divinis, et ideo appropriatio potest fieri dupliciter: uno modo, considerando rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur; et ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus creaturae a Creatore excludatur; alio modo, considerando rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur; et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad proprium, ut supra, 31 distinct., qu. 2, art. 1, dictum est. Utroque autem modo conveniens est ista appropriatio. Si enim considerentur rationes horum nominum secundum modum quo inveniuntur in creaturis, inveniuntur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter senectutem; unde Patri caelesti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter juventutis motus, et propter inexperientiam; et ideo Filio Dei sapientia attribuitur. Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quamdam rigiditatem et inflationem, vel impetuositatem; unde dicitur Isai. 2, 22: *Quiescite ab homine cujus spiritus in naribus ejus*; et ideo Spiritui sancto bonitas attribuitur; et hic modus tangitur in littera. Si autem accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic etiam poterit fieri per assimilationem ad propria; ut Patri qui est fontale principium totius Divinitatis, potentia ascribatur, quae in ratione sua principium includit: est enim potentia principium transmutationis, ut in 5 Metaph. (text. 17) dicitur: et quia Filius procedit per modum intellectus, qui sapientia perficitur, attribuitur sibi sapientia; et quia Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, cujus objectum est bonitas, ideo sibi appropriatur bonitas.

Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam absolute, sed perfectionem potentiae; unde dicit Philosophus (1 Caeli et mundi, text. 32), quod virtus est ultimum in re de potentia. Sic ergo potest tripliciter virtus considerari: vel secundum quod in potentia radicatur, et sic Patri potest appropriari, sicut et potentia: vel inquantum est id per quod potentia in actum exit, et ita Filio appropriatur, per quem Pater operari dicitur; unde et Filius brachium Patris dicitur, Job 40, 4: *Si habes brachium sicut Deus*, ut Gregorius exposuit (lib. 32 Moral., cap. 6). Vel inquantum circa opus bonitatem imponit; unde dicitur 2 Ethic. (cap. 5), quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et ita appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas.

Ad secundum dicendum, quod sapientia ad verbum potest comparari tripliciter: vel sicut idem, vel sicut prius, vel sicut posterius, ita in divinis sicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur (1) conclusio. Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum magistri, sic sequitur verbum. Ita etiam est in divinis: quia ipsa sapientia genita est idem quod verbum, ut ex praedictis patet, dist. 32, qu. 2, art. 2. Ipse autem intellectus paternus se habet in productione verbi sicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione conclusionis; et sic secundum ordinem naturae, sapientia est principium verbi, sicut dicimus sapientiam ingenitam esse principium sapientiae genitae. Ipsa autem sapientia creata sequitur verbum, quasi effecta per ipsum; unde Eccli. 1, 5: *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis*; et ideo sapientia essentialis, quae ingenita est neque generans, Filio appropriari potest, propter similitudinem ipsius ad proprium Filii, inquantum est verbum; quam similitudinem non habet ad aliquod proprium Patris.

Ad tertium dicendum, quod natura semper habet rationem principii: est enim principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens, ut in 2 Physic. (text. 3) dicitur; et ideo non potest appropriari Filio, qui est a principio secundum originem naturae, et non principium in illa origine. Sed sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam ejus quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est; quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in 6 Ethic. (cap. 7) dicitur, et ideo Filio appropriari potest.

Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic Pater est principium Divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de his quae translative de Deo dicuntur; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum aliquid de Deo translative dicendum sit; 2.° a quibus rebus Deus translative nominandus sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquid debeat dici translative de Deo.
(1 p., qu. 1, art. 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de Deo nihil translative dici debeat. Sicut enim dicit Boetius (lib. 1 de Trin.), in divinis intellectualiter

---

(1) *Al.* concipitur.

versari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed hujusmodi transumptivae locutiones sunt sumptae ex imaginationibus sensibilium. Ergo non est eis utendum in divinis.

2. Praeterea, secundum Philosophum (6 Top., cap. 7), omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed, secundum Boetium (cap. de specie in Porphyr. 2 editione), similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniantur in divinis, videtur quod nulla similitudo vel metaphora possit sumi ex rebus sensibilibus, ut aliquid de Deo translative dicatur.

3. Item, omnis doctrina est ad manifestationem veritatis; et praecipue sacra Scriptura. Sed hujusmodi metaphorae, vel symbolicae locutiones, sunt quasi quaedam velamina veritatis, ut dicit Dionysius (cap. 1 cael. Hier.). Ergo eis non videtur utendum in Theologia.

4. Praeterea, secundum Philosophos (ex 1 de Anima, text. 26), scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam. Intellectus autem noster, cum sit incorporeus et immaterialis, majorem similitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quae materiales sunt. Ergo magis se habet ad cognoscendum divina quam hujusmodi corporalia; et ita videtur quod per similitudinem corporalium nobis divina manifestari non debeant.

Contra est quod dicit Dionysius (1 cael. Hier.): *Neque possibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi varietate similitudinum circumvelatum.* Divinus radius autem est veritas divinorum. Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex: prima et principalis propter materiae altitudinem, quae nostri intellectus capacitatem excedit; unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus (1) in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora; et ideo sub figura sensibilium intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quae novimus ad incognita animus surgat. Secunda ratio est, quia cum in nobis sit duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectiva et sensitiva: providit divina sapientia ut utraque pars, secundum quod possibile esset, in divina reduceretur; et ideo figuras corporalium adhibuit, quae sensitiva parte capi possunt, quia ipsa intellectualia divinorum non poterat attingere. Tertia ratio est, quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est; unde Dionysius (cap. 2 cael. Hierar.) dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi (2) conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his assuefactus (1) humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat, alii attribuere nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur Creatorem. Quarta ratio est propter occultationem divinae veritatis; quia profunda fidei occultanda sunt et infidelibus, ne irrideant, et simplicibus, ne errandi occasionem sumant: et hae omnes causae assignantur a Dionysio in principio cael. Hier. et in epistola ad Titum.

Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis; et ideo dicendum est, quod quantum ad terminum speculationis (2) principium oportet ex aliquibus sensibilibus speciebus in divina consurgere.

Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria: et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus (3) in divina: ut si Deus dicatur ignis (4) ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium; et quia quibusdam potius manifestatio veritatis officeret quam prodesset, dum vel ex impietate impugnarent, vel ex simplicitate deficerent; ideo est divinorum veritas occultanda, ut dicitur Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad quartum dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit Philosophus (3 de Anima, text. 18), sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.

ARTICULUS II.

Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri transumptio in

---

(1) *Al.* a sensibus.
(2) Sibi, *idest*, ipsi: *et sic infra.*

(1) *Al.* ut assuefactis.
(2) *Forte addendum* non oportet ad imaginationes deduci; quantum vero ad speculationis principium, oportet etc.
(3) *Al.* ex corporibus.
(4) *Al.* ut si dicatur talis ignis.

divina. Sicut enim dictum est, art. praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.

2. Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua similitudo divinae bonitatis, inquantum sunt vestigium Creatoris; contra. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis. Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.

3. Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.

4. Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus hujusmodi nomina in divinis transumi non deberent.

Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Oseae 13, 7: *Ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum*; et similiter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Dionysius, 2 cap. caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi; non tamen ita frequenter.

Ad primum igitur dicendum, secundum Dionysium (de div. Nom. cap. 4, in princ.), quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.

Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum; sicut nomen diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non possumus transumptive uti ad divina.

Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie; sicut dicitur sapiens et intelligens, et hujusmodi; unde etiam dicitur in lib. de Causis (proposit. 6), quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi hujusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubim vel Seraphim vel aliquid hujusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates; et ideo non est inconveniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid hujusmodi, et diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionysius in epistolis ad Titum, quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.

Expositio textus.

Si enim, inquiunt, ea essentia quae Pater est, Filius est; idem sibi Pater est et Filius. Haec ratio talis est. Essentia divina est una et eadem res. Sed essentia divina est Pater et Filius, ut dicitis. Ergo eadem res est Pater et Filius, et eadem res genuit et genita est.

Ad quod patet responsio per aequivocationem rei; quia si res sumatur essentialiter, tunc essentia divina est una res, et illa res neque genuit neque genita est, neque est Pater neque est Filius, si Pater et Filius adjective sumantur. Si autem res sumatur personaliter; sic essentia divina non est una res, sed tres res, quarum una est generans, alia genita, tertia procedens; quamvis essentia neque generans sit neque genita neque procedens.

Idque testimonio Hilarii defendere nituntur. Intentio Hilarii in omnibus verbis ejus quae hic inducuntur haec est. Vult probare quod Pater et Filius sunt unius naturae; ad quod probandum sumit verbum Apostoli Rom. 8, ubi eumdem spiritum nominat Patris et Filii: ex quo procedit sic. Cum spiritus dupliciter sumatur in divinis (quia quandoque essentialiter sumitur, et significat divinam naturam; et in hoc sensu quandoque (1) pro Patre, quandoque pro Filio, quandoque pro Spiritu sancto ponitur: quandoque vero personaliter, et tunc significat rem naturae, vel personam Spiritus sancti) aut in verbis Apostoli sumitur spiritus Christi et Patris essentialiter pro natura, ut sit sensus: Spiritus qui est Christus et Pater; et sic plane habetur propositum, quod si unus est spiritus utriusque, eadem sit utriusque natura: aut sumitur pro re naturae, quae est Spiritus sanctus; et sic idem

(1) *Al. additur* vero.

habetur, quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio. Sed nulla res unius naturae est a rebus diversarum naturarum. Cum igitur Spiritus sanctus sit unius naturae, quia simplex est, oportet quod Pater et Filius non sint diversarum naturarum.

Discerne ergo, o haeretice, spiritum Christi a Spiritu Dei; quasi dicat: Si potes discernas; quia discerni non potest, ut ex auctoritate Apostoli patet.

Et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Istud dupliciter potest legi. Uno modo ut sit quasi deductio quaedam ad impossibile, quasi dicat: Si ita est in Deo sicut in creaturis, sequeretur quod illud quod est Dei non est Deus; quod est impossibile: et sic Magister in littera exponit. Vel potest intelligi absolute; et tunc vult dicere quod non est ratione idem.

Sed *omnem*, idest perfectum, *per sua*, idest per virtutem et potentiam suam, quae ubique est, qua omnia continet, *docet se ubique esse*.

Homo (1) . . . . *cogitare coepit ita esse in Creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad Creatorem.* Contra Apostolus, Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.* Ergo magis a Deo translata sunt ad creaturas. — Et dicendum, quod quantum ad rem significatam, per prius est paternitas in Deo quam in creatura; sed quantum ad modum significandi per nomen quod est a nobis impositum, per prius creaturae convenit, et inde ad Creatorem translatum est.

(1) Al. tantum: *A quibus hoc nomen tran. etc.*

DISTINCTIO XXXV.

De quibusdam quae secundum substantiam de Deo dicuntur quae specialem efflagitant tractatum de scientia et praescientia et providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia.

Cumque supra (dist. 22, usque ad dist. 26) disseruerimus ac plura diximus de his communiter quae secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus amodo tractandum est, idest de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia. Sciendum ergo est, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam praescientia, vel providentia, dispositio, praedestinatio, et potentia. Et est praescientia, sive providentia, non de futuris tantum, sed de omnibus; de bonis scilicet et de malis; dispositio vero de faciendis, praedestinatio de omnibus salvandis, et de omnibus bonis, qui et hic liberantur, et in futuro coronabuntur. Praedestinavit enim Deus ab aeterno homines ad bona eligendo, et praedestinavit eis bona praeparando. Quod homines praedestinavit, Apostolus ostendit (Rom. 8, 29), dicens: « Praedestinavit quos praescivit fieri » conformes imaginis Filii sui; » et alibi (Ephes. 1, 4): « E» legit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et » immaculati ». Quod autem bona eis praeparavit, Propheta Isaias ostendit dicens (64, 4). « Oculus non vidit, Deus abs» que te, quae praeparasti diligentibus (vel expectantibus) te. » Ergo ab aeterno praedestinavit quosdam futuros bonos et beatos; idest, elegit ut essent boni et beati; et bona eis praedestinavit, idest praeparavit. Providentia autem est gubernandorum: quae utique eodem modo videtur accipi quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro praescientia. Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, de praesentibus, praeteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia ut seipsum nesciat; sed ipse solus seipsum perfecte novit, cujus scientiae comparatione, omnis creaturae scientia imperfecta est.

Utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.

Hic considerari oportet, utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio, potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cum enim praescientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et praedestinatio salvandorum, si nulla essent futura, si nihil esset facturus Deus vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse praescientia vel dispositio vel praedestinatio. Potuit autem Deus nulla praescire futura; potuit non creare aliquid vel non salvare aliquos. Potuit ergo in Deo non esse praescientia vel dispositio vel praedestinatio. Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur. Si, inquiunt, potuit praescientia Dei non esse in Deo ab aeterno, et potuit non esse. Si vero potuit non esse, cum praescientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia, potuit ergo non esse ab aeterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et praedestinatione, quae est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes: Si potuit Deus non praescire aliqua, cum idem sit Deo praescire quod scire et scire quod esse, potuit ergo non esse. Item. Cum idem sit Deum praescium esse, et Deum esse: si potuit non esse praescius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse praescius si potuit nulla praescire. At potuit nulla praescire quia potuit nulla facere.

Responsio, quod praescientia et dispositio et praedestinatio quasi relative dicuntur ad futuras res, vel ad facienda.

Ad hoc, juxta modulum nostrae intelligentiae, ita dicimus: Praescientia vel dispositio vel praedestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relative dicitur; ita praescientia vel praescius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac praedestinatio ad salvanda. Verumtamen Creator ita relative dicitur ut essentiam non significet; praescientia vero vel praescius, et in respectu futurorum dicitur et essentiam designat; ita etiam dispositio et praedestinatio Ideoque cum dicitur: Si nulla essent futura, non esset in Deo praescientia vel non esset Deus praescius, quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis: Si nulla essent futura, non esset in Deo praescientia, vel non esset praescius; si in dicendo hanc causam attendis, scilicet quia nulla essent subjecta (1) ejus praescientiae, unde ipsa possit dici praescientia vel ipse praescius (quod utrumque dicitur propter futura), verus est intellectus. Sin autem ea ratione id dicis quod non sit in eo scientia qua praescit futura, vel quod ipse non sit Deus, qui est futurorum praescius, falsa est intelligentia. Similiter et illae locutiones determinandae sunt: Potuit non esse praescientia Dei, ve potuit non esse praescius, et potuit Deus non praescire aliqua: idest potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiae, et ita non posset dici praescius vel praescire, vel scientia ejus praescientia: non tamen eo minus ipse esset vel ejus scientia, sed non posset dici praescius vel praescire vel praescientia, si ejus scientiae futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et praedestinatione vel providentia. Haec enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur et de temporalibus tantum sunt.

Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de aeternis.

Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est: Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quae modo est; nec minor esset quam modo, nec major est quam esset. Scivit ergo Deus ab aeterno aeternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus praeterita et futura, quam praesentia; et sua aeterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quae sciuntur. Omnis enim ratio supernae et aeternae sapientiae, ut ait Ambrosius (lib. 5 de Fid., cap. 8 (2)),

(1) *Al.* substantia.
(2) *Al.* de Trinitate.

in eo est, quia omnem sapientiam et scientiam capit sua immensa sapientia.

Quare omnia dicantur esse in Deo; et quod factum est, habere vitam et esse in eo.

Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno. Unde Augustinus (super Genes. ad lit., lib. 5, cap. 18): « Haec visibilia » inquit « antequam fierent, non erant; quomodo ergo nota Deo erant quae non erant? Et rursus, quomodo ea faceret quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret; apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio (Isai. 1, 17). » Ecce hic habes, quod haec visibilia antequam fierent in Dei scientia erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est, dicitur vita esse in ipso: non ideo quod creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo: sed quia in ejus scientia semper sunt, quae vita est.

Quod eadem ratione dicuntur omnia ei praesentia.

Inde est etiam quod omnia dicuntur ei praesentia esse non solum ea quae sunt, sed etiam ea quae praeterierunt et ea quae futura sunt, secundum illud (Rom. 4, 17): « Qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt. » Quia ut ait Ambrosius (1) (in lib. 5 de Fide cap. 8), ita cognoscit ea quae non sunt ut ea quae sunt: et hac ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei praesentia. Unde Augustinus super illum locum Psalmi 49: « Et pulcritudo agri mecum est, Ideo (inquit) mecum est, quia apud Deum nihil praeterit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam praeterita. Cum illo sunt omnia, cognitione quadam ineffabili sapientiae Dei. » Ecce hic aperit Augustinus ex qua intelligentia accipienda sunt hujusmodi verba, Omnia sunt Deo praesentia, in Deo sunt omnia; vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita: quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

(1) Vel potius Ambrosiaster, ut Glossa refert in 2. Colos. cap. super illud, *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per voluntatem; immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit Philosophus (in 9 Metaph., text. 12). Et ideo dividitur hoc in partes tres: in prima determinat de scientia Dei; in secunda de potentia, 42 dist., ibi: *Nunc de omnipotentia Dei agendum est*; in tertia de voluntate, 45 dist., ibi: *Jam de voluntate* (1) *Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est*: ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potentia; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respectu illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset. Prima dividitur in duas: in prima determinat de scientia in communi; in secunda de quadam specie scientiae Dei, quae specialem difficultatem affert, scilicet de praedestinatione, 40 distinct.: *Praedestinatio vero est de bonis salutaribus* (2), *et de hominibus salvandis.* Prima in duas: in prima ostendit quorum sit Dei scientia; in secunda ostendit qualiter se habeat ad res scitas, 38 dist., *Nunc ergo ad propositum revertamur.* Prima in duas: in prima ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium; in secunda ostendit quomodo ea quae Deus scit, in Dei scientia esse dicuntur, 36 distinct.: *Solet quaeri hic, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione . . . utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam.* Prima in duas: in prima ostendit scientiam Dei esse omnium; in secunda ex hoc duas conclusiones inducit, ibi: *Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno.* Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem tractatus; secundo prosequitur suam intentionem, ibi: *Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo divina scientia ratione diversorum scitorum diversimode nominatur; secundo ostendit quae istorum nominum esse res creatas actu exigant, quae non, ibi: *Hic considerari oportet, utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio, potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quae nomina Deo non competunt, creaturis remotis; secundo ostendit quae nomina nihilominus sibi conveniunt, si creaturae non essent, ibi: *Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est.* Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem; secundo inducit objectionem in contrarium, ibi: *Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur*; tertio ponit solutionem, ibi: *Ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus.*

(1) *Al.* in tertia de bonitate, 45 dist. ibi: *Jam de bonitate Dei etc.*

(2) *Al.* salubribus.

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum in Deo sit scientia; 2.° utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum; et si aliorum, quaeritur 3.° utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat; 4.° utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae; 5.° utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.

ARTICULUS I.

Utrum scientia conveniat Deo.
(1, p., qu. 14, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intelle-

ctus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in lib. de Causis (prop. 6): *Cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi*, quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.

2. Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri de Causis patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.

3. Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quamdam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.

4. Si dicas, quod in Deo idem est scibile et sciens: contra. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius (de Synodis post med.), nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.

5. Praeterea, secundum Philosophum (in 6 Eth., cap. 6) scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod proprie in Deo scientia esse non possit.

Contra est quod dicitur ad Col. 2, 3: *In ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, et Commentator 11 Metaph. (text. com. 39) dicit, quod vita et scientia proprie esse in Deo dicuntur.

Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in 5 Metaph. (text. 21 implicite) dicitur, scientia deesse non potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (in lib. de divin. Nom., cap. 7) tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit.

Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: Cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus (1) sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens.

Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, Philosophus (1) (2 Physic. text. 75) dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens.

Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deó negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit Dionysius (in 7 capit. de divin. Nom.): *Sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum.* Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.

Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est.

Ideo alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius; unde improprie de Deo dicuntur; sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis: vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens; sicut dicitur iratus, inquantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non

(1) *Forte* intelligens.

(1) Æquivalenter aliquo modo, non expresse in 2 Physic. text. 75, qui ad marginem prius notabatur, ubi nihil aliud habetur nisi naturam ex his causis esse quae alicujus gratia operantur. Sic autem operari ait esse in ratione, text. 88: alioquin tum text. 49, tum text. 65 ac deinceps mentem, seu intelligentiam (διάνοιαν), a natura distinguit. Sed expressius ex Themistio et Averroe colligitur. An scripserat fortasse S. Thomas quod *Philosophi dicunt*, et mutatum est quod *Philosophus dicit*? (*Ex edit. P. Nicolai*).

videtur sufficiens. Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, Homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius; nec oportet iram in eo ponere, quia non est per se actus irae.

Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis; ut supra habitum est (partim dist. 8, qu. 1, art. 1, partim ibid. quaest. 4 art. 3, partim dist. 22, quaest. 1 art. 2). Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit (capit. 5 de div. Nom.), quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, geometricalia, et grammaticalia; et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et philosophia (1): et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunis a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.

Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cujus est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum.

Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablato omni eo quod imperfectionis esse potest. Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam. Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur sciens, inquantum cognoscit esse suum; et dicitur intelligens, inquantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur inquantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.

(1) *Al.* Physica.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat alia a se.
(1 p., qu. 14, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens.

2. Praeterea, secundum ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis in operationibus; unde dicit Philosophus (10 Ethic., cap. 4), quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi objecti. Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.

3. Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam; unde Philosophus (3 de Anima, text. 14), comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eamdem partem. Ergo impossibile est eumdem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: et hoc est inconveniens.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 38), scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.

Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi cognoscatur aliqualiter id cujus est principium; quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo cognoscit alia a se.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniat, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 93, 9: *Qui finxit oculum non considerat?* quasi diceret: Cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare?

Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus (2 Metaph., text. 51), quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

Quod enim objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellecto primo, et non de intellecto secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.

ARTICULUS III.

Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se. — (1 p., qu. 14, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi, nisi per rationem ejus existentem in cognoscente. Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis. Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.

2. Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.

3. Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus inquantum

plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus inquantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.

4. Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.

Sed contra illud est quod dicitur in principio Metaphys.: *Scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima.* Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.

Praeterea, quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in 2 Metaph. (text. 4) dicitur; sicut ignis est calidissimus, in quo primo (1) invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quidquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam et certam cognitionem habeat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in 2 Metaph. (text. 51) dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi inquantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, inquantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, inquantum est hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum inquantum sunt entia, non tamen cognoscit res inquantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus. Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet propriam naturam uniuscujusque rei. Secundo improbatur per illud quod supra, in corp. art. praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinatur in finem. Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cujuslibet rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi (2) posuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia; et ita cognoscet quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.

(1) *Al. deest* primo.

(2) *Ad marginem editionis Venetae Nicolini:* Ut Avicenna de flux. entis, cap. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit. Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.

Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur. Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participent, et secundum totum, et perfecte; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participent, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. in corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura scibilia: est enim habitus illius unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inveniuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.

Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet.

ARTICULUS IV.

Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae.
(*De Ver., qu.* 2, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producit effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes (1),

(1) Sic enim Origenes in Epist. ad Rom., cap. 16 super haec verba: *Soli sapienti Deo,* verbis paululum immutatis, eodem tamen sensu: *Deus non quasi qui ex sapientia sapiens factus sit, sed quasi auctor sapientiae sapiens habeatur.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

et Dionysius (cap. 7 de div. Nom.), Deus dicitur sapiens, inquantum nos sapientia implet per suam sapientiam Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.

2. Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 5 Metaph. dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.

3. Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.

4. Si dicas, ut dicit Commentator in 10 Metaph. (text. comm. 51), quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus; sed scientia practica est causa rerum; nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.

5. Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in 10 Metaphysic. (text. comm. 26) a Commentatore dicitur, et etiam a Philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.

6. Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur.

7. Praeterea, nihil univoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia. Ergo aequivoce praedicatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis (1), quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest.

Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse, quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum.

Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eamdem rationem; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior.

Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia; scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae (1) a rebus univoca esse: cujus ratio dicta est.

Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.

Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius (in lib. div. Nom., cap. 9).

Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis scilicet accidentalis, sed solum secundum

(1) *Ad marginem Venetae jam citatae editionis:* Avicenna 8 Metaph., cap. 5.

(1) *Al.* creatae.

rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum scientia Dei sit universalis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo suâ scientia est maxime universalis.

2. Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.

3. Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.

4. Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.

5. Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu. Sed Deus agit omnia per sapientiam suam; unde in Psalm. 103, 24, dicitur: *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo sua scientia maxime est in actu.

Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non dividuntur eisdem differentiis: quia, secundum Philosophum (in Antepraedicam.), diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis. Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.

Praeterea, hoc etiam Commentator dicit (in 2 Metaph., text. com. 51), quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil dictorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cujus ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicujus per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque universalis neque particularis (1) neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsum est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nom.), divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.

Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum: non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur Dominus (2) ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum (3).

Expositio textus.

Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen per varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Considerandum est in omnibus istis nominibus quae hic ponuntur, quod unum se habet ex additione ad aliud, non quod sit additio ex parte scientis, sed ex parte scitorum: quia diversimode se ad scientiam habent. Hoc enim nomen *scientia*, vel *sapientia*, absolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde est et temporalium et aeternorum. Sed providentia, vel praescientia, addit conditionem durationis; quae potest esse aeternitatis ad tempus; et ideo potest esse tantum respectu temporalium, tam bonorum quam

(1) *Al. deest* neque particularis.
(2) *Forte* sciens.
(3) *Per haec patet responsio ad quintum.*

malorum. Sed dispositio adhuc addit ordinem causae ad causatum in essendo; unde est de faciendis. Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causae conservantis et ordinantis in finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed praedestinatio addit supra providentiam determinatum finem; unde est tantum respectu eorum quae ad gloriam ordinantur; et ideo dicitur de bonis salvandis esse. Reprobatio autem cum sit respectu malorum, nihil ad scientiam pertinens addit supra praescientiam; et ideo de ea hic mentionem non facit.

Ad hoc ita a quibusdam opponitur. Hic ponuntur tres rationes, quae quasi per eamdem viam procedunt: nisi quod prima accipitur ex praescientia abstracte significata; secunda ex praescientia significata concretive et verbaliter, ut cum dicitur praescire; tertia ex praescientia significata concretive et non neutraliter, ut cum dicitur praescius, et rationes in littera patent.

Verumtamen creator ita relative dicitur ut essentiam non significet. Videtur hoc esse falsum. Quia cum sit nomen verbale, significat actum. Sed actus creationis, secundum quod est in Deo, est divina essentia. Ergo significat essentiam.

Et dicendum quod in creatione, prout est actio divina, duo est considerare; scilicet operationem ipsam, et habitudinem ad creaturam. Magister autem accipit hoc nomen *Creator*, non secundum quod imponitur ab operatione quae proculdubio essentia est; sed secundum quod imponitur ab habitudine, quae non est essentia, nec est aliquid in Deo realiter, ut prius dictum est.

DISTINCTIO XXXVI.

Utrum concedendum sit, omnia esse in Dei essentia, vel in Deo per essentiam, ut omnia dicuntur esse in Dei cognitione vel praescientia.

Solet hic quaeri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu praescientia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel praescientia sit divina essentia; utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus, quia Deo cognitio ejus utique essentia est; et ejus praescientia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quae sunt in ejus praescientia vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum eo essentiae. In Deo enim dicitur esse per essentiam quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in praescientia sua quae non habet in sui natura. Unde Augustinus (de verbis Apostoli, serm. 11), ita ait: « Elegit nos ante mundi constitutionem (Ephes. 1, 4). Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt, nec errat qui elegit, nec vane elegit. Elegit tamen, et habet electos, quos creaturus est eligendos; quos habuit apud semetipsum, non in natura sua, sed in praescientia sua: nondum erant quibus promittebatur. » Ecce hic aperte dicit, Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua, sed in praescientia sua; cum tamen ejus praescientia non aliud sit quam ejus natura: quia ipsius praescientia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri, cum ait: « In natura sua, » idest illorum; illos quippe habuit ab aeterno apud se, non in natura sua, idest illorum, quia nondum erant; sed in sua praescientia, quia eos ita novit ac si essent.

Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et praescientia: omnia enim cognoscit.

Post praedicta quaeritur, cum omnia dicantur esse in Deo, non per essentiam naturae, sed per cognitionem scientiae, et Deus sciat bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter, mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et praescivit ab aeterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo propter praescientiam cognitionis: eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum ea semper noverit et per cognitionem ei praesentia fuerint. Praecognovit enim Deus ab aeterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam, ut ait Augustinus (lib. 6 Hypognosticon, circa med.); praescivit, sed non praeparavit. Cum ergo peccata omnium sciat; numquid intelligendum est ea includi in illa generalitate locutionis qua dixit Apostolus omnia esse in Deo? « Ex ipso (inquit Rom. 11, 36), et per ipsum et in ipso sunt omnia ». Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur quae ex ipso et per ipsum sunt. Ea vero per ipsum sunt et ex ipso, quorum auctor est. Sed non est auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso et per ipsum sunt nisi bona. Ita ergo non in ipso sunt nisi bona. Non ergo mala in Deo sunt: quia licet ea noscat, non tamen ita omnino noscit ut bona. Mala ergo quasi de longe cognoscit, ut ait Propheta (Psal. 137, 6): « Et alta a longe cognoscit, » idest sapientiam; et alibi (Psal. 16, 14), ad Deum loquens de malis ait: « De absconditis tuis adimpletus est venter eorum. » Quod exponens Augustinus: « Abscondita, inquit, peccata sunt, quae a lumine tuae veritatis absconduntur ». Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinae absconduntur, cum a Deo sciantur? Si enim sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi Propheta (Psal. 74, 7): « Quia neque ab oriente, neque ab occidente » deest: quod exponens Cassiodorus, inquit: « Neque a bonis neque a malis deest Deus; sed omnibus praesens, cognitor est. » Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum; mala vero non. Unde Cassiodorus (super Psal. 16) dicit : « Peccata abscondita Deo sunt: quia non novit, idest non approbat. » Et ex eo sensu Augustinus dixit ea abscondita a lumine Dei. Qui etiam in lib. ad Evodium (1) (epist. 102), insinuat, cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens: « Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliquas; qui tamen in judicio quibusdam dicet: Non novi vos (Matth. 7, 23). Sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. » Ecce non cognoscere dicitur Deus quae non approbat, quae ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque, eodemque modo noscit, quantum ad notitiam; sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

Hic aperit quare bona tantum dicantur esse in Deo et non mala.

Et inde est quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala; et illa prope, haec longe: quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis praesentiam, et Deus bona et mala cognoscat; mala tamen non cognoscit nisi per notitiam; bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit ut etiam approbet et placeant; idest, ita scit ut eorum sit auctor.

Quod idem est omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso.

Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse, omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso. Unde Ambrosiu, (in 3 lib. de Spiritu sancto, cap. 12): « Haec tria, ex ipsos et per ipsum, et in ipso sunt, omnia unum esse supra diximus. Cum dicit per ipsum esse omnia, non negavit in ipso esse omnia. Eamdem vim habent omnia haec, scilicet cum ipso, et in ipso, et per ipsum

(1) Vel potius incertus Auctor inter ejus opera circa 7 Tomi finem, scilicet lib. 4 Hypognosticon cap. 5, quod ejus non est, nec a Beda vel Possidio recensetur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* ad Elvidium.

» (Rom. 11), et unum in his atque consimile, non contrarium » intelligitur ». Ecce habes, quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit, omnia esse in ipso et ex ipso vel cum ipso. Cum ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse ex Deo vel per ipsum, non solum quia scit, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur ut eadem ratione ita esse in Deo dicantur, scilicet quia scit, et eorum auctor esse dicitur: quia in illo vivimus et movemur et sumus: quia eo auctore sumus, movemur et vivimus. Cum ergo non sit auctor nisi bonorum, merito sola bona in eo esse dicuntur sicut ex ipso et per ipsum. Cum ergo in ejus cognitione vel praescientia sint omnia, scilicet bona et mala; in eo tamen non dicuntur esse nisi bona, quorum auctor est. Unde Augustinus (in lib. de Natura boni cap. 28): « Cum audimus, inquit, ex Deo, et » per ipsum et in ipso esse omnia, omnes utique naturas in» telligere debemus, et omnia quae naturaliter sunt. Neque » enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed » vitiant, et quae ex voluntate peccantium nascuntur omnia. » Hic aperte dicitur, quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Quod ut omnia ex Patre et per Patrem et in Patre sunt ita de Filio et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas sint distinctio.

Praeterea sciendum est, quod licet ibi indicetur distinctio personarum, cum dicitur: Ex ipso et per ipsum et in ipso; omnia tamen ex Patre et per Patrem et in Patre sunt. Similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Augustinus (in lib. 1 de Trinit. cap. 6 et lib. 9 cap. 10): « Non confuse, » inquit, accipiendum est quod ait Apostolus (Rom. 11, » 36): Ex ipso et per ipsum et in ipso: Ex ipso, dicens, » propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, pro» pter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende: ne, quia » Patrem volens intelligi, dixit: Ex ipso; sic intelligas omnia » esse ex Patre, ut neges omnia esse ex Filio vel ex Spiri» tu sancto; cum ex Patre et per Patrem et in Patre omnia » esse sane dici possint. Similiter et de Filio et de Spiritu » sancto dicendum est. »

Quod non omnia quae ex Deo sunt, etiam de ipso sunt, sed e converso

Illud etiam hic annectendum est, quod non omnia quae dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant. Quia ut ait Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 27), « non » hoc significat penitus, Ex ipso, quod, de ipso. Quod enim » de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod » ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de sua » substantia. Ex ipso enim sunt caelum et terra, quia ipse » fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua: » sicut aliquis homo si generat filium vel facit domum, ex » ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, » domus vero de terra et ligno, non de ipso. »

Quae dicta sunt, summatim colligit.

Ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione sive praescientia, sunt omnia, scilicet bona et mala; sed non omni modo sunt ibi mala quo bona: et quod in Deo bona tantum sunt sicut ex ipso et per ipsum, non mala: et ex quo sensu haec accipienda sint, assignatum est: et quod de ipso non dicitur esse proprie, quod aliud est ab ipso; ex ipso autem esse dicuntur omnia quae eo auctore sunt.

Divisio textus.

Postquam Magister ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium, et exinde dicuntur res in Deo esse; hic inquirit, quomodo cognita sint in ipso Deo cognoscente, et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quomodo res quas cognoscit, sint in Deo; in secunda quomodo Deus sit in rebus, 37 distinct.: *Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum omnia quae Deus scit, possint dici in essentia ejus esse; et ostendit quod non; in secunda inquirit, utrum omnia possint esse in Deo, ibi: *Post praedicta quaeritur.... utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo.* Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem et determinat eam; secundo confirmat determinationem, ibi: *Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso*; tertio inducit epilogando conclusionem in tota distinctione intentam, ibi: *Ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione, sive praescientia, sunt omnia.* Circa secundum tria facit: primo probat mala non esse in Deo, cum non sint ex ipso vel per ipsum; secundo ostendit, quomodo haec tria distinguenda sunt: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, secundum quod ad personas distinctas referuntur, ibi: *Praeterea sciendum est*; tertio distinguit inter esse de ipso et esse ex ipso, ibi: *Illud etiam hic annectendum est.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscit.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Deus cognoscat singularia; 2.° utrum cognoscat mala; 3.° qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse dicuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus cognoscat singularia. — (1 *p.*, *qu.* 14, *art.* 2; *et de Ver.*, *qu.* 2, *art.* 5; *et* 1 *cont. Gent.*, *cap.* 63.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim Boetius (1), quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.

2. Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particulares effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.

3. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare inquantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus. Ergo Deus singularia non cognoscit.

4. Praeterea, sicut dicit Dionysius (in 2 cap. de divin. Nomin.), eodem modo creaturae partici-

---

(1) Colligitur ex lib. 1 in Porphyrium a se translatum, versus finem (*Ex edit. P. Nicolai*).

pant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a centro inquantum est haec et illa, sed in communi tantum; et similiter est in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia inquantum hujusmodi.

Contra, ad Heb. 11, 6, *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod diligentibus se remunerator sit.* Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.

Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode senserunt.

Commentator enim in 11 Metaph. (text. com. 51), videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi inquantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia.

Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna (tract. 8 Metaph. cap. 7) et Algazel (apud Aver. lib. Destructionum, disput. 6), et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter; quod sic exponunt per exemplum. Si aliquis sciret omnes distantias orbium et planetarum, et tempus motuum ipsorum, ipse praevideret omnem eclipsim quae posset contingere; non tamen sciret hanc eclipsim inquantum est haec eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum; sed sciret eclipsim quae cras contingeret, universaliter, scilicet secundum suas causas universales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducantur in ipsum Deum sicut in causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est, dist. 25, quaest. 1, art. 5. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Unde dictum illud etiam est insufficiens. Cognoscere enim hoc modo singulare in universali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius; eo quod quocumque modo universalia aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuantur per materiam. Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet. Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter.

Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses (lib. 3 sui Directorii, cap. 17), quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 55: *Sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliqualiter devenimus in scientiam Dei, et sic scientia nostra non est penitus univoca (1) scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvere.

Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius (7 cap. de divin. Nomin.). Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, idest quod non sit operatum ab ipso; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo: primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producuntur; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus: secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, inquantum hujusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam: sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunis est; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem; et ideo particularia non cognoscimus nisi per

(1) *Forte* aequivoca.

virtutem in qua est aliquid particulariter; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.

Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale, sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam inquantum hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem Dionysius dicit (de div. Nom. cap. 2): non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa inquantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat mala. — (1 p., qu. 19, art. 10; et 1 cont. Gent. cap. 71; et de Ver. qu. 2, art. 15; et quol. 11, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator (in 3 de Anima, text. com. 25), si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit (in Ench., cap. 11), videtur quod Deus non cognoscat malum.

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum inquantum hujusmodi non assimiletur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum; videtur quod Deus malum non cognoscat.

4. Si dicas, quod cognoscit malum per bonum; contra. Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.

Sed contra est quod in Psal. 68, 6, dicitur: *Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.*

Praeterea, Philosophus dicit (in 1 de Anima, text. 105), quod rectum est judex sui ipsius et obliqui. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia boni non desit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nom.). Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.

Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit (12 Metaph., text. com. 51) quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio; sed sicut secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 25, qu. 1, art. 2, patet.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut Dicit dionysius (4 cap. de div. Nom.): et ideo haec est perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoscatur.

ARTICULUS III.

Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo. (1 cont. Gent., cap. 47).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.

2. Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi

est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum (lib. 5 sup. Gen. ad lit. cap. 15) et Anselmum (in Monol. cap. 35).

3. Praeterea, similitudo respondet ei cujus est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.

4. Praeterea, ubi est res secundum sui similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum. Sed Act. 17 dicitur, quod in ipso Deo vivimus, movemur et sumus. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.

5. Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, Filio appropriantur. Sed *in ipso* appropriatur in littera Spiritui sancto: *per ipsum* Filio, et *ex ipso* Patri. Ergo videtur quod non dicantur res esse in Deo secundum similitudinem.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec praepositio *in* secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen *Deus* significat rem subsistentem, cujus est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera quorum domini sumus in nobis esse; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt. Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus (loc. cit.); sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.

Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti, quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cujus est similitudo. Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo; et dicitur vita inquantum est principium operationis ad esse rerum; sicut etiam dicitur a Philosopho (in 8 Physic., text. 1), quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; sed inquantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita inquantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus; et lux, inquantum est principium intellectualis operationis: et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificiata in artifice per suas similitudines.

Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utrumque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continetur; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.

Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante. Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus: et ideo *in ipso* appropriatur Spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur; cum haec praepositio *in* dicat habitudinem ad continens et conservans. Sed *per ipsum* appropriatur Filio; quia *per* denotat causam formalem; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, Filio appropriatur. *Ex ipso* autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio *ex*, appropriatur Patri, qui est principium non de principio.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de ideis; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1.° an ideae sint; 2.° de pluralitate idearum; 3.° utrum ideae omnium in Deo sint.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid nomine ideae importetur.
(1 *p., qu.* 16, *art.* 1; *et de Verit. qu.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit Philosophus (in 1 Metaph., text. 32), *Dicere ideas exemplaria esse* (1) *vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere.* Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.

2. Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectum agens. Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res; unde ibidem Philosophus subdit: *Nam quid est opus ad ideas respicere* (2)?

3. Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res. Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.

4. Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscat res mediantibus ideis.

Contra est quod dicit Augustinus (lib. 83 Qq., quaest. 46): *Qui negat ideas esse, negat Filium esse.* Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.

Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. com. 18): unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cujus nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit Dionysius loquens de ideis (in 5 cap. de div. Nom.): *Exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas.* Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab εἶδος, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. com. 4), Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare Philosophus non intendit; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.

Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.

Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti; unde essentia rerum creatarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo; sed cognoscit eas nobiliori medio, scilicet per essentiam suam; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo; quia sic nihil nisi essentia ejus est principium suae cognitionis. Oporteret enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.

Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipso: et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam scientiam, quia omnia simul intuetur.

ARTICULUS II.

Utrum ideae sint plures. — (1 *p., qu.* 15, *art.* 2; *et de Ver., qu.* 3, *art.* 2; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 51; *et quol.* 4, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam. Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.

2. Si dicas, quod sunt plures propter respectus diversos ad res; contra. Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut ha-

(1) *Al.* in principio Metaphys.: *dicere exemplaria esse.*
(2) Nicolai addit *operarium.*

bitum est ex verbis Augustini (lib. 5 sup. Gen. ad litt., cap. 16 et 18). Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.

3. Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cujus est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum. Sed diversitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.

4. Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile. Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una ejus scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso producuntur, est una tantum idea.

Sed contra, illud in quo non est pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus (lib. 83 Qq., quaest. 46), pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes; et cum ipsae nec oriantur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur. Ergo ideae sunt plures.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 8), differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum (loc. cit.), Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius (in 2 cap. de divin. Nom.). Unde cum hoc nomen *idea* nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia hujusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobilius esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent: et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt: intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerunt, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectus ad res; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat; et ideo etsi inveniatur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit. —(*1 p., qu.* 15, *art.* 3; *et de Ver., qu.* 3, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mali idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum plures malae sint.

2. Praeterea, idea nominat formam; dicitur enim ab εἶδος, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.

3. Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalia, sed etiam particularia. Sed particularium inquantum hujusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma conveniant. Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.

4. Praeterea, idea non est nisi alicujus quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum

non sint per se subsistentia, nihil participant; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.

Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii (cap. 5 de div. Nom.) inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producatur, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producitur, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat Philosophus (2 de Anima, text. 34), simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non inquantum mala est, sed inquantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.

Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam ejus aliqualiter in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omne esse, inquantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae; hoc est dictu, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo.

Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuis; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.

Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent; unde deficiunt a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 Metaph. (text. 45) dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea.

Et sic patent omnia objecta, et etiam dicta in littera.

DISTINCTIO XXXVII.

Quibus modis dicatur Deus esse in rebus.

Et quoniam demonstratum est ex parte, quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic, quibus modis dicatur Deus esse in rebus; si tamen id humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est, quod Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia, sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam, inhabitans; et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo Divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apostolus (Coloss 2). In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista, quia capacitatem humanae intelligentiae excedunt, falsitatis arguere aliqui praesumant, sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius super Cantica canticorum (in Glossa sup. cap. 5), ibi: « Quo abiit dilectus tuus? » (inquit): « Licet Deus communi modo omnibus rebus insit praesentia, potentia, substantia; tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. » De hoc eodem Augustinus (ad Dardanum in lib. de praesentia Dei, seu epist. 57) ait: « Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, aeterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus. Sed in quibus habitat, habent eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. » Hilarius quoque (in 8 lib de Trin., parum ante med.), apertissime docet Deum ubique esse: « Deus, inquit, immensae virtutis, vivens potestas quae nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. » Ambrosius (in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 7) Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium Divinitatis, ita dicens: « Cum omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habeat circumscriptam determinatamque virtutem, quae est in omnibus et ubique semper est? Quod utique Divinitatis et dominationis est proprium. » Item (in eodem): « Domini est omnia complere, qui dicit (Hier., 23, 24): Caelum et terram ego compleo. Si ergo Dominus est qui caelum complet et terram; quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinae potestatis exortem qui replevit orbem? Et, quod plus est, replevit et Jesum totius mundi redemptorem. » Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique et in omni creatura essentialiter, praesentialiter, potentialiter est.

Quod in sanctis non modo est, sed etiam habitat, qui non ubicumque est habitat.

In sanctis vero etiam habitat in quibus est per gratiam: non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus et sedes ejus. Unde per Isaiam Dominus ait (cap. 56, 1): « Caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum; » quia in electis, qui sunt caelum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant; malos vero, qui sunt terra,

judicii districtione caleat. Unde et in lib. Sap (Prov. 12, 23) dicitur: « Thronus sapientiae anima justi; » quia in justis specialius est quam in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus est, quemadmodum anima (ut ait Augustinus in epistola ad Hieronymum de origine animae, epist. 28), per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus nec major in majoribus sed tamen in aliis intensius in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita et Deus cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, idest in quibus ita est ut faciat eos templum suum: et hi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte. Mali vero, etsi ibi sunt ubi ipse est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo. Unde Augustinus super Joan. tract. 111 sup. cap. 17: « Non satis fuit dicere: Ubi ego sum, et illi » sint; sed addidit, mecum: quia et ibi miseri possunt esse, » ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beati sunt cum » illo, quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, » qui fruuntur eo et vident illum sicut est. Mali vero non » sunt cum illo, ut caeci in luce non sunt cum luce; nec » boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi » sunt aliquo modo cum eo per fidem. » Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra (dist. 14) dicta sunt, cum de Spiritus sancti processione temporali ageretur, ubi, licet ex parte, exponitur (ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus) quomodo Spiritus sanctus habitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitabat Deus, antequam esse creatura.

Si autem quaeris ubi habitabat Deus, antequam sancti essent; dicimus quia in se habitabat. Unde Augustinus (in lib. contra Maxim. 3, cap. 21, et lib. 2, cap. 11): « In templo » inquit, « suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt tem- » plum Dei, modo secundum fidem ambulantes, et templum » Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam » nunc templum Dei sunt Angeli. » Sed dicet aliquis: Antequam faceret Deus caelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei ut ea subtracta, cadat Deus; immo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant.

Multa hic breviter decet qua confirmant praedicta.

Sciendum est etiam, quia, ut ait Augustinus (in lib. ad Dardanum, seu epist. 57), « dici nisi stultissime nequit, » Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quod » totum anima nostra impleverit. Stultius etiam dicitur an- » gustiis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et » Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verum il- » lud est multo mirabilius, quod cum Deus ubique sit totus, » non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari » nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in » aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet » Spiritus sanctus? Aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo » non habitet Pater et Filius? Fatendum est ergo, ubique » esse Deum per Divinitatis praesentiam, sed non ubique » per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitatio- » nem gratiae non dicimus, Pater noster qui es ubique, cum » et hoc verum sit; sed, qui es in caelis, idest in sanctis, in » quibus est quodam excellentiori modo. »

Quod Deus inhabitator est quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium.

Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Augustinus (in eodem lib., seu epist.): « Deus est inhabitator quorumdam nondum » cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium » Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent qui cogno- » scentes Deum, non sicut Deum glorificant. Ad templum » Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et » generati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere » Deum. Ergo quem potuerunt illi nosse nec habere, isti » potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt » illi quibus hoc est Deum habere quod nosse. » Hic aliquatenus aperit Augustinus quomodo Deus habitet in aliquo, idest habeatur, cum videlicet ita est in aliquo ut ab eo cognoscatur et diligatur.

Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.

Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam et in sanctis habitat per gratiam. Cumque superius licet tenuiter, ostensum sit, qua ratione dicatur habitare in quibusdam, nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quomodo ubique per essentiam et totus sit, nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanae mentis sensum omnino excederet. Ut enim ait Chrysostomus super Epistolam ad Hebr. (hom. 2, super illud: « Qui cum sit » splendor »): « sicut multa de Deo intelligimus quae loqui » penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere » non sumus idonei. Verbi gratia, quod ubique Deus est, » scimus et dicimus; quomodo autem ubique sit, intellectu » non capimus. Item quod est incorporea quaedam virtus, » quae omnium est causa bonorum, scimus: quomodo autem » vel quae ista sit, penitus ignoramus.

Quorumdam opinio qui praesumunt ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, praesentiam.

Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura; sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eum habet esse, et omnis locus in quo illud est. Idem etiam dicunt, ideo Deum ubique dici esse per praesentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei praesentia, et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut ajunt, quia per virtutem propriae substantiae suae facit ut etiam loca sint, et omnia quae in eis sunt. Sed licet haec vera sint quae asserunt in explanandis intelligentiis praedictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.

Quod Deus cum sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.

Solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinationibus non contingatur: quod tam frivolum est ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporeis, etiam leprosi, vel quantumcumque polluti, inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora, non solum munda sed etiam immunda ac sordibus foetentia: quorum contactu homines et aliae quaedam res inficiuntur; solis vero radii impolluti et incontaminati ea contingentes existunt. Non est ergo mirandum, si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminatur vel contingitur. Unde Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 29): « Cum in Deo, inquit, sint omnia quae condidit; non ta- » men inquinant eum illi qui peccant. » De cujus etiam sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, dicitur (Sapient. 7, 24): « Attingit omnia propter suam » munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit (1). « Timent quidam, quod fieri non potest, scilicet ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur; et tamen praedicant istum visibilem solem radios suos per omnes faeces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari; quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas? Postremo respondeant, quid potius de Deo respondendum existiment; vel quod nusquam per essentiam sit, vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi et non ubique sit? Si enim ita est alicubi quod non ubique; ergo localis est. Est ergo ubique tota, quae continet totum et penetrat totum; quae nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus (1 de Doct. chr., cap. 10): « Deus ubique est, cui non locis sed actio- » nibus (2) propinquamus. »

Quod Deus ubique sit et in omni tempore; non tamen localis est, non circumscriptibilis; nec loco nec tempore movetur.

Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in o-

---

(1) *Al. omittuntur sequentia usque ad illa verba*: Postremo respondeant.
(2) *Nicolai* vel affectionibus.

mni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec temporalis nec localis est. Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco: quia nec ita est in uno loco quod non sit in alio; neque dimensionem habet, sicut corpus cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextrum et sinistrum, sursum et deorsum, quod sui interpositione facit distantiam circumstantium. Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscriptibile, et e converso: scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur: quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur: quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est: spiritus vero creatus quodammodo est localis, et quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur; quoniam cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omnino illocalis et incircumscriptibilis est, quae nec locis movetur aliquo modo, vel determinatione finita, vel dimensione suscepta, nec temporibus, scilicet affectu (1) et cognitione. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore fit mutatio creaturae, quae longe est a Creatore. Unde Augustinus (super Genes. ad litter., lib. 8, cap. 20 et 21): « Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, vo» luntate, veritate semper idem, movet per tempus creatu» ram spiritualem: movet etiam per tempus et locum crea» turam corporalem: ut eo motu naturas quas condidit ad» ministret. Cum ergo tale aliquid agit, non debemus opinari » ejus substantiam, quae Deus est, temporibus locisque mu» tabilem, sive per tempora et loca mobilem; cum sit ipse » et interior omni rei, quia in ipso sunt omnia; et exterior » omni rei, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, » quia ipse idem est ante omnia; et novior omnibus, quia » ipse idem est post omnia, scilicet post omnium initia. » Ecce hic aperte ostenditur quod nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus et locum.

Quid sit mutari secundum tempus.

Mutari per tempus, est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quae sunt in ipsa re quae mutatur, ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiae, oblivionis, vel variationem formae sive alicujus qualitatis exterioris. Haec enim mutatio quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quae fit in corporali vel spirituali creatura; et ideo vocatur tempus.

Opinio quorumdam qui dicunt spiritus creatos non moveri loco nec esse locales.

De mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur. Sunt enim qui dicunt, nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removere volentes, quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturae tribuentem; loci vero et temporis corporeae.

Hic respondetur eis.

Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis vel circumscriptibilis: scilicet vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur; quorum utrumque convenit corporeae creaturae; alterum vero tantum spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis quod determinatur definitione loci, et quod dimensionem recipiens, distantiam facit: spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi quod non alibi. Sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit: quia si multi essent spiritus hic, non eo coangustarent locum, quo minus de corporibus contineret. Ideoque Augustinus attribuit mutationem loci corpori, non spiritui: quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscriptis et interpositione sui faciat distantiam circumstantiarum, sicut corpus.

Conclusio ex praedictis, quod spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodo, spiritus vero Dei omnino incircumscriptibilis.

Sunt ergo spiritus creati in loco, et transeunt de loco ad locum, et quodammodo locales et circumscriptibiles sunt, sed non omni eo modo quo creaturae corporeae. Spiritus autem increatus, qui Deus est, in loco quidem est, et in omni loco, sed omnino illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda super Luc. (sup. cap. 1 ibi: « Ego sum Gabriel ») ait: « Cum » ad nos Angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, » ut tamen ante Deum interius per contemplationem assi» stant: quia etsi Angelus est spiritus circumscriptus, sum» mus tamen spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, » intra quem currit Angelus quocumque mittatur. » Ecce hic dicitur, quia spiritus angelicus circumscriptus est: spiritus autem qui Deus est, incircumsriptus. Alibi etiam Ambrosius distantiam ostendens inter spiritum increatum et spiritum creatum, dicit Seraphim de loco ad locum transire, inquiens ita in lib. de Trinit. (vel lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 9 et 10): « Dixit Isaias cap. 6, 6) quia missus est ad me unus » de Seraphim. Et Spiritus quidem sanctus dicitur missus; » sed Seraphim ad unum, Spiritus vero ad omnes. Seraphim » mittitur in ministerio, Spiritus operatur mysterium. Sera» phim de loco ad locum transit: non enim complet omnia, » sed ipse repletur a Spiritu. » Hic aperte ostenditur quod Angeli quodammodo locales sunt.

Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus, Deum esse ubique sine locali motu.

Fateamur itaque, divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino illocalem, omnino incircumscriptibilem, nullo concludi loco: sed a fine usque ad finem attingere, non tamen spatiosa magnitudine, nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suae essentiae. Unde Augustinus ad Dardanum (epist. 57) ait: « Non quasi » spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, » sicut fumus (1) aut lux ista diffunditur; sed potius sicut in » duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior » est, sed sapientior non est, una sapientia est; nec est in » majore major, nec in minore minor, nec minor in uno » quam in duobus. Ita Deus sine labore regens et continens » mundum, in caelo totus est, in terra totus, et in utroque » totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. » Idem quoque super Psalm. 147, ait: « Ad verbum Dei pertinet » non esse in parte, sed ubique esse per seipsum. Haec e» nim est sapientia Dei quae attingit a fine usque ad finem » fortiter: non tamen motu locali, sed immobilitate sui: ve» lut si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur » quod attingit a fine illius loci usque ad finem: cum tamen » alterum non deserat alterum occupando. Non ergo habet » motum localem verbum illud, et sapientia illa solida est et » ubique. » Ex praedictis innotescit, quod Deus est ita ubique per essentiam quod nec spatiosa magnitudine diffunditur, nec uno deserto (2) loco alium occupat: quia localem motum non habet. Ideoque Augustinus volens praescindere a Dei puritate omnem localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo, quam ipsum esse alicubi; nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco, in lib. 83 Quaest. (quaest. 2) ita inquiens: « Deus non alicubi est. Quod alicubi est » continetur loco, corpus est: Deus autem non est corpus; » non ergo alicubi est. Et tamen quia est, et in loco non est, » in illo sunt potius omnia, quam ille alicubi. Nec tamen » ita in illo ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod » longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur: » nec Deus tale aliquid est. Et omnia ergo in ipso sunt, et » locus non est, nec in loco est. Locus tamen Dei, sed impro» prie, dicitur templum Dei, non quod eo contineatur. Id au» tem nihil melius quam anima munda intelligitur. » Ecce hic dicit, Deum non esse in loco; sed intelligendum est eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

Oppositio qua videtur probari quod Deus mutetur loco.

Ad hoc autem solet opponi sic. Quotidie fiunt creaturae quae ante non erant, et in eis Deus est, cum ante non esset in eis. Est ergo ubi ante non erat, ideoque mutabilis esse videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis in qui-

---

(1) *Al.* sed effectu.

(1) *Al.* humus.
(2) *Al.* discreto.

bus ante non erat, quia illae non erant (1): hoc tamen fit sine sui mutatione: qualiter in mundo coepit esse, quem fecit, tamen sine sui mutabilitate: et similiter desinit esse in quibus ante erat, sine sui mutatione; nec tamen ipse deserit locum sed locus desinit esse.

Epilogus, ubi exponitur, quare in praedictam venerit disceptationem.

Jam sufficienter demonstratum esse videtur (a disp. 35 huc usque) quomodo omnia dicantur esse in Deo et Deus in omnibus, quam disceptationem quasi incidenter suscepimus quia id videbatur postulare res circa quam tunc versabatur sermo. Disserebamus enim de scientia sive sapientia Dei, et cum doceremus Deum scire omnia, quaesitum est utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo, an alia ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quaestionis occasio in praesentem nos deduxit disputationem.

(1) *Al. deest* quia illae non erant.

Divisio primae partis textus.

Ostenso quomodo res sint in Deo, hic ex incidenti ostendit quomodo Deus sit in rebus; et dividitur in partes duas: in prima ostendit Deum esse ubique et in omnibus rebus; in secunda parte removet a Deo quaedam quae creaturas in loco existentes consequuntur, ibi: *Cumque natura divina veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora.* Prima in duas: in prima ponit modos quibus Deus in rebus esse dicitur; in secunda inquirit rationes illorum modorum, ibi: *Quomodo autem Deus habitet in nobis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt.* Circa primum duo facit: primo enumerat modos; secundo auctoritatibus confirmat, ibi: *Ne autem ista . . . falsitatis arguere aliqui praesumant; sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur.* Et primo confirmat modum quo est communiter in omnibus creaturis; secundo modum quo specialiter est in sanctis, ibi: *In sanctis vero etiam habitat.* Modus autem quo specialissime est in homine Christo, pertinet ad tertium librum; et ideo eum praetermittit.

Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt. Hic ostendit rationes dictorum modorum: et primo quantum ad modum quo specialiter in sanctis est; secundo quantum ad modum communem quo est in omnibus creaturis, ibi: *Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam.* Et circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quasdam dubitationes, ibi: *Si autem quaeris, ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat.* Et sunt tres per ordinem inductae, ut patet in littera.

Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Hic inquirit rationem quantum ad modum communem; et circa hoc tria facit: primo ostendit modi illius incomprehensibilitatem; secundo redarguit quorumdam insufficientem assignationem, ibi: *Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita forte intelligendum tradiderunt;* tertio excludit erroneam quaestionem, ibi: *Solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus.* Ubi duo facit: primo excludit objectionem; secundo destruit positionem, ibi: *Postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus sit. Secundo quomodo ubique sit.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum Deus sit in omnibus rebus; 2.° de diversitate modorum quibus in rebus esse dicitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit in rebus.
(1 *p.*, *qu.* 8, *art.* 1.)

Ad primum igitur sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in rebus non sit. Inter causas enim illae solae rei intrinsecae sunt quae partes ejus sunt, ut materia et forma; non autem agens et finis. Sed Deus non est causa rerum ut veniens in constitutionem ipsarum; quia regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis, ut dicitur lib. de Causis (propos. 20). Ergo Deus in rebus creatis non est.

2. Praeterea, nobilius agens est hoc quod potest producere effectum in absentia sua, quam quod non potest hoc facere nisi per suam praesentiam. Deus autem est nobilissimum agens. Cum igitur inveniantur quaedam agentia et secundum voluntatem et secundum naturam, quae in absentia sui producunt effectus; sicut sol in caelo existens, efficit calorem in terra per emissionem virtutis suae, et rex aliquis per imperium suum multa efficit ubi ipse non est praesens; videtur quod multo fortius Deus in absentia sui possit effectum producere; et ita non oportet quod sit in rebus quas condidit.

3. Praeterea, quanto aliquod agens nobilius est, tanto nobiliorem effectum producere potest. Sed perfectius est quod potest per se conservari in esse absente sua causa quam quod non potest, sicut figura perfectius est in cera in qua manet etiam sigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in absentia imprimentis. Cum igitur Deus sit perfectissimus agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in absentia suae causae conservari possint in esse; et ita ad conservationem rerum non exigitur quod Deus in rebus sit.

4. Praeterea, impossibile est quod duo agentia immediate operentur eamdem rem, ita quod utrumque illorum perfecte operetur; quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit (1) ab uno operante. Sed singulae res habent operationes

(1 *Al.* erit.

proprias, ut dicit Damascenus (2 de Fid. orth., cap. 10), quibus suos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur; et ita videtur quod non in omnibus rebus sit.

5. Praeterea, daemones res quaedam sunt. Sed absurdissime dicitur Deus in daemonibus esse. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, Hierem. 23, 24: *Numquid non caelum et terram ego impleo?* Sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est.

Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.* Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis. Ergo videtur quod in omnibus rebus sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut in 7 Physic. (text. 20) probatur. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ; unde oportet quod simul sint per contactum; et sic virtute sua immutat corpus quod immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo quod movet per locum vel situm; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens; sicut anima est in corpore, et sicut virtus movens caelum dicitur esse in dextra parte orbis quem movet; unde incipit motus, ut habetur in 8 Physic. Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse. Tertium est, quod illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna (lib. 1 sufficientiae, cap. 11), haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius (lib. 16 Moral., cap. 18 vel 16), quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscujusque rei; et hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex praedictis patet, dist. 8, quaest. 1, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota; virtus enim solis primo imprimitur in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum; et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna, lib. cit., cap. 2, dicit. Similiter patet quod Rex praecipiens est causa prima: sed exequens praeceptum est causa proxima et conjuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis, in corp. art., patet, esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente. Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit causa essendi, sed fieri tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera; unde remoto sigillo remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est; et hoc est agens imperfectum; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quartum dicendum, quod respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo; sed diversimode potest; quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima; quod sic patet in terminis. Sint A, B, C, tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod C exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde si quaeratur quare C operatur, respondetur per virtutem suam; et quare per virtutem suam; propter virtutem B; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet Philosophus quaestiones resolvere in Posterioribus (Analyt. lib. 2, text. 22), et in 2 Physic. (text. 38). Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res (1) proprias operationes habeant quibus producunt suos effectus.

Ad quintum dicendum, quod non est concedendum simpliciter quod Deus sit in daemone, duabus de causis. Primo, quia daemon non nominat naturam tantum, sed naturam deformatam; cujus deformitatis Deus non est operator. Secundo, quia daemon nominat naturam intellectualem; unde cum dicitur, Deus est in daemone, intelligitur per modum quo natura intellectualis ejus est capax, scilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore simpliciter dicimus, Deus est in isto homine; nisi addatur, inquantum est creatura, vel per essentiam et praesentiam et potentiam; quo addito, dicitur etiam Deus in daemone esse.

---

(1) *Al. deest* proprias.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse. — (1 *p., qu.* 8, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur modi isti, quibus Deus in rebus esse dicitur. Cum enim dicimus Deum esse in rebus, significamus qualiter Deus ad res se habeat. Sed Deus uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipsum se habeant, ut dicit Dionysius (3 cap. de div. Nom.). Ergo videtur quod non debeat esse nisi unus modus existendi Deum in rebus.

2. Si dicas, quod isti modi diversificantur secundum diversas habitudines creaturae ad Deum. — Contra, quilibet effectus in creatura causat aliquam habitudinem creaturae ad Deum. Sed quasi infiniti sunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicetur Deus esse in creaturis, et non quinque tantum.

3. Praeterea, ea secundum quae diversimode creaturae ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam istorum modorum conveniunt omni creaturae, scilicet per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo videtur quod modi isti non differant secundum diversam habitudinem creaturae ad Deum.

4. Si dicas, quod distinguuntur secundum diversas rationes attributorum. — Contra, nonplus differt potentia ab essentia, quam scientia (1) et voluntas. Sed esse in rebus per essentiam et potentiam constituit duos modos. Ergo et similiter diversificabuntur secundum omnia attributa.

In contrarium est quod in littera dicitur, et auctoritatibus confirmatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, inquantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam(2): et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam (3) consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter (4) est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cujus unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi inquantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de unitate et diversitate secundum rem, sic Deus uno modo se habet ad res: sed quia res diversimode se habent ad ipsum, contingit Deum significari in diversa habitudine ad res, inquantum relationes fundatae in creaturis reliquerunt diversas habitudines secundum rationem in Deo. Si autem consideretur unitas et distinctio secundum rationem tantum, sic Deus pluribus modis se habet ad res, ut sciens, ut potens, et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod commune; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes; non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deum esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis. Sed si accipiantur diversi effectus in creaturis per se, in quibus est Deus per naturales effectus tantum, non invenietur nisi unus modus attingendi Deum; et ideo non est divisio nisi per accidens et materialis, quae ab omni arte praetermittitur.

Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam.

Ad quartum dicendum, quod divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum essentiam; et ideo non sunt nisi tres modi essendi in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, quomodo Deus ubique esse dicatur: et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum Deus sit ubique; 2.° utrum hoc sibi soli conveniat; 3.° utrum conveniat sibi ab aeterno.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit ubique.
(1 *p., qu.* 8, *art.* 2; *et* 3, *contr. Gent., cap.* 68.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat

(1) *Al.* sententia.
(2) *Al.* subjectum.
(3) *Al.* subjectum suum.
(4) *Al.* spiritualiter.

in omni loco esse. Sed, sicut dicit Anselmus (Monol., capit. 22), si usus admitteret, magis dicendus esset Deus cum omni loco quam in omni loco. Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique esse.

2. Praeterea, sicut tempus nominat mensuram quamdam, sic et locus. Sed secundum Philosophum (in 4 Physic., text. 161), esse in tempore est quadam parte temporis mensurari. Ergo esse in loco significat loco mensurari. Sed Deus est immensus. Ergo non est in loco.

3. Item, potest objici ex auctoritate Anselmi (ubi supra) qui dicit, quod omne quod est in loco et tempore, sequitur leges loci et temporis.

4. Praeterea, sicut se habent successiva ad tempus, ita se habent permanentia ad locum. Sed in successivis unum indivisibile et una indivisibilis operatio non potest esse diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile permanens potest esse in diversis locis. Sed Deus est indivisibilis: ergo non est ubique.

5. Praeterea, nulla conditio corporalis Deo potest convenire nisi metaphorice. Sed esse in loco est conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus metaphoricis non datur locus nisi similitudinarie, ut (1 de Generatione, text. 44) dicit Philosophus. Ergo multo fortius Deo non convenit nisi metaphorice in loco esse vel ubique.

Sed contra, Deus est in omnibus rebus, ut supra, art. praeced., dictum est. Sed locus quilibet res aliqua est. Ergo Deus in omni loco est: ergo ubique.

Solutio. Respondeo dicendum, quod esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est.

Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine inquantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur inquantum dat rebus proprium esse et naturam.

Et per hoc patet responsio ad duo prima et ad auctoritatem Anselmi, et etiam ad quintum, quae procedunt secundum modum quo corpus in loco esse dicitur.

Ad quartum dicendum, quod indivisibile secundum successionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisibile negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisibile potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore; quia *nunc* aeternitatis invariatum adest omnibus partibus temporis. Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per illud instans mensuratur; et hoc non potest esse in pluribus temporibus. Similiter indivisibile secundum dimensionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis; et hoc non est inconveniens in omnibus vel pluribus locis esse. Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse; et ideo, relicta imaginatione (1), indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei vel Angeli vel animae, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitetur: quia, ut dicit Boetius (lib. 1 de Trinit., cap. 2), oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.

ARTICULUS II.

Utrum esse ubique soli Deo conveniat.
(1 *p.*, *qu.* 8, *art.* 4; *et quol.* 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non soli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam esse Deum, vel etiam ens universale, ut quidam posuerunt, est haereticum. Sed universale est ubique et semper, secundum Philosophum, et similiter materia prima, quae est in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil sit vacuum, ut Philosophi probant (4 Physic., text. 65). Ergo esse ubique non tantum Deo convenit.

2. Praeterea, in omnibus numeratis est aliquis numerus. Sed omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus collectus est in toto universo, et ita est ubique.

3. Praeterea, secundum Augustinum (2) anima tota est in singulis partibus. Sed potuisset Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima ejus ubique esset. Sed quod soli Deo convenit, nulli creaturae communicatur. Ergo esse ubique non convenit soli Deo.

Sed contra, Ambrosius in littera (ex lib. 1 de Spiritu sancto) probat Spiritum sanctum esse Deum quia ubique est. Sed probatio nihil valeret, nisi esse ubique soli Deo conveniret. Ergo esse ubique soli Deo convenit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non

---

(1) *Al.* imaginationem indivisibilitatis.

(2) De immortalitate animae cap. 16, et contra epist. Manichaei cap. 16, et in lib. 11 de Civit., cap. 10, per oppositum ad corpus quod est majus in toto quam in parte (*Ex edit. P. Nicolai*).

esset per se ubi est sua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt; quia omnibus illis convenit esse ubique per accidens, vel quia secundum diversas partes sunt, vel quia plura loca non sunt, vel quia secundum unum esse non sunt in pluribus, sicut universale et praeterea illa (1) quae secundum aliud et aliud esse sunt in diversis. Numerus vero per se non est in loco; et tamen secundum quod in loco est, non est totus in uno loco, sed in diversis secundum diversas partes.

ARTICULUS III.

Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique ab aeterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambrosio, quia in omnibus et ubique semper est, quod est Divinitatis proprium. Sed quod est semper, est aeternum. Ergo esse ubique Deo ab aeterno convenit.

2. Praeterea, sicut *ubique* est distributivum loci, ita *semper* est distributivum temporis. Sed Deus ab aeterno est semper, etiam temporibus non existentibus. Ergo et ab aeterno est ubique, etiam locis non existentibus.

3. Praeterea, esse Deum in rebus coordinatur hic a Magistro ei quod est esse res in Deo. Sed res ab aeterno fuerunt in Deo, qui aeternam scientiam de rebus habet. Ergo et Deus ab aeterno est in rebus, et ubique.

Sed contra, in quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt. Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et Creator et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum; sed defectus est ex parte creaturae, quae non semper fuit; unde non potest significari in habitudine ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam.

Ad secundum dicendum, quod *semper* de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam sortitur, et ideo *semper* potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis; et sic ab aeterno convenit. Sed *ubique* in ratione sua includit locum; et ideo similis ratio non est utrobique: *ubi* enim est in loco esse, et *ubique* in omni loco.

Ad tertium dicendum, quod sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest. Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui.

Expositio primae partis textus.

Ita Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat. Quaeritur ratio hujus differentiae. Et dicendum, quod aliae creaturae, quamvis consequantur divinam similitudinem per operationem ipsius Dei, non tamen attingunt ad ipsum Deum secundum suppositum; et ideo quamvis Deus in eis sit, non tamen ipsae cum Deo sunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo.

Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei. Ratio hujus diversitatis haec est, quia causa semper excedit causatum. In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit; et similiter est in his quae pure sunt fidei, quae intellectum humanum excedunt; fides autem ex auditu est, Rom. 10. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent.

Non quod Dei essentia proprie sit in omni loco. In hoc defecerunt, quia acceperunt esse in loco per modum quo corpus in loco est; et ideo dicebant, quod essentia Dei non proprie est in loco, sed dicitur esse per essentiam, inquantum omnis essentia ab eo est, et inquantum ipse per virtutem essentiae suae operatur. Sed hoc non sufficit; sed oportet addere quae supra dicta sunt, art. praec.

Solet etiam ab eis quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus. Ista quaestio stulta

(1) *Forte* et materia prima. *Nicolai*, et praeterea materia secundum aliud et aliud esse est in diversis etc.

est: quia non oportet quod omne tangens immutetur ab eo quod tangitur, nisi in his quae agunt et patiuntur ab invicem, ut in 1 de Generatione (text. 54) dicitur; et haec sunt quae in materia conveniunt; unde orbis lunae non immutatur ab igne contingente; et ideo stultum est dicere, quod essentia divina inquinatur rebus immundis, quibus per operationem applicatur.

Divisio secundae partis textus.

Ostenso quod Deus est ubique, hic excludit a Deo duo quae creaturam consequuntur in loco existentem, scilicet localitatem et motum; et dividitur in partes tres: in prima parte proponit quod intendit, scilicet divinam essentiam neque moveri neque localem esse; in secunda ostendit haec duo omni creaturae convenire, ibi: *Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale*, in tertia probat utrumque a Deo removeri, ibi: *Fateamur* (1) *itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse.* Secunda pars in duas: in prima ostendit localitatem omni creaturae convenire, vel per circumscriptionem et definitionem, sicut corpori; vel per definitionem tantum, sicut spiritui. Ostendit etiam corpori duplicem motum convenire, scilicet per tempus et locum; spiritui vero alterum, scilicet motum per tempus, in secunda inquirit, utrum etiam motus per locum spiritui conveniat, ibi: *De mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur;* et circa hoc tria facit: in prima ponit aliorum opinionem, et eorum rationem; in secunda determinat illam rationem, ibi: *Sed ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis*; tertio ponit opinionem suam, et confirmat eam, ibi: *Sunt ergo spiritus creati* (2) *in loco.*

Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse. Hic probat duo praedicta a Deo removeri; et circa hoc tria facit: primo ostendit propositum per auctoritates; secundo movet objectionem et solvit, ibi: *Ad hoc autem solet opponi sic*; tertio epilogat ea quae dixerat, ibi: *Jam sufficienter demonstratum esse videtur, quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus.*

QUAESTIO III.

Hic etiam duplex est quaestio. Prima de loco Angeli. Secunda de motu ipsius; quia de immutabilitate Dei, et qualiter ipse ubique est, supra, quaest. 2, art. 1, hujus dist., expeditum est; de motu autem et loco corporum non pertinet ad theologum tractare sed ad naturalem.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° utrum Angelus sit in loco; 2.° utrum unus Angelus possit esse in pluribus locis simul; 3.° utrum plures Angeli possint esse in uno loco.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus sit in loco.
(1 p., qu. 52, art. 1; et quol. 1, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius (in lib. de Hebd., cap. 1): *Communis est animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse.* Sed Angeli sunt incorporei et immateriales, ut Dionysius dicit (cap. 7 cael. Hier.). Ergo Angeli non sunt in loco.

2. Praeterea, ei quod omnino absolutum est a situ et dimensione, non debetur locus nisi per accidens, sicut patet de materia prima. Sed essentia Angeli omnino est absoluta a situ et dimensione, sicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt. Ergo non debetur sibi locus nisi per accidens. Sed per accidens non est in loco, nisi assumpto corpore. Ergo videtur quod quando non assumit corpus, non sit in loco.

3. Si dicas, quod est in loco per operationem suam. — Contra, quidquid convenit alicui per aliquid oportet illi convenire per quod convenit; ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo Angelus per operationem in loco esse non potest.

4. Praeterea, si per operationem conveniat sibi esse in loco, non nisi inquantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur semper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est. Ergo nusquam sunt: quod videtur absurdum.

5. Praeterea, si Angelus est in loco per operationem suam, ergo et definitive est in loco; quia operatio sua ad locum definitur; et determinatur. Sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in suscitatione alicujus mortui. Ergo videtur quod etiam Deus definitive esset in loco.

6. Praeterea, philosophi etiam posuerunt operationes intelligentiarum esse circa ea quae sunt hic; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco esse; immo Plato posuit ideas nec infra caelum nec extra caelum esse, quia in loco non sunt, ut in 3 Physic. (text. 19) dicitur. Ergo nec per operationem Angeli in loco esse dicuntur.

Sed contra est quod in collecta dicitur: *Angeli sancti tui habitent in ea, qui nos in pace custodiant.* Damascenus etiam dicit (lib. 1 orth. Fid., cap. 17), quod ubi operantur ibi sunt; et multis aliis auctoritatibus facile est probare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio.

Una opinio est philosophorum, quod intelligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco; ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam conjunctam ipsi orbi, sicut desideratum ab ipsa; et ideo nullam applicationem ad corpus vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est; quia secundum fidem nostram, ponimus Angelos immediate circa nos operari.

Et ideo alii dicunt, quod ipsi Angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo; et quod non est intelligibile Angelum esse, nisi locus esset: dicunt tamen, quod Angelus non est in loco circumscriptive, sed definitive, quia determinatur ad locum aliquem sic quod est in hoc loco ita quod non in alio; cum enim essentia ejus finita sit eo quod creatura est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista

(1) *Al.* fatentur.
(2) *Al.* Nunc ergo Spiritui sancto creati etc.

est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivae. Finis autem secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et praeterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi inquantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm aut contactum, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam, sicut anima est in corpore; quo modo Angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam determinat; quo modo Angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino a situ absoluta est. Secundum contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphorice. Proprie tangere est, habere ultima simul; et patet quod hoc Angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et iste tactus Angelo potest convenire.

Relinquitur ergo quod Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem. Et ista est tertia opinio, quae ponit Angelum esse in loco inquantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni (1), qui hoc expresse dicit; unde etiam subjungit, quod cum deberemus dicere, Hic operatur, abusive dicimus, Hic est.

Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod Angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo causat. Hoc autem contingit multipliciter. Substantia enim spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum; et sic Angelus est in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum vel lumen, vel aliud hujusmodi; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis dat per operationem corpori esse; non tamen suum esse, sed aliud; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis quibus dat esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse; sed hoc contingit dupliciter: quia esse et est actus formae, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis potest conferre rei corporali esse suum inquantum est actus formae, ut sic forma ipsius efficiatur; et hoc modo anima est in corpore: aut secundum quod est actus hypostasis et non formae; et hoc modo humana natura in Christo assumpta est ad esse divinae personae, quia facta est unio in hypostasi et non confusio in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non nisi secundum quid, inquantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.

Ad secundum dicendum, quod esse in loco ut in loco, non convenit Angelo nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est; sed esse in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per se, secundum quod per se in loco operatur; sicut etiam materia prima per se est in loco aut in locato ut pars; et sicut punctus per se est in loco ut terminus, non ut locatum.

Ad tertium dicendum, quod operatio etiam Angeli non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati: quia operatio agentis semper est perfectio patientis, inquantum hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconveniens quod Angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconveniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.

Ad quintum dicendum, quod Angelus definitive in loco est per operationem suam, Deus autem non; quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum inquantum transit super operatum, non tamen inquantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi; sed Angeli operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quam hic, ut infra, art. seq., dicetur.

Ad sextum dicendum, quod operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur. Philosophi autem ponebant, quod operatio intelligentiae non pervenit ad ea quae sunt hic nisi mediante motu orbium, et ad orbem non nisi mediante anima ejus, quam in orbe esse dicebant. Et ideo sequitur intelligentiam omnino absolutam a corpore et a loco esse.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus possit esse in pluribus locis.
(1 p., qu. 52, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus possit simul in pluribus locis esse. Quodlibet enim corpus est magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus simul in pluribus locis esse potest.

2. Praeterea, quando Angelus assumit corpus, constat quod immediate movet quamlibet partem ejus: alias motus inordinatus fieret, et dissimilis motui animalis. Sed Angelus est ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus est in singulis partibus illius corporis: et ita videtur quod sit simul in pluribus locis.

(1) Immo Nyssen., serm. 1 sive tract. de Anima sub fine, ut inter ejus opera videre est, Tom. 1, aut, ut alii citant, lib. 2 Philosophiae suae. Sed ejusmodi libri quos refertur scripsisse, nec titulo illo inter opera ejus extant. Nemesio potius tribuendi sunt, et sub ejus nomine cum alia inscriptione Tom. 2 Bibliot. Graec. PP. referuntur, velut tractatus de natura hominis, in 45 capita distributus, quorum tertio, quod inscribitur de anima, haec habet. Perperam autem prius velut ex Gregorio Nazianzeno in Thomae textu notabatur, nec ad marginem quidquam *(Ex edit. P. Nicolai)*.

3. Praeterea, caelum empyreum debetur Angelis secundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non desinunt contemplari. Ergo simul sunt hic et in caelo empyreo; et ita in pluribus locis.

4. Praeterea, omne agens cujus virtus excedit illud in quod operatur, potest etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo potest etiam in alio operari: et ita potest in pluribus locis esse; sed ubi operatur, ibi est.

Sed contra, Damascenus dicit (1 Fid. orth., cap. 3), quod dum sunt in caelo, non sunt in terra; et ita videtur quod non sint simul in pluribus locis.

Praeterea, in littera ponitur et probatur Angelus definitive in loco esse. Sed quod est in pluribus locis, ad nullum locum est definitum vel determinatum. Ergo Angelus non est in pluribus locis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus potest esse in pluribus locis simul, sed non ubique, sicut Deus; corpus autem in uno loco tantum est. Sed hoc reputatum est pro errore a Magistris: quia sequeretur quod Angelus nec definitive nec circumscriptive in loco esset.

Unde alii dicunt, quod Angelus est in loco indivisibili: quia ponunt quod essentiae Angeli secundum se debetur locus; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet quod locus ejus sit indivisibilis. Sed iste error contingit eis, quia non possunt imaginationem transcendere, ut intelligant aliquid indivisibile, nisi sicut habens situm in continuo.

Et ideo dicendum est, quod Angelus est in uno loco tantum; sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico immediate, quia si Angelus moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum motum; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id quod movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia ipse virtutis infinitae est; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habet, inquantum est corpus, nec inquantum Divinitati unitum, quod sit in pluribus locis: sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, inquantum diversi panes qui in ipsum transubstantiantur sunt in diversi locis: et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque: et idem contingeret in quidquid aliud panis divina virtute transubstantiaretur.

Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unum indivisibile *ubi*, prout circa ipsum est una operatio. Unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis.

Ad tertium dicendum, quod operatio est quasi medium inter operans et operatum: unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem Angeli non debetur locus secundum quod exit ab essentia ejus quae secundum se absoluta est, sed secundum objectum ad quod terminatur: et ideo operationi contemplativae Angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit: et ideo caelum empyreum non est de necessitate contemplationis; sed assignatur contemplationi per congruentiam, inquantum locus ille sanctificatus est ad gloriam beatorum, sicut etiam contemplationis dicitur magis esse locus Ecclesia, quam forum. Unde non oportet quod quandocumque contemplatur, sit in caelo empyreo.

Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuae, eo quod posset circa aliquod majus operari; non tamen excedit excessu quantitatis discretae, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum.

ARTICULUS III.

Utrum plures Angeli possint esse in uno loco.
(1 p., qu. 52, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in uno loco. Magis enim est repletivum loci corpus quam spiritus. Sed ubi est corpus, potest esse Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin possit esse ubi est alius Angelus.

2. Praeterea, secundum Augustinum (cont. epistolam fundamenti, cap. 16, et de Immort. animae cap. 16), anima est in qualibet parte corporis. Sed daemones et Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut sancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus et anima possint esse in eodem loco, et eadem ratione videtur quod Angelus et Angelus.

3. Si dicas, quod hoc non potest esse ne sequatur confusio. — Contra, majori distinctioni magis repugnat confusio. Sed magis distinguitur spiritus creatus a spiritu increato, quam spiritus creatus a spiritu creato. Cum igitur sine aliqua confusione sint ubi ipse Deus est, intra quem currunt ubicumque mittantur, ut in littera dicitur; videtur etiam quod duo Angeli simul esse possint.

4. Praeterea, sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum; quia superiores inferiores illuminant, ut dicit Dionysius (cap.

8 cael. Hier.). Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur esse in loco: ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur esse in Angelo; et ita videtur quod duo Angeli in uno loco esse possint.

Sed contra, sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et Angeli ad esse definitive. Sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli definiuntur ad unum locum.

Praeterea, unius corporis non sunt duae animae; et tamen anima substantia spiritualis est, sicut et Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno et eodem loco esse possint.

Solutio. Respondeo dicendum, quod locus potest sumi proprie et metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus spiritualis Angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet; et sic omnes Angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet. Sed sic non loquimur de loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis. Et sic dico, secundum communem opinionem, quod plures Angeli non possunt simul in uno loco esse. Cujus ratio accipienda est ex parte operationis secundum quam Angelus in loco esse dicitur: quia, secundum Philosophum (in 4 Physic., text. 31), tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum est quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum movens, sicut patet in trahentibus navim; et hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum est circa aliquod corpus supra actus naturales, ad quorum operationes non mittuntur Angeli, non potest esse quod circa idem operatum conveniant immediate operationes duorum Angelorum; et ideo non possunt esse in eodem loco: quia alter eorum superflueret. Unde etiam Philosophi ex Arist. (12 Metaph. text. 48), uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem.

Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli simul in uno loco esse possint; sed confusio operationum, quae quodammodo redundaret in confusionem virtutis et essentiae.

Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales; sed Angelus est in corpore ut operans operationes supernaturales; et ideo nulla confusio operationum fit; quia non est unius rationis operatio.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium; quia Deus est in rebus ut dans omnibus esse, et operans in qualibet virtute operante; et ideo alterius rationis est operatio ipsius Angeli; unde non sequitur confusio.

Ad quartum dicendum, quod, sicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra essentiam Angeli, quia non est causa esse ejus; et lumen receptum in esse ejus non recipitur; et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis. Et similiter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra esse corporis cujus non est causa, recipitur tamen intra dimensiones ejus, ratione cujus Angelus intrinsecus corpori dici potest, non autem animae nec Angelo; unde non sequitur quod sit in Angelo vel cum Angelo in uno loco.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de motu Angeli; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum Angelus moveatur; 2.° utrum pertranseat medium motu suo; 3.° utrum motus ejus sit in tempore, vel in nunc.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus moveatur.
(1 p., qu. 53, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia, secundum Philosophum (3 Physic., text. 9), motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.

2. Praeterea, quidquid movetur, aliqua specie motus movetur. Sed enumeratis omnibus speciebus motus et mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, nisi forte alteratio loci et mutatio; non enim augetur vel diminuitur, cum non sit quantus; nec iterum generatur et corrumpitur, cum in ipso non sit contrarietas ut per se corrumpatur (quia nihil per se corrumpitur nisi ratione contrarietatis) et sit per se subsistens, ut non corrumpatur per accidens; quia id quod corrumpitur per accidens, corrumpitur ad corruptionem ejus in quo est sicut in subjecto. Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur. Quod autem nullo modo alteretur, sic probatur. Sicut enim probat Philosophus (in 7 Physic., text. 20), alteratio non est nisi circa qualitates sensibiles, et circa sensibilem partem animae. Sed haec ab Angelo remota sunt. Ergo Angelus non alteratur. — Similiter videtur quod non movetur secundum locum. Quia omnis motus localis videtur esse propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, praecipue beatus, nullius est indigens. Ergo localiter non movetur.

3. Praeterea, si movetur secundum locum, moveatur ergo de A in B; et sit B illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut est in A, aut in B, aut est in utroque. Sed in A non movetur, quia ibi incipit moveri, et principium motus non est motus; nec iterum in B movetur, quia ibi mutatum est. Nihil autem simul movetur et mutatum est. Ergo oportet quod dum movetur, sit simul in utroque. Sed non potest esse simul in duobus locis totus, ut probatum est, art. 2, quaest. praeced. Ergo oportet quod sit partim in A et partim in B. Ergo est divisibilis; quod est inconveniens.

4. Si dicas, quod non movetur per se in loco, sed secundum accidens. — Contra, quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad ejus motum in quo est. Sed Angelus est in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum ejus. Sed sicut illud in quo est Angelus, movetur, ita illud in quo est Deus. Ergo et Deus movebitur secundum locum; quod est inconveniens:

quia Deus nec per se nec per accidens movetur, ut in 8 Physic. probatur. Ergo et eadem ratione Angelus nec per se nec per accidens movebitur.

5. Praeterea, ea quae de Deo vel de Angelis metaphorice a sanctis exponuntur, non sunt eis simpliciter attribuenda. Sed Dionysius (15 cap. cael. Hierar.) exponit ascensum et descensum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non sit simpliciter Angelo attribuendus.

Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est. Ergo Angelo non convenit. Potest ergo moveri.

Praeterea, omne quod est hic et ibi, et non simul, movetur secundum locum. Sed Angelus simul non est in duobus locis, ut habitum est. Cum igitur unus et idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diversis locis, et ita esse (quia ubi operatur ibi est), sicut de Gabriele legitur Luc. 1, qui annuntiavit Zachariae in templo, et Mariae in Nazareth, videtur quod Angelus secundum locum moveatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de div. Nomin., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, inquantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione Verbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in lib. 5 Physic. (text. 34), probatur. Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco inquantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter (1) se habent sine continuatione, ita et operationes ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur (2).

Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de Anima (cap. 28) dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 Ethic. (cap. 4): et sic sumitur motus a Dionysio (cap. 4 de div. Nom.), scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam speciem motus; est enim metaphorice dictus, quia non est transitus de uno in aliud, cum Angelus semper in receptione divini luminis permaneat; sed secundus modus habet aliquam similitudinem cum motu alterationis.

Et quod objicitur, quod alteratio est secundum sensibiles qualitates; dicendum, quod verum est quando passio, quae in intellectu alterationis includitur, proprie sumitur prout dicit transmutationem materialem abjicientem a substantia; sed secundum quod passio large sumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere pati quoddam est, ut in 3 de Anima dicitur, sic etiam alteratio est in intellectualibus operationibus, secundum quod dicitur in 3 de Anima quod exire de otio in actum est novum genus alterationis. Sed tertius modus habet similitudinem cum motu locali. Nec oportet quod sit propter indigentiam suam, sed propter indigentiam nostram; non dico sicut propter finem ultimum; sicut etiam est de motu caeli, cujus finis ultimus non est generatio inferiorum corporum secundum Philosophum, cum nihil sit

(1) *Al.* convenienter.
(2) *Al.* sic esse dicuntur: *item* ejus esse patet.

propter vilius se; sed ultimum intentum est assimilatio ad Deum, cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur; sicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionysius dicit (cap. 3 cael. Hierar.).

Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, si motus Angeli poneretur continuus sicut motus corporis; quia oporteret quamlibet partem motus esse motum, et ita oporteret quod hoc quod est in aliquo signo, non esset pars motus, sed pars motus esset in dimittendo unum locum et intercipiendo alium conjunctum continue; unde oporteret quod partim esset in uno et partim in alio, et sic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non est positus esse continuus, ideo non oportet quod pars illius motus sit motus; et ideo nec in A movetur, nec in B movetur, licet A et B sint partes ejus; sed successio horum quod est esse in A et esse in B, motus ejus vocatur; sicut plane patet, si attendatur motus ejus vel secundum intellectum vel secundum affectum; quia ipsa successio affectionum motus ejus dicitur.

Ad quartum dicendum, quod praedicto modo movetur Angelus per se secundum locum, secundum quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur; quia nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi definitive sit in eo, ita quod non in alio; sicut anima movetur per accidens moto toto corpore, et non mota manu tantum.

Et per hoc etiam patet solutio ad quintum; quia motus localis, secundum quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphorice; sed aequivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium. — (1 *p., qu.* 53, *art.* 1; *et quol.* 1, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus de necessitate transeat medium in suo motu. Quia, sicut dicitur in 5 Physic. (text. 22), medium est in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de A in C, et B sit medium, oportet quod prius veniat in B quam in C, et ita oportet quod medium transeat.

2. Praeterea, moveatur Angelus de A in C, et B sit medium; cum est in C, mutatum est. Sed ante omne mutatum praecedit moveri, ut in 6 Physic. (text. 61) probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in C. Sed in A non movebatur, quia erat locus indivisibilis Angeli; et in indivisibili non est motus. Ergo oportet quod moveatur in B, et ita oportet quod transeat medium.

3. Praeterea, Angelus cum est in A, non est in C. Oportet ergo, si postmodum sit in C, quod vel essentia sua de novo creetur ibi et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat. Sed primum est impossibile. Ergo oportet quod per medium transeat.

4. Si dicas, quod cum Angelus sit naturae intellectivae, potest transire de uno in aliud sine hoc quod pertranseat medium, sicut et cogitatio; contra. Successio cogitationum est per species, quae aequaliter sunt ipsi intellectui praesentes et propinquae, et non magis species loci medii quam extremi. Sed Angelus in uno loco existens non habet omnia loca praesentia; sed propinquior est sibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.

5. Sed contra, ut 6 Physic. (text. 13) dicitur, et per se patet, omne quod movetur, prius pertransit locum aequalem quam majorem. Sed Angelo indivisibili non est locus aequalis nisi indivisibilis et punctalis. Ergo si movetur, oportet quod transeat punctum antequam lineam. Sed inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta; infinita autem non contingit transire. Ergo si oportet Angelum motum media pertransire, nunquam veniet de principio unius lineae, quantumcumque parvae, in finem ejus.

6. Praeterea, eadem ratio est de uno medio et de omnibus. Sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita, ut probatum est, art. 1, quaest. 2 hujus dist. Ergo nec aliqua; et ita videtur quod semper veniat de loco in locum, non pertranseundo medium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in locum non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utrique, ut credo, verum dicunt secundum aliquid. Dico enim, quod Angelus potest transire de loco in locum ita quod transeat omnia media; et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum; et potest esse quod sit in aliquibus, et aliquibus non; cujus ratio ex praedictis, hac dist., quaest. 3, art. 2, sumitur. Dico enim, quod essentia Angeli secundum se absoluta est ab omni loco, et non definitur ad locum nisi per operationem; non autem per operationem secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia, inquantum in se est), potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum. Unde secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media vel quaedam vel nullum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio nulla est, si addatur quod Philosophusmet addit. Dicit enim, quod *medium est in quod primo venit continue mutatum.* Angeli autem motus non est continuus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, est moveri; sed tamen diversimode est in motu Angeli et in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum esse non est pars moveri (1),

(1) *Idest*, τοῦ moveri.

sed terminus ejus: unde totum moveri praecedit mutatum esse; et ideo oportet praesupponere ante id in quod dicitur mutatum esse, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet; et prima pars est unde incipit moveri: et neutra pars est motus, sed successio utriusque. Unde moveri praecedit mutatum esse, sicut totum in discretis partem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quae per essentiam suam sunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus ejus est secundum operationes tantum, quae sunt hic et ibi successive.

Ad quartum dicendum, quod dictum illud non est usquequaque sufficiens; quia per hoc quod Angelus intelligit hoc et illud, non dicitur esse hic et ibi; quia existens in uno loco, potest intelligere id quod est in alio loco. Sed accedit ad veritatem, inquantum successio operationum sequitur successionem quae est in intellectu.

Ad quintum dicendum, quod Angelus potest pertransire per omnia media; non tamen oportet quod numeret infinita puncta existentia in linea: quia locus in quo est Angelus, non semper est indivisibilis, sed quandoque divisibilis, ut dictum est, in corp. art.: et cum nullum spatium finitum dividatur in infinita divisibilia actu accepta, constat quod omnia media pertransire potest.

Ad sextum dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus mediis; quia media possunt accipi divisibilia, et haec finita sunt; vel indivisibilia quae infinita sunt, et pertransiri, si actu numerentur, non possunt. Et praeterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, et non in alio. Unde sequitur quod per aliquod medium transeat, et non per aliud.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus moveatur in instanti.
(1 *p., qu.* 53, *art.* 3; *et quol.* 9, *art.* 9, *et* 11, *art.* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in 6 Physic. (text. com. 68), Commentator d cit; sicut illuminatio, generatio, corruptio, et h iu smodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.

2. Praeterea, mutetur Angelus de A in B, sicut in quod primo mutatum est (dicitur autem illud primum mutatum esse quod est locus continuus loco in quo prius erat); et si mutatur in tempore, sit tempus in quo mutatur C. Si ergo istud tempus mensurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis sit in termino motus secundum quod est in B. Relinquitur ergo quod in toto tempore praecedente ultimum nunc aut est tantum in A, aut est partim in A et partim in B. Sed non partim in utroque, quia indivisibilis est. Ergo in tempore illo erit totus in A. Sed cum omne tempus sit divisibile, in quolibet tempore est accipere prius et posterius. Ergo in priori et posteriori parte illius temporis Angelus erit in A: ergo quiescit in A: quia potest de eo dici, quod in A est nunc et prius; quod est quiescere. Motus ergo Angeli pars erit quies ejus; quod est inconveniens. Et, quod plus est, sequitur quod tempus illud in quo positus est in moveri non mensurat motum ejus, sed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.

3. Praeterea, si movetur in tempore, moveatur, ut dictum est, art. praec., de A in B, in tempore C. Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus, scilicet F, quod movebitur in majori tempore, scilicet D: quia Angelus est majoris virtutis quam corpus, et secundum quod additur ad virtutem moventis sic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia major virtus in minori tempore movet, ut in 6 Physic. (text. 13) dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, scilicet temporis C, in quo movetur Angelus, et temporis D, in quo movetur corpus, sicut proportio tripli ad subtriplum; quia non differt, quaecumque sit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipsum, scilicet secundum virtutem in tripla proportione, et sit G. Inde sic. Secundum excessum virtutis moventis est diminutio in tempore motus. Sed G excedit D in tripla proportione. Ergo et tempus in quo movetur G per idem spatium, erit minus quam D in tripla proportione. Sed hoc est tempus C, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore et aequali movebitur virtus corporalis et virtus Angeli, etiam si ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque potest. Et similis ratio potest accipi ex parte mobilium, secundum quorum etiam proportionem diminuitur et augetur tempus motus, ut habetur ex 4 Physic. (text. 13). Ergo cum hoc sit impossibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.

4. Praeterea, omne tempus est divisibile. Si igitur moveatur Angelus de A in B in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non est in A, quia ibi erat in principio temporis; nec in B, quia ibi erat in fine temporis; et dum movetur, in duobus instantibus non est in eodem ubi, ut probatur in 6 Physic. (text. 32). Unde cum in uno in instanti sit in A vel in B, in alio instanti non potest esse in eodem. Ergo in instanti quod est medium temporis, erit in medio spatii. Sed non necessario transit medium, ut supra dictum est, art. praeced. Ergo motus ejus non est in tempore.

5. Sed contra, omnis motus et mutatio habet prius et posterius: quia habet duos terminos, quorum unus consequitur aliud. Sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in 4 Physic. (text. 11). Ergo omnis motus mensuratur tempore: ergo et motus Angeli.

6. Praeterea, moveatur Angelus de A in B. Aut in eodem instanti est in A et in B, aut in diversis. Si in eodem, tunc erit simul in duobus locis, quod est improbatum; et praeterea tunc non moveretur ad B, quia nihil movetur ad id in quo est. Si autem in diversis, ergo est designare duo instantia, in quorum uno est in A, et sit C: et in altero in B, et sit illud D. Inde sic. Motus Angeli est inter D et C. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Physic. (text. 26, 33 et 55). Ergo motus Angeli erit in tempore.

7. Si dicas, quod illa duo *nunc* succedunt sibi sine aliquo medio, sicut dictum est de operationi-

bus, Contra, moveatur Angelus de A in B, ita quod in hoc instanti quod est C, sit in A, et in hoc instanti quod est D, sit in B. Item ponatur quod aliquod corpus sit G, et moveatur similiter de A in B, et incipiat simul moveri cum Angelo, scilicet in C. Inde sic. Angelus citius pervenit ad B, quam corpus G. Ergo in instanti D corpus nondum pervenit ad B; sed erit citra B. Et sit ille locus R. Inde sic. G movetur de A in R, et in tempore CD. Sed spatium AR est divisibile. Dividatur ergo in puncto H. Inde sic. Corpus illud, scilicet G, in instanti C est in A et in instanti D est in R. Ergo H erit in aliquo alio instanti medio inter illa duo, et sit illud N. In N ergo Angelus vel erit in A vel in B, vel in medio. Sed non in A, quia sic in duobus instantibus esset in eodem ubi; et eadem ratione non est in B. Ergo oportet quod in instanti N sit in medio: et sic semper procedendo, invenitur inter quaelibet duo instantia instans et tempus. Ergo oportet quod motus Angeli sit in tempore continuo.

8. Si dicatur, quod in motu Angeli non est assignare ultimum instans in quo sit in A, quia in A est in toto tempore, et in B est in termino temporis, (Inter tempus autem et terminum temporis non est assignare medium, sicut etiam dicit Philosophus (in 8 Physic. text. 11), in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, est designare duo tempora, in quorum primo est album, et in secundo est nigrum, et instans quod contingit duo tempora, tenet se cum sequenti tempore; unde in eo est nigrum; unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo esset album, sed ultimum tempus in cujus termino erit non album) Si inquam sic dicatur, Contra, omnis motus qui non est semper, medius est (1) inter duas quietes, quarum una est in termino a quo est motus, altera in termino ad quem est motus. Sed sicut instans ad quod terminatur motus tenet se cum quiete sequente; ita instans a quo incipit motus, tenet se cum quiete praecedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem; quia sicut in fine temporis quod mensurat motum est nigrum, ita in principio temporis est album. Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad se et nunc praecedens, et nunc sequens. Inde sic arguo. Angelus qui movetur de A in B, ut dicis, in tempore CD, est in A. Ergo quiescit ibi: quia, ut probatur in 6 Physic. (text. 67, 68, 69 et 70), quidquid est in tempore in aliquo uno ubi, quiescit ibi. Sed ubi est aliquid quiescens in tempore, est et in termino temporis. Ergo in D, quod est nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in A, et non in B, ut ponebatur.

Praeterea, omne tempus causatur a motu, ut patet ex 4 Physic. (text. 128 et seq.). Sed Angelus in A non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cujus tempus sua quies mensuretur. Ergo nihil est dictu, quod Angelus sit in A in tempore.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul (quia omnis mutatio est in incontingens (2), ut dicitur in 1 Physic., text. 44), oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul; et ita tempus (1), quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est mediatus principio motus, vel secundum medium quantitatis dimensivae, sicut est in motu locali corporum et in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium: et tunc tempus per se ipsum motum mensurat: quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi: et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris. Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore; sed alterum extremorum, scilicet primum quod in mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi (sicut in generatione et corruptione), vel motui locali solis (sicut in illuminatione), et in termino illius motus est etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur (2), ut in 6 Physic. (text. 55) probatur. Unde omnes tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdem motus; ut in 6 Physic. (ibidem), Commentator dicit. Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus. Unde oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed dico, quod tempus istud est aliud a tempore quo mensuratur motus caeli et aliorum corporalium: quod sic probatur. Nullus motus mensuratur per motum caeli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant Philosophi (1 de Cael., text. 90), quod si essent plures mundi, oporteret esse plures primos motus, et plura tempora. Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum caeli, et praecipue si motus ejus dicatur processio operationum, ut dictum est, art. 1 istius quaest., oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cujus temporis naturam ex natura motus accipere oportet. In tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretae, scilicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et primo mensurato, scilicet motu caeli, ut dicitur 4 Phys. (text. 99). Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine. Unde cum motus Angeli non sit continuus (quia non est secundum necessitatem conditiones habens magnitudinis per quam transit, sicut est in illis quae sunt sic nata in loco esse ut eorum sub-

(1) *Al. omittitur* medius est
(2) *Al.* in contingens.

(1) *Nicolai*: et ita per consequens adesse tempus.
(2) *Al. additur*, et generabitur.

stantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex *nunc* succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus: et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt *nunc*, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam consonat ei quod Philosophus dicit in 6 Physic. (text. 4), quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuitas secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa *ubi* non continuatim pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de A in B, compositum est ex duobus instantibus: et in uno instanti est in A, et in alio in B. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.

Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.

Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatii: quia non est necessarium accipere medium instans.

Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est.

Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatorum ad unum *nunc*, vel respectu duorum *nunc* includentium unum tempus; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adjungitur alterum extremorum, et posterius ipsum *nunc*, quod mensurat terminum motus; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo *nunc* succedentia, inter quae nullum est medium tempus continuans.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo *nunc* sit tempus medium, consequitur tempus ratione continuitatis; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia ita etiam tempus ex tribus *nunc* componetur; unde unum erit medium; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum nunc aevi stans includat omne tempus: et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisibile. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1; et ita secundum coordinationem illius temporis nullum *nunc* Angelo respondeat, sed tantum aevum.

Alia concedimus.

Expositio secundae partis textus.

Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem. Distinctio horum motuum et ratio nominationis in 8 dist. posita est.

Sicut humus (1) *aut lux ista diffunditur.* Hoc ideo dicitur, quia nihil habet distensionem in loco nisi secundum quod est quantum, vel per se sicut corpora (unde ponit humum, idest terram), vel per accidens, sicut corporales qualitates, ut lux.

Una sapientia est, nec in majore major, nec in minore minor. Sapientia (2) potest dupliciter considerari: Vel per respectum ad scibile; et sic habet unitatem in specie, etiam secundum quod est diversorum habentium: vel secundum esse quod habet in sciente; et sic differt numero in diversis: non tamen est major et minor secundum quantitatem corporis, quia non est forma situalis; sed potest esse major et minor secundum intensionem certitudinis, vel secundum numerum scitorum.

---

(1) *Al. fumus.*
(2) *Al. deest* Sapientia: *ponitur autem post praemissam vocem* lux.

DISTINCTIO XXXVIII.

Hic redit ad propositum, repetens superius dicta, ut addat alia.

Nunc vero ad propositum revertentes, coepto insistamus. Supra dictum est (dist. 35), quod praescientia Dei futurorum tantum est; sed omnium tam bonorum quam malorum: scientia vero, vel sapientia, non modo de futuris, sed etiam de praesentibus et futuris; nec tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis, quia seipsum novit Deus. Hic oritur quaestio non dissimulanda, utrum scilicet scientia, vel praescientia, sit causa rerum; an res sint causae scientiae vel praescientiae Dei. Videtur enim praescientia Dei causa esse eorum quae ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere; quia nec aliqua futura fuissent nisi Deus ea praescisset; nec possunt non evenire, cum Deus ea praesciverit. Si autem impossibile est ea non evenire quia praescita sunt, videtur ergo ipsa praescientia, qua praescita sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est enim ea non evenire cum praescita sint; quia si non evenirent cum praescita sint, falleretur Dei praescientia. At Dei praescientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cum praescita sunt. Sic ergo praescientia causa eorum esse videtur quae praescita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet quod quia Deus aliqua novit, ideo sint. Cui sententiae Augustinus attestari videtur (in 15 lib. de Trin., cap. 13), sic dicens: « Non ista ex aliquo tempore » cognovit Deus; sed futura omnia temporalia, atque in eis » etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et » de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, » sine initio ante praescivit. Universas autem creaturas et » spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed » ideo sunt quia novit: non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. » Nec aliter scivit creata quam creanda. Non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut » oportebat et quando oportebat, ille mansit ut erat. Unde » in Ecclesiastico (cap. 23, 29): Antequam crearentur, omnia » nota sunt illi, sic et postquam consummata sunt. » Ecce his verbis videtur Augustinus innuere scientiam vel praescientiam Dei causam esse eorum quae fiunt: cum dicit, ideo ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in 6 lib. (de Trin., cap. 20), dicere videtur, cum inquit: « Decedant et succedant » tempora; non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei, in » qua novit omnia quae fecit per ipsam. Non enim haec quae » creata sunt ideo sciuntur a Deo quia facta sunt; sed potius » ideo facta sunt, quia immutabiliter ab eo sciuntur. » Et hic etiam significare videtur, Dei scientiam causam eorum esse quae fiunt, dicens, non ideo Deum ea novisse quia facta sunt; sed ideo facta esse quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia vel praescientia causa esse eorum quae novit.

Inconvenientia ostendit quae sequerentur, si diceretur scientia, vel praescientia, causa omnium rerum quae ei subsunt.

Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum; cum omnia mala sciantur et praesciantur a Deo; quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia, vel praescientia, causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum, quod penitus falsum est. Non ergo scientia vel praescientia Dei, causa est omnium quae ei subsunt.

Quod res futurae non sunt causa scientiae vel praescientiae Dei.

Neque etiam res futurae causa sunt Dei praescientiae; licet enim non essent futurae nisi praescirentur a Deo; non tamen ideo praesciuntur quia futurae sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod aeternum est, aliquid existeret causa ab eo alienum, ab eo diversum: et ex creaturis penderet scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen super Epistolam ad Romanos (cap. 8) ait: « Non » propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum; sed quia » futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. » Hoc videtur praemissis verbis Augustini obviare. Hic enim significari videtur quod res futurae causa sint praescientiae; ibi vero quod praescientia causa sit rerum futurarum.

Quid ex praedictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.

Hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae vel scientiae Dei; nec ideo praesciri vel sciri, quia futurae vel factae sunt; ita exponentes quod ait Origenes (ubi supra): « Quia futurum est, ideo scitur a Deo » antequam fiat »; idest, quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat; neque sciretur nisi futurum esset; ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus scientiam vel praescientiam Dei non esse causam eorum quae fiunt, nisi talem sine qua non fiunt; si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiae includitur etiam beneplacitum atque dispositio; tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit. His enim duobus modis, ut superius praetaxatum est, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accipit Augustinus (15 de Trin. cap. 13) dicens: « Ideo sunt quia novit, id est, quia scienti » placuit, et quia sciens disposuit. » Et hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit Augustinus, scilicet de creaturis, et de his quae Deus facit; quae omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala vero scit Deus, et praescit antequam fiant: sed sola notitia, non beneplacito. Praescit enim Deus et praedicit etiam quae non est ipse facturus; sicut praescivit et praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit. Nec ideo quia praescivit, ad peccatum infidelitatis eos coegit; nec praescisset vel praedixisset eorum mala, nisi essent ea habituri. Unde Augustinus super Joann. (tract. 53): « Deus, inquit, futurorum praescius, per » Prophetam praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit » neque praescisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim » ideo quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum » peccata praenovit. Illorum enim praescivit peccata, non » sua. Ideoque si ea quae ille praescivit, ipsorum non sunt, » non vera ille praescivit. Sed quia illius praescientia falli » non potest, sine dubio non alius, sed ipsi peccant quos » Deus peccatores esse praescivit. Et ideo si non malum sed » bonum facere voluissent, non malum facturi praevidерentur ab eo qui novit quid sit quisque facturus. » His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, praescientiam Dei non esse causam malorum quae praescit: quia non ea praescit tamquam facturus, nec tamquam sua, sed illorum (1) qui sunt ea facturi vel habituri. Praescivit ergo illa sola notitia, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quod Deus e converso praescit bona tamquam sua, et tamquam ea quae facturus est; ut illa praesciendo simul fuerit ipsius notitia et auctoritatis beneplacitum.

Contra hoc quod dictum est, praescientiam Dei non posse falli, oppositio.

Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet praescientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam ita opponi. Deus praescivit hunc lecturum, vel aliquid hujusmodi. Sed potest esse ut iste non legat. Ergo potest aliter esse quam Deus praescivit; ergo potest falli Dei praescientia; quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen quod praescitum est, fieri (2). Non ideo tamen potest falli Dei praescientia; quia si illud non fieret, nec a Deo praescitum esset fieri. Sed adhuc urgent quaestionem, dicentes: Aut aliter potest fieri quam Deus praescivit, aut non aliter. Si non aliter, ergo necessario cuncta eveniunt. Si vero aliter, potest ergo Dei praescientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri; quia potest aliter fieri quam fit. Ita autem fit ut praescitum est. Aliter ergo potest fieri quam praescitum est. Ad quod dicimus, illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet, Aliter potest fieri quam Deus praescivit, et hujusmodi; ut: Potest non esse quod Deus praescivit; et: Impossibile est non esse praescita omnia quae fiunt, et hujusmodi. Possunt enim haec conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas, non potest

---

(1) *Al.* sed etiam illorum.

(2) *Al.* et illud tamen praescitum est fieri, *adprobante etiam Nicolai.*

aliter fieri quam Deus praescivit; idest, non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita praesciverit fieri, et aliter fiat: verum intelligis. Si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, et quomodo futurum Deus praescivit; falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit. Similiter et alia determinatio, scilicet, impossibile est illud non evenire quod Deus praescivit, vel cum Deus praescierit; si conjunctim intelligas, verum dicis; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud, Impossibile est non esse praescitum omne quod fit; idest, non potest esse utrumque simul, scilicet ut fiat, et non sit praescitum; hic sensus verus est. Si vero dicis, Deum non potuisse non praescire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse praescitum.

Divisio textus.

Ostenso quorum sit Dei scientia, hic determinat de scientia per comparationem ad ipsa scita; et dividitur in partes duas. In prima inquirit utrum scientia Dei sit scitorum causa; in secunda ostendit qualis causa sit, ibi, 39 dist.: *Praeterea solet quaeri, utrum scientia Dei possit augeri vel minui.* Prima in duas: in prima inquirit de causalitate divinae scientiae; in secunda de ineffabilitate ipsius, ibi: *Ad hoc autem quod supra dictum est .... solet a quibusdam sic opponi.* Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod scientia Dei sit causa scitorum, ratione et auctoritate; secundo ostendit quod neque est causa eorum neque causata ab eis; quae duo duabus rationibus ostendit, ibi: *Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum.* Tertio ostendit auctoritate Origenis, scientiam Dei causatam esse a scitis, ibi: *Origenes tamen .... ait: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum.*

Ad hoc autem quod supra dictum est .... solet a quibusdam ita opponi. Hic inquirit de ineffabilitate divinae scientiae; et supposito quod sit neffabilis ex praedictis, hic solvit objectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes: in prima ponit objectionem et solvit eam; in secunda objicit contra solutionem, et iterum solvit, ibi: *Sed adhuc urgent quaestionem.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum scientia Dei sit causa rerum; 2.° utrum omnia uniformiter cognoscat; 3.° utrum sit enuntiabilium; 4.° utrum eorum quae non sunt; 5.° utrum sit contingentium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum scientia Dei sit causa rerum. — (1 p., qu. 14, art. 8; et de Verit., qu. 2, art. 14; et 2 cont. Gent., cap. 24.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.

2. Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similium sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia sit causa sciti, sicut est in scientia practica; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum, et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.

3. Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut patet ex 10 Metaphysic. (text. 3). Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum; unde dicit Anselmus (lib. de Ver., cap. 11), quod unaquaeque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.

4. Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volitorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia ejus debet dici causa omnium scitorum.

5. Sed contra, cujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.

6. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Solutio. Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et hujusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparationem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum.

Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed inquantum

est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem; non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati; et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna (lib. de Intellig., cap. 1) dicit, quod inquantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificiati, nisi addatur voluntas, ut dicit Philosophus in 9 Metaphysic. (text. 3); et similiter est etiam de scientia Dei.

Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum; ut prius dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.

Ad tertium dicendum, quod inquantum scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum; unde mala sicut deficiunt a participatione formae artis, ita deficiunt a rectitudine mensurae; et propter hoc etiam malum definitur ab Augustino (lib. de Natura boni, cap. 4, et seq.), quod est *privatio modi*, inquantum deficit a mensura; *speciei*, inquantum deficit ab imitatione exemplaris; *ordinis*, inquantum deficit a fine.

Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp. art.; nec etiam ita comparatur scientia ad scitum sicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis; et ideo non quandocumque scivit creavit, sed quandocumque voluit.

ARTICULUS II.

Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis. — (1 *p., qu.* 14, *art.* 3; *et de Verit., qu.* 2, *art.* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non uniformiter sit de rebus scitis. Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.

2. Praeterea, secundum Augustinum (epist. 112), alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes. Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.

3. Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.

4. Praeterea, secundum Dionysium (in 7 de divin. Nomin.), Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum (lib. 83 Quaest., qu. 49), alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit; et ita non uniformiter de omnibus est.

Sed contra, Dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter de omnibus.

Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cujus diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo Dionysius dicit. Ergo de omnibus est uniformiter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis. sed modus cognoscentis (1), ut dicit Boetius. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro de Causis (propos. 10): et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus: omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum objecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis diversos modos inesse; et simi-

---

(1) *Intellige*: Modus cognitionis non sequitur modum rei cognitae, sed modum cognoscentis, *ut declaratur inferius*.

liter dicendum est ad omnes similes quaestiones.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, est duplex. Quia adverbium *aliter* potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est; quia scientia est immaterialis de rebus materialibus. Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est; unde ad propositum concludit.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquod eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.

Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem medio, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.

Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem Dionysius (loc. cit.) dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.

ARTICULUS III.

Utrum scientia Dei sit enuntiabilium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilium. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilium Deus scientiam non habeat.

2. Praeterea, ut dicitur in 3 de Anima (text. 21), quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.

3. Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilium.

4. Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in 3 de Anima (text. 21) dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.

Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo essentia Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.

Praeterea, quidquid praedicit Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per Prophetas praedixit, sicut virginem parituram, Isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, idest secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter, idest in natura particularitatis suae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse; sicut si aliquis sciret eclypsim quae futura est cras in suis causis universalibus; non tamen sciret an modo esset vel non esset, nisi sensibiliter videret. Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet hujusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, inquantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes conditiones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simplici cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiato, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo; et de tali intellectu Philosophus loquitur.

Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividentis admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectorum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectorum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri qua inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accidens, inquantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in 9 Metaph (text. 22): ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. art., patet.

ARTICULUS IV.

Utrum scientia Dei sit non entium. — (*1 p., qu.* 14, *art.* 9; *et de Ver., qu.* 2, *art.* 8; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 66.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non possit esse non entium. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut Dominus, et Creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in Posterioribus (lib. 1, text. 5) dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.

4. Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna (tract. 1 Metaph., cap. 6) dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum (lib. de Praed. sanct., cap. 27) (1), eliguntur quae non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.

Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut Philosophus (1 Poster., text. 24) tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna (tract. 7 Metaph. cap. 1) dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, inquantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen non cognositur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurabile: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.

Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.

ARTICULUS V.

Utrum scientia Dei sit contingentium. — (*1 p., quaest.* 14, *art.* 13; *et de Verit., qu.* 2, *art.* 12; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 57.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum bonorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessarios effectus: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficiens in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficiens, videtur quod id cujus est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut Philosophus probat (1 Periher., cap. ult.). Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.

3. Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat Socratem currere; inde sic. Aut est possibile Socratem non currere, aut impossibile.

(1) Non in lib. de Praedest. sanct. cap. 17, sicut prius indicabatur ad marginem, sed in serm. 11 de Verbis Apostoli, sicut in textu relatum est (*Ex Edit. P. Nicolai*).

Si enim (1) est impossibile ipsum non currere, ergo ab aequipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud cujus est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum Philosophum (1 Priorum cap. 12), quo posito, non sequitur inconveniens. Sed positum erat quod Deus sciret Socratem currere. Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.

4. Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis; sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione si est praescitum, et non necessitate absoluta: Contra, in omni vera conditionali si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute: quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur falsum, quamvis e converso (2), ut probatur in 1 Poster. (text. 15). Sed hujus conditionalis, *Socrates currit si est praescitum a Deo*, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et Socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.

5. Praeterea, secundum Philosophum in lib. Priorum (cap. 9), ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate. Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum. Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum; et sic idem quod prius.

6. Si dicas, quod ista est duplex: *Scitum a Deo necesse est esse verum*: quia potest esse de dicto; et sic est composita et vera: vel potest esse (3) de re; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet *scitum a Deo est verum*; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: Contra, ista distinctio tenet tantum in formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: *Cygnum album possibile est esse nigrum:* quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur *scitum*, importatur quiddam semper concomitans subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod distinctio illa nihil ad propositum valeat.

7. Si dicas quod contingens quando futurum est, potest non esse: sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum; et sic Deus, cognitionem ejus habet: Contra, omnis scientia quae est de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingentia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.

Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.

Praeterea, supra habitum est (art. praeced.) quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a Philosophis probatum est (6 Metaph., text. 6), et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessariorum, sed etiam contingentium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam Philosophi (ut Averr. 12 Metaph., text. 10 et 51) negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis quae ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 distin., quaest. 1, art. 1, ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non (1) possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non pro-

(1) Al. non.
(2) Nicolai addit sequatur.
(3) Al. additur vera.

(1) Al. deest non.

pter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclypsis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit (1), necessarium est; et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. (lib. 5, prosa ult.). Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbat singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam, sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.

Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate verum est; et ideo a cognitione quae est praesens illi actui, potest certitudinaliter cognosci; sicut patet etiam de visu corporali: et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempori praesens est, unumquodque contingentiam videt prout est in suo actu.

Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.

Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum (1) multipliciter respondetur.

Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium; respondent, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicunt respectum ad futurum; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium; quia quod fuit quandoque futurum, potest non

(1) *Al. omittitur* dum currit.

(1) *Al.* ad hunc articulum.

esse futurum; quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat. (text. 64). Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse futurum; semper enim verum erit dicere: Hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritus.

Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsecis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum nunc scire; et ita sequitur quod consequens non possit poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse.

Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designantur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum judicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus: Praescivit, idest scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: *Scio istum currere*: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: *Dico Socratem currere*, et *Dico solem moveri*; etiam posito quod ipsum dicere sit necessarium; et ita posito etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis.

Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens (1) est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a Philosopho (1 Post., text. 17), ratione causalitatis, sed ratione consequentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus.

Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.

Ad quintum dicendum, quod ista: *Omne scitum a Deo necesse est esse*, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

Expositio textus.

Quia futurum est, ideo scitur a Deo. Hic denotatur causa consequentiae et non essendi.

Illorum enim peccata praescivit, non sua (1); quasi dicat: Si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

(1) *Al.* contingens.

(1) *Al.* Psalmus *etc.*

DISTINCTIO XXXIX.

Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari: utrumque enim videtur posse probari.

Praeterea quaeri solet, utrum scientia Dei possit augeri vel minui: utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur: quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie: potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie. Potest ergo aliquid scire quod non scit. Ergo potest ejus scientia augeri vel mutari; eademque videtur posse minui. Est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat. Ergo potest Deus non scire hunc lecturum. Potest ergo non scire aliquid quod scit. Ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicimus, quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 13), « Scientia Dei est ipsa sapientia, » et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei: quia in » illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere et » aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideoque » novit omnia Verbum quae novit Pater; sed ei nosse de » Patre est, sicut esse. Nosse enim et esse ibi unum est. Et » ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Pro- » inde tamquam seipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi » coaequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecte- » que dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus » Verbo quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum quod » Pater; non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. » Sciunt ergo invicem Pater et Filius; sed ille gignendo, » iste nascendo. Et omnia quae sunt in eorum scientia, in » eorum sapientia, in eorum essentia unusquisque eorum si- » mul videt, non particulatim aut singillatim, velut alter- » nante conspectu hinc illinc, et inde huc, et rursum inde » vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, » nisi non videns alia; sed omnia simul videt, quorum nul- » lum est quod non videat et sciat. Ejus itaque scientia » inamissibilis et invariabilis est; nostra vero scientia et a- » missibilis et variabilis (1) et receptibilis est, quia non » hoc est nobis esse quod sapere, vel scire (2). Propter hoc » sicut nostra scientia illi scientiae Dei dissimilis est, sic et » nostrum verbum, quod nascitur de scientia nostra, dissi- » mile est illi Verbo quod natum est de Patris scientia. » Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est; et quod Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia: et tamen conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit: quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiae quod non est, et posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiae.

Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid.

Hic opponitur a quibusdam ita. Si Deus potest aliquid scire vel praescire, quod nunquam scivit vel praescivit; potest ergo ex tempore aliquid scire vel praescire. Ad quod dicimus. Potest quidem Deus scire vel praescire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquam fiet. Potest ergo scire vel praescire quod nunquam fiet nec est nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque praescit vel praescivit: quia scientia ejus non est nisi de his quae sunt vel fuerunt vel erunt, et praescientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel praescire quod nunquam est vel erit; non tamen potest aliquid scire vel praescire ex tempore. Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit; nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno. Nec tamen potest incipere scire vel praescire illud; sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno. Si enim dicas, eum modo posse scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit; idest, ita quod ab aeterno non sciverit vel praesciverit, quasi utrumque simul esse possit falsum est. Si vero dicas, eum posse modo scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit, idest, habere potentiam sciendi vel praesciendi ab aeterno et modo aliquid, nec tamen illud praescitum est vel futurum verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquam voluit.

Utrum Deus possit scire plura quam scit.

Item a quibusdam dicitur, Deum posse plura scire quam sciat: quia potest scire omnia quae scit, et potest aliqua facere quae nunquam erunt, et illa potest scire: non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quae modo sunt, et alia quaedam faceret quae non sunt nec erunt, et illa omnia sciret; pro certo plura sciret quam modo sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest: quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiae. Constat ergo, Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

Quod videtur adversum illi sententiae, qua supra dictum est, Deum semper et simul scire omnia.

Ei vero quod praedictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expositione Habacuc (cap. 1): « Absurdum est, inquit, » ad hoc deducere Dei majestatem ut sciat per momenta sin- » gula, quot culices nascantur quotve moriantur, quota pu- » licum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in » aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut » dum providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos » ipsos iniuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationa- » bilium providentiam esse dicentes. » Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognoscit, sicut per varia momenta illorum quaedam deficiunt, quaedam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus. « Numquid enim (ut ait A- » postolus 1 Corinth., 9, 9) cura est Deo de bobus? » Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, quia ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quae condidit, habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit; sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus, quibus praecepta tradidit, eisque recte vivendi legem praescripsit, ac praemia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus; providet tamen omnibus et curat, idest gubernat, omnia, qui omnibus solem suum facit oriri et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo pulicum, culicum et muscarum et piscium, et quot nascantur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; immo simul et semel (1) omnia. Neque ita scit ut eamdem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium; idest, ut eodem penitus modo provideat irrationabilibus et rationabilibus. Rationabilibus enim et praecepta dedit, et Angelos ad custodiam delegavit.

Brevis summa praedictorum (2).

Simul (3) itaque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala: praescit quoque omnia futura, tam bona quam mala

---

(1) *Al. deest* et variabilis.
(2) *Al.* quod scire.

(1) *Al.* et semper.
(2) *Al. cum additione quorumdam*: in textu vero post ea verba *tam bona quam mala* apponitur initium distinctionis sequentis omisso titulo: *quid sit praedestinatio et in quo differat a praescientia.* Nos secuti sumus textum Magistri et divisionem Angelici.
(3) *Al.* sicut itaque.

Divisio textus.

Hic ostendit, cujus causa sit divina scientia; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, utrum sit invariabilis; in secunda, utrum sit universalis, ibi: *Ei vero quod praedictum est . . . . videtur obviare quod ait Hieronymus*. Prima in duas: in prima movet quaestionem, et objicit contra veritatem; in secunda determinat, ibi: *Ad quod dicimus, quod Dei scientia omnino immutabilis est*; et dividitur in duas: in prima determinat concedendo ea quae ponunt variationem ex parte scitorum, et non ex parte scientiae; in secunda determinat quae ex parte scientiae variationem important, ibi: *Hic opponitur a quibusdam ita*. Et circa hoc duo facit: primo negat ea quae simpliciter neganda sunt; secundo ponit opinionem quorumdam qui concedunt quasdam locutiones, quae variationem scientiae significare videntur, retorquentes tamen ad varietatem scitorum, ibi: *Item a quibusdam dicitur Deum posse plura scire quam sciat*.

Ei vero quod praedictum est . . . . videtur obviare quod ait Hieronymus. Hic inquirit, utrum praescientia vel providentia Dei, sit universalis causa omnium; et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo determinat eam, ibi: *Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus*; tertio recapitulat, ibi: *Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia*.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de invariabilitate scientiae divinae. Secunda de universalitate providentiae ejusdem.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° utrum Deus possit non scire illud quod scit; 2.° utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit; 3.° utrum Deus sciat infinita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo. — (1 *p.*, *qu.* 14, *art.* 15.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo; quia, secundum Augustinum (lib. 26 contra Faustum, cap. 4), Hieronymum (ad Eustoch., epist. 22 de custod. Virginitatis) et Philosophum (in 6 Ethic., cap. 2), Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: *Hoc est scitum a Deo*, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.

2. Si dicas, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. 37, quaest. 1, art. 3, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio *futurum*; sed etiam actus quidam.

3. Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus (1 Periherm., cap. ult.). Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 de Generat., text. 68), omne aeternum est necessarium. Sed quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium; ergo ab aequipollenti non potest non esse.

5. Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.

Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur. Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt secundum proprias rationes, et sunt tamen una res; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi. Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo *post* et *nunc* ex parte voluntatis, quae mutabilis esse non potest. Et quia dictum est supra, dist. 8, quaest. 3, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postea erit praesens; et tunc non est praescitum, sed scitum est. Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.

Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu: et ideo semper manet in libertate voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.

Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. 8, quaest. 3, art. 1.

Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non;

et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.

2. Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus possit mutari.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum.

4. Praeterea, supra dictum est, dist. 38, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.

Sed contra, Deus potest operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid dupliciter; vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse. Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. praeced. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt incompossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiati quam excogitat et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a scibili (1); sed scibile dependet a scientia Dei; unde sicut scientia nostra variatur, scibili immobili permanente; ita scibile mutatur, scientia Dei non mutata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia cum dicitur, Plura, designatur comparatio ad aliquid praexistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: Prius nescivit, et modo scit: nec hoc ipse potest: et ita patet quod cum dicitur, Potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid hujusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo (2) sequeretur scientiam posse augeri; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo ejus.

Ad quartum dicendum, quod ea quae non sunt, Deus non scit scientia visionis; et de hac tantum hic loquimur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sciat infinita. — (1 *p.*, *qu.* 14, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. 146, 5, dicitur, quod *sapientiae ejus non est numerus*. Ergo scita ejus sunt infinita.

2. Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quasdam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.

3. Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.

4. Praeterea, potentia sua dicitur infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.

5. Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in lib. de videndo Deum (cap. 9, seu epist. 112), et Philosophus in 2 Metaph. (text. 19). Cum igitur infinitum non possit finiri, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.

6. Si dicamus, quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatur ad intellectum divinum (3), finitum est, Contra; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, est in genere relatio-

---

(1) *Al.* ad scibile.
(2) *Al.* tamen.
(3) *Al.* additur infinitum.

nis; ex hoc enim probat Philosophus (in Praedic. cap. de quantit.), magnum et parvum relativa esse. Ergo quidquid praedicatur de aliquo absolute, cuicumque compareiur, conveniet sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.

7. Praeterea, infinitum finito infinitum est; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in 4 Physic. (text. 19). Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu infiniti finitum est.

8. Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu. Ergo infinita sciri non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitum, inquantum seipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae. Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut philosophi posuerunt (ex 8 Physic., text. 15), scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 1, patet; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret; quod est impossibile. Sed tantum intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, inquantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia. Unde etiam a philosophis (3 de Anima, text. 19) probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia, quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 3, patet; unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.

Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur; omnes tamen scit scientia simplicis intelligentiae.

Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non est infinitus simpliciter nisi supposita aeternitate mundi, quod est contra fidem.

Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cujus ratio non dependet ab esse in actu; unde si nunquam ponantur infinita reduci in actum successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum. Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.

Ad quintum dicendum, quod intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranseundo; unde objectio non procedit.

Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconveniens relationes quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna (tract. 3 Metaph., cap. 10.)

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de divina providentia; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° quid sit; 2.° utrum sit omnium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum providentia pertineat ad scientiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit Boetius (in 5 de Consolatione, pros. 5), providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.

2. Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14, 3: *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.* Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 3: *Portansque omnia verbo virtutis suae.* Videtur ergo quod et providentia.

3. Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus (2 Fid. ortodox., cap. 19), providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.

4. Item, videtur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius (de Consolat., lib. 4, pros. 6), providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est dispositionis. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.

5. Item, videtur quod sit idem quod fatum. Comparatio enim alicujus ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparationem ad diversa: sicut enim dicit Boetius (ubi sup.), modus quo res

gerunlur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconcipiendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicujus operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit (in 11 Metaph., text. 52), ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.

Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.

Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia providentia includit dispositionem et addit: et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a *for faris;* vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fari solebant antiqui tus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.

ARTICULUS II.

Utrum providentia sit omnium.

(1 p., quaest. 22, art. 2; et de Ver., qu. 5, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subjaceant.

2. Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum Philosophum (in 5 Physic., text. 62), est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat Philosophus (in 6 Metaph., text. 6); alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisa a Deo.

5. Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet. Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subjacent.

4. Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.

5. Praeterea, providentiae proprium est ordinare. Sed multa inordinate contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes siccae, quam etiam in hominibus, ut quod justi ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa hujusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.

6. Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: *Numquid facies homines ut pisces maris?* et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.

Sed contra est quod habetur Sap. 12, quod est ei cura de omnibus. Sed nomine curae vel solicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus.

Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere: et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbata est.

Alii posuerunt providentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias. Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisa, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in 11 Metaph. (text. 52). Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi. Sed haec opinio expresse tollit judicium Dei de operibus hominum.

Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum; et hanc ponit Rabbi Moyses (lib. 3, cap. 18, prop. fin.), et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, inquantum est species: quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam; et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus. Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse. Et praeterea hoc est expresse contra sententiam Domini, Matth. 10. dicentis, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine Patre caelesti, idest sine providentia ejus.

Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse; et hos necesse est incidere in tres errores. Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non (1) possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a Sanctis et Philosophis improbata est: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum. Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes cuncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris praemii; unde ponunt quod peccatum est occidere brutum, sicut et hominem: quod quidam haeretici nostri temporis sentire videntur.

Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), non est providentia naturas rei destruere, sed salvare; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus; eo quod quarumdam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum; et propter hoc Avicenna dicit (tract. 8 Metaph., cap. 6), quod supra orbem lunae non est malum. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum; sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius (5 de Consol. prosa 2); et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius (ubi sup.); et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis gratiae, sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis (1) et gloria crescunt; et in multa alia:

(1) *Nicolai omittit* non.

(1) *Al.* et meritis.

quae humana ratio non sufficit explicare. Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo; bonum vero quasi intentum; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et cedat in bonum alterius naturae, si malum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cujus conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.

Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; et forte etiam plures quam omnes damnandi, daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus: et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidit et praeordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest: aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis, et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator in 3 de Anima (text. com. 14), comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et Philosophus tabulae in qua nihil scriptum est; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium (4 cap. de div. Nom.), et bonum uno modo: ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae. Et ideo Tullius (2 Tusculanorum, et 2 de Offic. (1)), comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.

Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo: sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius (3 de Consol. prosa 6). Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinantur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio (2) videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus inquantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis fortunae; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae (3), vel gloriae, secundum Apostolum Rom. 8, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, vel in justitiae divinae manifestationem: frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in judicio eorum animadversio.

Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. art., patet (4).

---

(1) Partim lib. 2 de inventione num. 159 partim 3 Paradox.... non sicut prius Tuscul. vel 2 Offic.

(2) *Al.* permissio.

(3) *Al. deest* vel gratiae.

(4) *Deest expositio textus; forte quia nullam praeter ea quae in praedictis quaestionibus explanata sunt ingeris difficultatem.*

DISTINCTIO XL.

Quid sit praedestinatio, et in quo differat a praescientia.

Praedestinatio de bonis salutaribus est et de hominibus salvandis: ut enim ait Augustinus (in lib. de praedestinatione Sanctorum, cap. 10) praedestinatio est gratiae praeparatio, quae sine praescientia esse non potest. Potest autem sine praedestinatione esse praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus: sed praescivit Deus etiam quae non est ipse facturus, idest omnia mala. Praedestinavit ergo eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, idest, ad mortem aeternam praescivit peccaturos.

An aliqui praedestinatorum possint damnari, vel reproborum salvari.

Praedestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Augustinus (in Lib. de Correctione et Gratia, cap. 13): « In Apocalypsi, inquit, dicitur (cap. 3, 2): Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Si alius non est accepturus, nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus; » idest, non potest augeri vel minui. Ad haec autem quidam objiciunt, nitentes probare numerum electorum posse augeri et minui, sic. Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit: quod si faceret, utique damnarentur. Possent ergo damnari isti, qui tamen salvabuntur. Posset itaque minui electorum numerus; ita etiam posset augeri: quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur. Posset itaque augeri numerus electorum. Quibus respondemus, ex ea ratione dictum esse et verum esse, numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque simul esse, scilicet ut aliquis salvetur et non sit praedestinatus, vel ut aliquis praedestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim conditionis implicitae, veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si vero simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur; ut cum dicitur: Praedestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis: alia namque fit intelligentia, si per conjunctionem haec accipiantur dicta, atque alia si per disjunctionem, ut supra, cum de praescientia agebatur, praetaxatum est. Si enim cum dictis: Praedestinatus non potest damnari, intelligas ita: idest, non potest esse ut praedestinatus sit, et damnetur; verum dicis: quia conjunctim intelligis: falsum autem, si disjunctim, ut si intelligas istum non posse damnari, quem dico praedestinatum: potuit enim non esse praedestinatus, et ita damnaretur.

Quomodo adhuc instant quaestioni.

Verumtamen adhuc instant, et secundum conjunctionem argumentando ita procedunt. Non enim, inquiunt, potest esse ut aliquis praedestinatus sit et damnetur. Utrumque istorum simul esse non potest; sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit praedestinatus: ab aeterno enim praedestinatus est, et non potest modo non esse praedestinatus. Cum ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse; videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quod si est, ergo non potest esse ut non salvetur. In hujus quaestionis solutione mallem alios audire quam docere. Dicimus tamen de praescientia similem posse moveri quaestionem. Ideoque tam hic quam ibi unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud cui innititur tota haec quaestio; scilicet, impossibile est alterum istorum non esse, scilicet quin iste modo sit praedestinatus, ab aeterno enim iste praedestinatus est. Distinguendum enim est, cum ait: Iste non potest modo non esse praedestinatus, vel non potest modo esse quin sit praedestinatus: hoc enim conjunctim vel disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse ut ab aeterno sit praedestinatus, et modo non sit praedestinatus; nec potest esse simul ut sit praedestinatus et non sit praedestinatus; sed tamen potuit esse ab aeterno quod non esset praedestinatus, et potuit ab aeterno non esse praedestinatus. Et sicut ab aeterno Deus potuit eum non praedestinare, ita conceditur a quibusdam quod et modo potest Deus eum non praedestinasse. Ab aeterno ergo potest Deus non praedestinasse eum. Ergo potest iste non fuisse praedestinatus. Si vero non fuisset praedestinatus, nec modo esset praedestinatus. Ergo modo potest non esse praedestinatus. Ita et de praescientia et de praescitis dicunt: quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quod possit non esse vel non fuisse; immo impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum: referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei existentis. Cum vero de praescientia vel de praedestinatione Dei agitur; possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur, quae semper eadem fuit et est: quia praedestinatio, praescientia, potentia, unum in Deo est.

Quid sit reprobatio Dei et in quibus consideretur, et quid sit praedestinationis effectus.

Cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio, idest divina electio, quia elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus (Ephes. 1), reprobatio e converso intelligenda est praescientia iniquitatis quorumdam, et praeparatio damnationis eorumdem. Sicut enim praedestinationis effectus illa gratia est qua in praesenti justificamur, atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adjuvamur, et illa qua in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei qua ab aeterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur: quorum alterum praescit et non praeparat, idest iniquitatem, alterum praescit et praeparat, scilicet aeternam poenam. Unde Augustinus ad Prosperum et Hilarium (seu potius lib. 6 Hypognosticon, circa med.): « Haec, inquit, regula inconcusse tenenda est, peccatores in peccatis praescitos esse, non praeparatos, poenam autem esse praeparatam. Praeparavit enim Deus, ut ait Augustinus, in lib. de Dono perseverantiae (cap. 17), in praescientia sua quibus voluit bona sua, et quibuscumque donat, proculdubio se donaturum esse praescivit. Praeparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius (lib. 1 ad Monimum, post. med.), malis ignem aeternum, illis utique quos juste praeparavit ad luenda supplicia; nec tamen praeparavit ad facienda peccata. Praeparavit enim Deus quod divina aequitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut praeparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic praeparavit iniquos ad injustitiam admittendam: quia pravitatis praeparator nunquam fuit. » Sicut ergo praedestinatio Dei proprie est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur (1), ita reprobatio Dei est praescientia malitiae in quibusdam non finiendae, et praeparatio poenae non terminandae. Et sicut praedestinationis effectus est gratiae appositio, ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus ad Sixtum (epist. 105) impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impartitur, nec digni sunt, nec merentur; potius ut non impartiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. Unde Apostolus (Rom. 9, 18) ait: « Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat; » misericordiam appellans praedestinationem, et praecipue praedestinationis effectum, idest gratiae appositionem, obdurationem vero gratiae privationem. « Non enim, ut ait Augustinus ad Simplicianum (lib. 1, quaest. 2, post. med.), intelligendum est quod Deus ita induret quasi quemquam peccare cogat, sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suae non largitur, et ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur quibus gratiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat: quam non aperit, sed miratur Apostolus, dicens (Rom. 11, 33): O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! »

(1) *Al. deest* alia.

(1) *Addet Nicolai*: ut Augustinus dicit, lib. de Dono perseverantiae, cap. 14.

Divisio textus.

Postquam determinavit de scientia Dei in communi, hic specialiter de praedestinatione determinat; et dividitur in partes duas: in prima determinat quid sit praedestinatio; in secunda determinat de causalitate ejus, utrum scilicet sit causa prima vel habeat aliam, dist. 41, ibi: *Si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae, obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus.* Prima in duas: in prima determinat de praedestinatione; in secunda de reprobatione, ibi: *Cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio . . . reprobatio e converso intelligenda est praescientia iniquitatis quorumdam.* Prima in duas: in prima ostendit quid sit praedestinatio, et quorum sit; in secunda determinat de praedestinationis certitudine, ibi: *Praedestinatorum nullus videtur posse damnari.* Circa quod tria facit: primo ostendit praedestinationis certitudinem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: *Ad hoc autem objiciunt*; tertio ponit responsionem, ibi: *Quibus respondemus.* Circa quod etiam tria facit: primo respondet ad primam objectionem; secundo objicit contra responsionem, ibi: *Veruntamen adhuc instant*; tertio solvit objectum, ibi: *In hujus quaestionis solutione mallem alios audire quam docere.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima est de praedestinatione. Secunda de reprobatione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quid sit praedestinatio. Secundo, quorum sit. Tertio, de certitudine ejus.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo; 2.° quid in Deo nominet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato. (1 *p.*, *qu.* 23, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio sit aliquid in re praedestinata. Omnis enim actio infert ex se passionem. Sed cum dicitur, Deus praedestinat, significatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod respondeat sibi aliqua passio in creatura, quae sit praedestinatio passive dicta, sicut etiam de creatione est; invenitur enim creatio actio, et creatio passio.

2. Praeterea, omnis denominatio fit secundum aliquam formam inhaerentem, sicut secundum qualitatem dicimur quales. Sed praedestinatione aliquid denominatur, cum praedestinatus dicitur. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid in ipso.

3. Praeterea, comparatio est eorum quae sunt unius generis. Sed in Glossa Joan. 1, dicitur, quod *melius erat Nathanaeli duas naturas in Christo cognoscere quam praedestinatum esse.* Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur praedestinatio, in ipso aliquid ponat, videtur quod praedestinatio sit aliquid in praedestinato.

4. Praeterea, nullum aeternum definitur per temporale. Sed praedestinatio definitur per temporale: quia dicitur, quod est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Ergo non est aeterna. Sed omnis actio quae temporaliter de Deo dicitur, ponit aliquem effectum in creatura, sicut regere, gubernare, et hujusmodi. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid etiam in praedestinato.

Sed contra, non eliguntur nisi praedestinati. Sed eliguntur qui non sunt, ut dicit Augustinus, lib. de Praedest. sanct., cap. 17 (seu potius de verb. Apost., serm. 11). Ergo videtur quod praedestinatio sit non entium. Sed in non ente non potest aliquid esse. Ergo praedestinatio non est aliquid in praedestinato.

Praeterea, ut supra, dist. 38, dixit magister, praedestinatio est quaedam species scientiae divinae. Sed scientia nihil est in scito, sed tantum in sciente. Ergo videtur quod praedestinatio non ponat aliquid in praedestinato.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinante tantum. Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, inquantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussionem sonantem simul aut prius; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis inesse praedestinato non semper quandocumque est praedestinatio, sed quandoque; et hic effectus est gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut Philosophus tradit (in 9 Metaphysic., text. 16) actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia; et in talibus actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico, quod creatio est talis actio quae effectum exteriorem relinquit; unde oportet passive sumptam creationem aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Praedestinatio vero cum nominet operationem voluntatis et intellectus existentem solum in ipso operante, sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinante est secundum suam similitudinem per quam ibi

cognoscitur, sicut et scitum in sciente: ex quo etiam patet quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis. Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur: et tali actioni semper respondet e converso passio; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio (1), et similiter creatio actio et creatio passio. Quaedam vero operatio est quae non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso; et si quidam haec recipiatur in ipso, illa receptio dicetur passio; et actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicetur operatio: quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu: sentire enim est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam est, ut in 3 de Anim. (text. 2) dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus, de quo dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 11), quod est actus perfecti. Sed in Deo est similitudo rei cognitae, non per receptionem sed per essentiam suam; unde suum intelligere nullo modo dicit passionem, sed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent passiones respondentes nisi per modum significandi tantum; sicut cum dicitur aliquid sciri, non ponitur aliqua passio secundum rem in scito, sed solum quidam respectus ad scientem secundum rationem, qui per modum passionis significatur a grammatico, sicut et operatio per modum actionis; unde dicit quod scire est activum, et sciri passivum. Unde dico quod praedestinatio est quaedam operatio divina, et praedestinari non ponit aliquam passionem in praedestinato, sed solum respectum quemdam secundum modum intelligendi, qui respectus relinquitur ex assimilatione sciti quae est in sciente.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest: sed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipso est, sicut pater paternitate, quae realiter in ipso est: quandoque autem denominatur eo quod solum in altero est; sicut in illis in quorum alio est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum. Unde dicit Philosophus (in 5 Metaphysic., text. 20), quod scibile dicitur relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita patet quod praedestinatio secundum rem nihil est nisi in intellectu divino.

Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur absolute cognitionis duarum naturarum in Christo ad praedestinationem, sed cognitionis simul cum praedestinatione ad praedestinationem simul cum statu veteris legis: praedestinatio enim stat cum utroque. Unde dicit, quod *melius est Nathanaeli cognoscere duas naturas in Christo quam esse praedestinatum, et manere sub umbra legis et mortis*; ac si diceret: melius est esse praedestinatum et habere gratiam novi Testamenti, quam esse praedestinatum et non habere gratiam novi Testamenti: quia praedestinatio currit cum utroque Testamento.

Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in definitione aeterni in recto, quasi denotans substantiam aeterni; sed in obliquo nihil prohibet poni, ut significetur respectus aeterni ad temporale: et sic gratia et gloria in definitione praedestinationis ponitur.

ARTICULUS II.

Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio ad scientiam pertineat. Quia, ut dicitur in littera, praedestinatio sine praescientia non potest esse. Praescientia autem scientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo praedestinatio ad scientiam pertinet.

2. Item, videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Augustinus (de Praedest. sanct., cap. 10, et lib. 6 Hypog. circa med. (1)), quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quia videtur idem esse quod finem determinare. Ergo videtur quod praedestinatio ad voluntatem pertineat.

3. Item, videtur quod ad potentiam. Quia praeparare est actus potentiae. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut in littera dicitur. Ergo etc.

4. Item, videtur quod sit idem quod providentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicujus in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam vel dispositionem. Ergo videtur quod et praedestinatio.

5. Item, videtur quod sit idem quod liber vitae. Vita enim animae est per gratiam et gloriam. Sed praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, secundum magistralem definitionem. Ergo ad librum vitae pertinet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praedestinatio includit in intellectu suo providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam; unde

(1) Al. tantum calefactio passio.

(1) Ut ex lib. de Praed. sanct. prius indicabatur ad marginem, et sic etiam Lexicon theologicum notat, immo Albertus Magnus pari modo usurpat in hunc locum; sed implicite tantum colligi potest ex cap. 3 ubi vocationem electorum quae fit secundum propositum Dei, ad misericordiam ejus refert: similiaque insinuat cap. 6 et 17 ubi electionem misericordiae commendat, ut et in epist. 105, jam superius indicata, ubi misericordiae nomine praedestinationem significari ait (*Ex edit. P. Nicolai*).

dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, ex cujus parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur; unde potest (1) aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis. Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia ejus quod salvabitur; et ideo dicitur, quod est praescientia et praeparatio.

Unde patet solutio ad primum; quia non tantum ponitur praescientia in ejus definitione.

Ad secundum dicendum, quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit.

Ad tertium dicendum, quod praeparatio quae ponitur in definitione praedestinationis, non est secundum executionem in opus, sed intelligitur secundum propositum divinae voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio est quidam modus providentiae; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod liber vitae metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur; ita etiam in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas res cognoscuntur; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in 3 de Anima (text. 14). Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis; et sic praescientia creaturarum dicitur liber vitae, quia *quod factum est in ipso vita erat*; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae; et sic dicitur liber vitae praescientia vitae quae est in conformitate ad Deum. Haec autem est duplex; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cujus talis vita repraesentatur in libro divinae praescientiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiae tantum ibi cognoscitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae inquantum per hoc cognoscuntur. Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praescientiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praescientia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis.

———

(1) *Al.* propter aliquid.

QUAESTIO II.

Quorum sit praedestinatio.

Deinde quaeritur, quorum sit praedestinatio.

1. Et videtur quod sit tantum eorum qui sunt. Praedestinatio enim significat missionem quamdam. Sed nihil mittitur nisi quod est. Ergo praedestinatio est tantum entis.

2. Praeterea, quod non est, non potest ad aliquid praeparari. Sed praedestinatio est praeparatio quaedam. Ergo videtur quod non sit non entium.

3. Item, videtur quod non sit Angelorum. Quia, secundum Augustinum, (loc. cit. art. praeced.), praedestinatio est propositum miserendi. Sed Angeli nunquam fuerunt miseri. Cum igitur misericordia miseriam respiciat, videtur quod eis praedestinari non competit.

4. Item, videtur quod nec beatis, qui sunt in gloria. Quia quod est in fine ultimo, non potest dirigi in illud. Sed beati sunt in suo fine ultimo. Ergo eis non competit praedestinari.

5. Item, videtur quod nec Filio Dei. Quia praedestinatio importat antecessionem quamdam, sicut et praescientia. Sed respectu Filii Dei, cum sit aeternus, non potest designari aliqua antecessio. Ergo Filio Dei praedestinari non competit.

6. Sed e contrario videtur quod praedestinatio sit omnium hominum. Quia Deus, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), aequaliter se habet ad omnia. Ergo si aliquibus ipse praeparat gratiam, et omnibus. Sed praedestinatio est gratiae praeparatio. Ergo si aliquos praedestinat, et omnes praedestinat.

7. Praeterea, sicut dirigimur in bona gratiae a Deo, ita et in bona naturae; quia omne bonum nostrum ab ipso est. Sed bona naturae omnibus largitur, bonis et malis, ut habetur Matth. 5. Cum ergo praedestinatio sit directio in finem (finis autem est bonum) videtur quod praedestinatio sit omnium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praedestinatio dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem; et sic dicitur esse gratiae et gloriae; vel eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione *prae* per compositionem advenientem. Destinare autem significat directionem alicujus in aliquid, sicut nuntii. Dicitur etiam alio modo destinare, ut habetur 2 Machab., 6, 20: *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Sed haec significatio videtur deducta ex prima; quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in illa dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam et gloriam. Et ideo dicit Damascenus (ubi supra) quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Et ideo quidquid non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinatur; sed illi tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Sed haec praepositio *prae* importat antecessionem, quae diversimode diversis convenit. Invenitur enim in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae

ad gratiam, et gratiae ad gloriam. In Angelo autem invenitur antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, secundum eos qui ponunt Angelos tantum in naturalibus creatos, sed (1) non gratiae ad gloriam duratione. Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, sed gratiae ad gloriam. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturam; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem, sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis; et sic diversimode praedestinatio diversis convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt nec erunt, non praedestinantur; sed illi qui erunt, quamvis non sint, quos Deus scientia visionis cognoscit; et quamvis ipsi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia.

Ad secundum dicendum, quod est duplex praeparatio. Quaedam materiae, secundum quod disponitur ad recipiendum formam; et sic non praeparatur nisi quod est. Quaedam autem est praeparatio agentis, ut sit agens; et ista sicut est in naturalibus, inquantum agens acquirit dispositionem per quam agat, ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiati, et proponit eam exequi in opere; et talis praeparatio est in Deo etiam respectu futurorum.

Ad tertium dicendum, quod illa definitio data est de praedestinatione inquantum respicit statum praesentis miseriae, et non de ipsa absolute. — Vel potest dici, quod misereri sumitur hic non pro amotione miseriae prius habitae, sed pro collatione eorum sine quibus miseria esset, et praecipue quae sola gratuita voluntate conferuntur.

Ad quartum dicendum, quod praedestinatus potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum; et sic existentes in patria sunt praedestinati; quia quod semel est praeteritum, semper erit praeteritum. Vel alio modo potest sumi neutraliter; et sic non proprie possunt dici praedestinati nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis; quod tamen non proprie (2) dicitur; quia extensionem successionis non habet.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit designari aliqua antecessio ad personam Filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam, secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in 3, dist. 2, art. 3.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.

Ad septimum dicendum, quod praedestinatio est proprie eorum quae sunt elevata super facultatem naturae, ut dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod omnium sit praedestinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, sed eorum quibus gratia et gloria praeparatur.

---

(1) *Al. additur* secundum eos.
(2) *Al. deest* non.

QUAESTIO III.

Utrum praedestinatio sit certa. — (1 *p., qu.* 23, *art.* 6; *et de Ver*, *qu.* 6, *art.* 3; *et quol.* 12, *art.* 3.)

Deinde quaeritur de certitudine praedestinationis.

1. Et videtur quod non sit certa. Dicitur enim Apoc. 3, 2: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Aut hoc intelligitur de corona praesentis justitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis justitiae; quia gratia quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu viae nisi quia est sibi praedestinata. Ergo videtur quod unus possit accipere hoc quod alii praedestinatum est; et ita praedestinatio certitudinem non habet.

2. Praeterea, Gregorius in Moralibus (lib. 25, cap. 10) dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatus. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, in Psal. 68, 12, dicitur: *Deleantur de libro viventium.* Sed non potest deleri de libro quod ibi scriptum non est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, ut dictum est, videtur quod aliquid a praedestinatione possit deficere: et ita non erit certa.

4. Praeterea, eorum quae non sunt determinata nec in se nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se nec in suis causis, antequam sint. Ergo cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.

5. Praeterea, omnis certa cognitio posita de necessitate concludit cognitum. Sed illud quod est aeternum, cum sit in omni tempore, potest in quocumque tempore poni. Cum igitur praedestinatio sit aeterna, potest poni aliquis praedestinatus antequam salvetur. Ergo potest concludi, *Iste salvabitur*, sicut verum. Sed si futurum contingens esset verum, tunc accideret de necessitate, ut probat Philosophus (1 Perih., cap. ult.). Ergo sequeretur quod iste ex necessitate salvaretur, et quod non posset non salvari; et sic liberum arbitrium periret, quod est impossibile: et impossibile non sequitur nisi ex impossibili. Ergo videtur quod impossibile sit praedestinationem certitudinem habere; quia alia probata sunt possibilia esse.

Sed contra, praedestinatio in sui ratione includit praescientiam. Sed ipse Deus habet certam cognitionem de omnibus quae cognoscit, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 3, habitum est. Ergo videtur quod praedestinatio sit certa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Deus non cognoscit futura contingentia nisi secundum quod sunt, scilicet sciens ea esse contingentia, sicut necessaria esse necessaria. Sed hoc improbat Boetius (de Consol., lib. 5, prosa ult.): quia secundum hoc sequeretur quod Deus non plus cognosceret de salute hominum futura quam homo, qui scit etiam eam contingentem.

Unde alii dixerunt, quod praedestinatio habet certitudinem, ita quod numerus salvandorum apud

Deum est certus, accipiendo numerum quo numeramus, scilicet quod salvabuntur centum vel mille, et sic de aliis. Non autem certus est numerus materialiter sumptus, scilicet quo ad supposita; quia isti homines possunt et salvari et non salvari. Sed hoc est attribuere Deo imperfectam cognitionem. Si enim cognoscit quod tot salvabuntur, et non quod isti; imperfecta est ejus cognitio, et in universali tantum. Si autem cognoscit quod etiam isti, oportet hoc certum esse; quia cognitio ejus incerta esse non potest, sicut nec falsa.

Et ideo dicendum est, quod numerus praedestinatorum utroque modo acceptus, scilicet et formaliter et materialiter, certus est Deo, sed incertus est nobis. Nec tamen ista certitudo necessitatem salvandis imponit; quod patet ex his quae dicta sunt. Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam, et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec inquantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem scitam quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum: et hoc supra, dist. 38, quaest. 1, art. 5, expositum est; et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo potest exponi. Si enim intelligatur de corona praesentis justitiae, dicitur coronam ejus alius accipere, dum opera ipsius in caritate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod spiritus caritatis facit communia merita sanctorum, ipso peccante sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant; non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Et similiter exponitur, si intelligitur de corona futurae gloriae; quia sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante, cujus multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit in beatis, quod ipse peccando amisit; non ita quod gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Dicitur tamen: *Ne alius accipiat coronam tuam,* non ad excludendum praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii non intelligitur de loco qui sanctis praedestinatus est, sed de loco quem tenent in Ecclesia per statum praesentis justitiae; quia Ecclesia nunquam destituitur existentibus in gratia; unde peccantibus quibusdam, alii in gratiam a Domino advocantur.

Ad tertium dicendum, quod praedestinatio est liber vitae secundum quod dicitur in eo aliquid scribi non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae; sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod postmodum non sit; sed ex parte illius qui in libro scriptus dicitur, inquantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae, et sic vita ejus non repraesentatur ut praesens, sed ut praeterita.

Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est actu; et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supra dictum est de futuris contingentibus, dist. 38, quaest. 1, art. 5.

Ad quintum dicendum, quod illud quod mensuratur aeternitate, est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum mensuratur; et ideo actus divinae praescientiae non potest poni ita esse nunc, quasi mensuretur per praesens tempus, ut ordinem praesentis ad futurum ad suum scitum habeat; sed ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem praesentis ad praesens. Unde cum dicitur, Deus praescit hoc, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divinae scientiae, sed respectu hujus temporis in quo profertur: et ideo oportet hujusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignificent nunc aeternitatis, et non temporis; alias inevitabiliter sequitur error.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de reprobatione; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° quid sit; 2.° utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod reprobatio nihil addat supra praescientiam. Reprobatio enim malorum est. Sed horum non habet Deus nisi scientiam simplicis notitiae, ut supra, dist. 38, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo reprobatio supra praescientiam nihil addit.

2. Praeterea, illud quod addit aliquid supra commune, non appropriat sibi nomen communis, sicut convertibile quod non indicat substantiam rei appropriat sibi nomen proprii: quia non addit aliquid, sicut definitio addit. Sed reprobatio appropriat sibi nomen praescientiae: dicimus enim communiter malos praescitos, et bonos praedestinatos. Ergo videtur quod reprobatio nihil supra praescientiam addat.

3. Praeterea, Magister supra, 35 dist., posuit rationes eorum quae aliquid supra praescientiam et scientiam addunt, ut dispositionis, providentiae etc. Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil supra praescientiam addat.

Sed contra, praescientia est omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non est nisi damnandorum. Ergo aliquid supra rationem praescientiae addit.

Praeterea, reprobatio opponitur approbationi.

Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint ejusdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praescientia tantum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegiato est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt; unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem (1), et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitia cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientiae defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.

Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.

Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit ex parte reprobati supra praescientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praescientia reprobatio.

Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi posita praedestinatione.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit causa obdurationis. — (1-2 *qu.* 79, *art.* 1; *et infra* 2 *dist.* 37, *quaest.* 2, *art.* 1; *et de Mal., qu.* 3, *art.* 1; *et cont. Gent., lib.* 1, *cap.* 162.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur 2 Corinth. 4, 4: *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium,* et una Glossa (ordinaria) exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.

2. Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae justae (2). Sed omnis poena justa a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.

3. Praeterea, secundum Philosophum in Posterioribus (lib. 1, text. 30) si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus in 2 Physic. (text. 30), id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

Sed contra est quod dicunt sancti communiter, Dionysius (cap. 4 de div. Nom.), Augustinus (alius auctor, de Spiritu et Anim., cap. 17), Anselmus (lib. de concord. Gratiae et lib. Arb. ante med.), scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa carentia gratiae. Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.

Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cujus causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro carentia gratiae. Ergo hujusmodi causa est ipse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alicujus actus peccati, inquantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilitans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri; unde ejus quod est non impartiri, aliquo modo causa est. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae cedat; si iste defectus gratiae comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia ma-

(1) *Al. additur* gloriae.
(2) *Al. deest* justae.

um, cujus principium est voluntas, est hujusmodi. Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scilicet sit in poenam ipsius voluntatis deficere; unde dicit Augustinus in 1 Confess. (cap. ult.): *Jussisti Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena*; et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur cum obdurare dicitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Quidam tamen dicunt, quod Deus est causa obdurationis sicut natura causa quietis: quod expresse falsum est; quia quies naturalis est finis motus naturalis, et per se intenta a natura, quod hic dici non potest; et ideo dicendum, quod Deus dicitur excaecare permittendo defectum et ordinando.

Ad secundum dicendum, quod obdurari dicitur poena prout dicit defectum jam ordinatum; et sic reducitur in divinam causalitatem non ratione defectus sed ratione ordinis qui est a Deo.

Ad tertium dicendum, quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae: et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi tale ex cujus principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum; Deus autem causa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; sed potest incidere ex parte recipientis: et ita est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod Deus quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos; et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

Expositio textus.

Intelligentia enim conditionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Hoc sic exponi potest. Accipiantur duo dicta, quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari: alterum falsum; scilicet Petrum non posse damnari. Si adjungatur conditio quae implicite intelligitur in hoc participio *praedestinatus*, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falsum, esse verum; quia si Petrus est praedestinatus, Petrum non posse damnari est verum. Faciet etiam impossibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim posse damnari est impossibile, si est praedestinatus; ut tamen impossibilitas ad necessitatem consequentiae referatur.

Quod tamen in actionibus vel operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, sicut intelligere, velle et hujusmodi: et quia tales operationes aeternitate mensurantur et non tempore, ideo non sequuntur necessitatem praeteriti, sed manent in libertate praesentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim potest Deus nunc velle, et quod nunc vult, postea non velle: sed suum aeternum velle semper est in libertate voluntatis ejus; et ideo ex veritate praedestinationis non sequitur aliqua necessitas ex parte praedestinantis, sicut nec ex parte praedestinati. Potest enim et praedestinare et non praedestinare. Operationes autem Dei et hominum nominantur quae a Deo mediante creatura vel in creatura explentur, et quia ex parte creaturae tempore mensurantur ideo transeunt in praeteritum, et necessitatem acquirunt.

Ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Hoc ideo addit, quia non est simpliciter concedendum quod reprobatio obdurationis sit causa, sed solum permissionis et ordinationis, ut dictum est, in corp. art.

DISTINCTIO XLI.

Utrum aliquod sit meritum obdurationis et misericordiae.

Si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae; obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiae meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundum gratiam quae gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur. Ex his aperte ostenditur, quid misericordiam quid obdurationem intellexerit Apostolus (Rom. 9), et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito; et misericordiae verbo hic accipitur praedestinatio, et praecipue praedestinationis effectus; obdurationis vero non ipsa Dei aeterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiae privatio sive subtractio, quae quodammodo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et praedestinatio pro suo effectu, cui est gratia apposita. Gratia enim quae apponitur effectus est praedestinationis. Cum ergo gratiae quae apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multo minus et ipsius praedestinationis, qua ab aeterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita: ita nec reprobationis qua ab aeterno, quosdam praescivit futuros malos et damnandos; sicut elegit Jacob et reprobavit Esau: quod non fuit pro meritis eorum quae tunc haberent, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita quae praevideret, vel illum elegit vel illum reprobavit.

Opinio quorumdam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.

Opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet et ei serviret: quod aliquando Augustinus se sensisse dicit (in lib. 1 Retract., cap. 23), ubi aperte ostendit quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio (non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat; sed ex tali electione talis est factus), ita dicens: « Disputans » ergo (1) quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit ser- » viturum esse majorem, et quid in eodem majore similiter » nondum nato reprobaverit; ad hoc perduxi ratiocinationem » ut dicerem: Non ergo elegit Deus opera cujusquam in » praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in prae- » scientia; et quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum » elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam » aeternam vitam consequeretur. » Ecce hic aperte dicit, non propter opera eum elegisse, sed propter fidem, qua eum

(1) *Al. deest* ergo.

praevidit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicut et in operibus; hoc retractavit, dicens (cap. 3): « Nondum » diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit » electio gratiae de qua dicit Apostolus (Rom. 11, 5): Re- » liquiae per electionem gratiae salvae fient: quae utique non » est gratia, si ex meritis procedit, ut jam quod datur, non » secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius » meritis quam donetur. Perinde quod continuo dixi: Dicit » enim idem Apostolus (1 ad Corinth., 12, 6): Idem Deus, » qui operatur omnia in omnibus; nunquam autem dictum » est; Deus credit omnia in omnibus; ac deinde subjunxi: » Quod ergo credimus, nostrum est; quod vero bonum ope- » ramur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum (1); » profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem » inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu. » Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, » et utrumque datum est per Spiritum fidei et caritatis. Et » quod paulo post dixi: Nostrum enim est credere et velle, » illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene » operandi per Spiritum sanctum, per quem caritas Dei dif- » funditur in cordibus nostris; verum est quidem; sed eadem » regula est: et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat » voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volen- » tibus nobis. Ergo et meritum fidei de misericordia Dei ve- » nit. » Non ergo propter fidem vel aliqua merita, elegit Deus aliquos ab aeterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratuita bonitate sua elegit, ut boni essent. Unde Augustinus (in lib. de Praedest., cap 18): « Non quia » futuros nos tales esse praescivit, ideo elegit; sed ut esse- » mus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratifi- » cavit nos in dilecto Filio suo. »

His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.

His tamen adversari videtur quod dicit Augustinus (2) super Malachiam Prophetam (ubi scriptum est, cap. 1: « Ja- » cob dilexi, Esau autem odio habui »): « Cui vult, in- » quit, miseretur Deus, et quem vult indurat. Sed haec vo- » luntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occul- » tissimis meritis: quia et ipsi peccatores cum propter ge- » nerale peccatum unam massam fecerunt, tamen non- » nulla inter eos est diversitas. Praecedit ergo aliquid » in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, » digni efficiantur justificatione. Et item praecedit in aliis » peccatoribus, quo digni sunt obtusione. » Ecce hic videtur Augustinus dicere, quod et ipsa Dei voluntas, qua alios elegit, alios reprobavit, ex meritis proveniat, sed occultissimis, id est, pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi forte hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quaedam alia continue subdit, quae in lib. Retract. (1 cap. 33) aperte retractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est, in praemissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis praedestinetur pro meritis, ut justificationis gratiam mereatur; sed quia aliqui non adeo mali sunt ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt ut etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen mereantur omnino repelli; et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit, in quibusdam peccatoribus praecedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione. Sed hoc frivolum est.

Opinio quorumdam falsa, de occultis Dei disserentium carnaliter.

Multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem atque secundum conjecturas cordis suis inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes, quod animae sursum in caelo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum, dicentes, animas in caelo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam, qua ait (Rom. 9, 17): « Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel » mali egissent . . . non ex operibus sed ex vocante di- » ctum est ei, quia major serviet minori. » Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent. Ait enim Apostolus (1 Timoth. 1, 16): « Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem. » Non ait, quia fidelis eram. Datur quidem et fideli, sed data est etiam prius ut esset fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quae praevideret, veritate tamen rectissima, et a nostris sensibus remota (1).

Quaestio.

Sed quaeritur, utrum sicut dicitur elegisse quosdam ut boni fierent et fideles; ita etiam concedi debeat reprobasse quosdam, ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent. Quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatio ita est causa mali sicut praedestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem malum quemadmodum misericordia facit bonum.

An ea quae semel scit Deus vel praescit, semper sciat vel praesciat, et semper scierit vel praescierit.

Praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit; an olim scierit vel praescierit quod modo non scit vel praescit. De praescientia primo respondemus, dicentes; multa eum praescisse quae modo non praescit: cum enim ejus praescientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quae futura erant, praesentia fiunt vel praetereunt, sub Dei praescientia esse desinunt; sub scientia vero semper sunt. Praescivit ergo Deus omnia ab aeterno quae futura erant; neque praescire desinit nisi cum futura esse desinunt: neque cum praescire desinit aliqua quae ante praesciebat, minus ea noscit quam ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiae Dei quod aliqua praescierit aliquando quae modo non praesciat; sed ex ratione verbi, quod est praescientia. Praescire enim est ante scire aliquid quam fiat. Ideoque non potest dici Deus praescire nisi ea quae futura sunt.

Hic de scientia, dicens, Deum semper scire quae semel scit.

De scientia autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quae aliquando scit: omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit et habet et habebit. Ad hoc autem opponitur ita. Olim scivit hunc hominem nasciturum, qui natus est; modo non scit eum nasciturum. Scivit ergo aliquid quod modo non scit. Item scivit mundum esse creandum; modo non scit eum esse creandum. Aliquid ergo scivit quod modo non scit; et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus, quod idem de nativitate hujus hominis et mundi creatione nunc etiam scit quod sciebat antequam fierent; licet tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc praeteritum est: ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. Sicut diversis temporibus loquentes eamdem diem modo per hoc adverbium *cras* designamus dum adhuc futura est; modo per *hodie*, dum praesens est; modo per *heri*, dum praeterita est; ita antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed omnino idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum; nos autem credimus eum natum et mortuum; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus (super Psalm. 4, circa illud: « Redde mihi laetitiam ») variata sunt: et ideo verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus, Deum semper omnia scire quae aliquando scit.

---

(1) *Al.* Sed ad hoc profecto etc.

(2) Lib. 83 Qq., quaest. 68: non, ut alibi notatur, quaest. 2 ad Simplicianum (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Colliguntur haec ex Augustino partim ex serm. 7 de verb. Apost., partim ex lib. 1 Retract. cap. 23, partim ex lib. de Praedest. Sanct. tum cap. 3, tum 17, 18, 19 et 20, partim ex epist. 105* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Hic determinat Magister de causalitate praedestinationis et reprobationis excludens errorem eorum qui utriusque causam ex parte nostra assignabant; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, utrumque ex parte nostra causam non habere; in secunda ostendit, scientiam Dei numquam diminui, ibi: *Praeterea considerare oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit.* Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *Opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet.* Et haec dividitur in duas: in prima excludit errorem illorum qui ponebant opera nostra, secundum hoc quod sunt a Deo praescita, esse causam utriusque; in secunda errorem illorum qui ponebant, opera praecedentia, etiam in rerum natura, esse causas praedestinationis et reprobationis, ibi: *Multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem .... in fabulas vanitatis abierunt.* Prima in duas: in prima ponit opinionem quae auctoritate Augustini videtur muniri; quam tamen auctoritatem Magister simul cum opinione ab Augustino retractatam ostendit: in secunda ponit objectionem eorum ex alia auctoritate sumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidam solvere conentur eam insufficienti solutione, ibi: *His tamen videtur adversari quod dicit Augustinus.*

Praeterea considerare oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit. Hic ostendit scientiae divinae immutabilitatem; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *De praescientia primo respondemus.* Circa hoc duo facit: primo determinat quantum ad praescientiam; secundo quantum ad scientiam, ibi: *De scientia autem aliter dicimus.* Ubi tria facit: primo determinat quaestionem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: *Ad hoc autem opponitur ita*; tertio solvit eam, ibi: *Sed ad hoc dicimus.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum electio Deo ab aeterno conveniat; 2.° de ordine praedestinationis ad electionem; 3.° utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis; 4.° utrum praedestinatio juvetur meritis et orationibus sanctorum; 5.° utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit electio.
(1 *p.*, *qu.* 2, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit. Electio enim, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 7), sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

2. Praeterea, electio ponit discretionem quamdam. Sed Deus aequaliter se habet ad omnes, quia (1) Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.) dicit: *Sicut enim sol non ratiocinans neque praeeligens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas.* Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

3. Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

4. Praeterea, operationi eligentis aliquid intelligitur praeexistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praeexistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti.* Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 6), non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus (2) eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eumdem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eamdem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus: et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habent, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit Dionysius (ubi sup.) de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli

(1) *Al. additur* sicut.
(2) *Intellige* ex quibus.

radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae; quae tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.

Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent (1), sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem: et ita convenit sibi ab aeterno electio.

Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praeexistit aliquid in re; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praeexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praescientiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex Philosopho (3 Ethic., cap. 5, et 6, cap. 2). Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praescientiam nisi voluntatem salutis quorumdam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.

2. Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consecutionem finis, est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.

3. Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. 8, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit.* Sed vocatio videtur idem esse electioni; quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.

Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem; quia non praeparantur bona nisi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praescientiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio respectu hominum; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem. Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. 40, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae. Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praeferuntur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis praeparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia praedestinatur homini.

Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut Philosophus ibidem innuit. Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem: et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem; ita electio praedestinationem praecedit.

Ad secundum dicendum, quod electio divina non praeexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed praeexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.

Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. 39, quaest. 2, art. 1, non respondet aeterna electio; unde dicitur Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.* Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna. Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris. Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul; sed differunt secundum rationem; quia electio inquantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; sed differt a justificatione secundum rationem; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, 32 dist., quaest. 1, art. 2.

ARTICULUS III.

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. — (1 p., qu. 23, art. 5; et de Ver., qu. 6, art. 2; et 3 cont. Gent., cap. ult.)

Deinde quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic. Primo per Glossam Ambrosii (Ambrosiastri) quae habetur super Epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: *Dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum.* Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio. Ergo videtur quod praescientiam meritorum praesupponat.

(1) *I. e.* non habent unum esse.

2 Praeterea, voluntas Dei praedestinantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sunt inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

3. Praeterea, in praescientia operum duo sunt; unum aeternum, scilicet Dei scientia; et unum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione; quia voluntas praescientiam praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

4. Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem. Sed electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consecutionem finis. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praescientiam operum.

5. Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus, 2 Fid. orth., cap. ult.), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum. Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus (in epistola 105 ad Sixtum). Ergo videtur quod praescientia meritorum non sit causa praedestinationis.

Praeterea, ad idem est totum quod in littera adducitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praescientia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operationum. De essentia enim praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed inquantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno, et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est, non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, et sufficienter meretur effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra operatio, quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae: sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est neque dispositio ad ipsam: sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se, secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quaereretur a justo judice: Quare vis huic plus dare quam illi? si vellet reddere causam voluntatis, diceret: Propter bonum justitiae, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: Eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi (1) effectus, habet rationem justitiae distributivae (2), scilicet respectu gloriae: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam justitiae; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam.

Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio

(1) *Al.* hujus.
(2) *Al.* diffinitive.

non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.

Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.

ARTICULUS IV.

Utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. — (1 *p., qu* 23, *art.* 8; *et de Ver. qu.* 6, *art.* 6.)

Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Causa enim quae per se inducit effectum sine adjutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juvatur aliquo ad effectum suum.

2. Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juvare ad consecutionem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juvet ad salutem ejus.

3. Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est. Ergo nihil aliud juvat ad praedestinationis effectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Dial. (lib. 1, cap. 8), quod praedestinatio orationibus sanctorum juvatur; quod probat per id quod habetur Genes. 25, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset; et Dominus dedit ei conceptum; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.

Praeterea, si praedestinatio non juvatur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso; neque aliquod opus bonum operari: et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.

Praeterea, potentiae naturales et habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad consecutionem finis; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum juvatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. antec.: eo enim modo praedestinatio juvatur quo causam habet. Unde sicut dictum est quod praedestinatio, inquantum est actus divinus, qui est velle vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra; ita etiam nec ex parte ista adjutorium habet; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adjutorium quod et causam habet. Unde secundum hoc omnis causa cujus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem juvare, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam: vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde 1 Corinth., 3, 9, dicitur: *Dei enim adjutores sumus*; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales juvant praedestinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod adjutorium istud non est propter indigentiam predestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut ést incompossibile pradestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi incompossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit possibile non esse.

Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius justi; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput Ecclesiae est.

ARTICULUS V.

Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat. — (1 *p., quaest.* 14, *art.* 14; *et de Verit. quaest.* 2, *art.* 7; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 59.)

Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciverit olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis. Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus cujus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.

2. Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quamcumque rem Deus scivit modo scit; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et cras erit praeterita; et similiter videtur esse una veritas, quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.

3. Praeterea, consignificatio se habet propinquius ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis; unde dicitur a grammaticis: *albus, alba, album* esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad u-

unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.

5. Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quamcumque rem Deus scivit, scit. Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.

Sed contra, omne scitum a Deo est verum. Sed quondam verum erat Christum esse moriturum. Ergo fuit scitum a Deo.

Item, quidquid est scitum a Deo est verum. Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.

Si dicas, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur *quid* in *quando*, Contra: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicetur: Non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquod scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 3, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat; et sic optime procedit solutio Magistri in littera. Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus profertur: Socrates currit et cucurrit; scilicet cursus Socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo. Sed ista positio expresse contrariatur dictis Philosophi in praedicamentis (cap. de substantia) qui dicit, quod eadem propositio, scilicet Socrates sedet, quae prius erat vera, Socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa. Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem; et ita hoc enuntiabile, Socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquod nomen significans diversas res unum esset; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, etiam si ad eumdem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili. Quia vel potest sumi inquantum est res quaedam rationis quasi materialiter; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit: semper enim scit hoc enuntiabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi; et sic non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur, sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praescientia facta; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum moriturum, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse. Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspicit, sed variatur respectus in natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. 30, qu. 1, art. 3, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio altero extremorum mutato, altero invariabili manente.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, Socratem currere et cucurrisse, diversa sunt enuntiabilia.

Ad tertium dicendum, quod diversus modus significandi facit etiam diversum nomen; sed quod dicatur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, *albus, alba, album*, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen; unde ubi multae voces et multa nomina; sed dicuntur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinium.

Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces; unde et diversa enuntiabilia.

Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio; sed sic non est ad propositum.

Expositio textus.

Sed hoc frivolum est. Hoc pro tanto dicit quod nimis est exorta expositio ut dicatur illos esse dignos gratia quia non sunt ita indigni ut alii.

Sicut antiqui patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum. Diversitas enuntiabilis non impedit unitatem rei creditae: quia vel objectum fidei est res et non enuntiabile, ut quidam dicunt, vel enuntiabile, secundum quod abstrahit ab omni differentia temporis; et tempus determinatum non est de substantia fidei, sed fidei advenit, secundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu est.

DISTINCTIO XLII.

De omnipotentia Dei: ubi prius consideratur quare dicatur omnipotens.

Nunc de omnipotentia Dei agendum est: ubi prima consideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens: an quia omnia possit an tantum quia ea possit quae vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Augustinus (in lib. quaest. veteris ac novae Legis, qu. 97 (1)): « Omnia quidem potest Deus, sed non » facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiae. » Item (in eodem, quaest. 106): « Potuit Deus cuncta facere simul; sed ratio prohibuit, » idest voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et aequissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

Quomodo dicatur Deus omnia posse, cum nos multa possimus quae ipse non potest.

Sed quaeritur, quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest. Non potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi, quae a natura Divinitatis sunt penitus aliena; cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quod hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio, et hujusmodi, a Dei potentia alienae non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit (non enim potest ambulare vel loqui et hujusmodi), eas tamen in creaturis potest operari: facit enim ut homo ambulet et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinae potentiae detrahitur aliquid, quia et hoc potest facere omnipotens.

De aliis objicitur.

Sed sunt alia quaedam quae Deus nullatenus facere potest, ut peccata: non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiae Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur; quia non est, hoc potentiae sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non ergo impotentiae sed potentiae imputandum est, quod ista non potest. Unde Augustinus (in 15 lib. de Trinit., cap. 15): « Magna, inquit, Dei potentia » est, non posse mentiri. Sunt enim quaedam quae in aliis » rebus potentiae deputanda sunt, in aliis vero minime, et » quae in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia » sunt. Non ergo ideo Deus minus potens est quia peccare » non potest, cum omnipotens nullatenus possit esse qui » hoc potest. »

Item de aliis opponitur.

Sunt etiam et alia quaedam quae Deus non potest; unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus in lib. de Symbolo (lib. 1 de Symb. ad catech., cap. 1): « Deus omnipotens non potest falli, non po» test miser fieri nec potest vinci. Haec utique et hujusmo» di absit ut possit omnipotens. Si enim hujusmodi passionibus » atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et » inde monstratur omnipotens, quia ei haec propinquari non » valent. Potest tamen haec in aliis operari. »

Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur.

Hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet; scilicet quod omnia facit quae vult et nihil omnino patitur. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime praedicatur: quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omnino nihil posse pati, et omnia facere posse praeter ea sola quibus ejus dignitas laederetur ejusque excellentiae derogaretur, in quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse, non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, qui omnia potest quae posse potentiae est, et inde vere dicitur omnipotens.

(1) Seu in lib. Qq. veteris ac novi Testamenti; sed supposititium opus est, et Augustino plane indignum propter absurditates quas continet, ut Bellarminus notat; quamvis innoxia sunt quae hic ex illo referuntur *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Quibusdam auctoritatibus traditur, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult.

Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult potest. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 96): « Non ob aliud veraciter vocatur omni» potens nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujus» piam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. » Idem in lib. de Spiritu et littera (cap. 5 (1)): Non potest Deus fa» cere injusta, quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipo» tens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest » efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resiste» re quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. » Joannes Chrysostomus in homil. quadam de expositione Symboli (homil. 2), ait: « Omnipotens dicitur Deus quia posse illius » non potest invenire non posse, dicente Propheta (Psal. 113 » 2). Omnia quaecumque voluit fecit. Ipse est ergo omnipo» tens, ut totum quod vult possit. Unde Apostolus (Roman. 9 » 19): Ejus, inquit, voluntati quis resistit? » His auctoritatibus videtur ostendi quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest quae vult, non quia omnia possit.

Determinatio praemissarum auctoritatum.

Sed ad hoc potest dici, quod Augustinus ubi dicit (lib. 1 de Symb., cap. 1): « Omnipotens non dicitur quod omnia » possit, etc. » tam ample et generaliter accipit *omnia*, ut etiam mala includeret quae Deus non potest nec vult. Non ergo negavit eum posse omnia quae convenit ei posse. Similiter cum dicit (in Enchirid., cap. 96) : « Non ob » aliud veraciter dicitur omnipotens nisi quoniam quidquid » vult potest, » non negat eum posse etiam ea quae non vult; sed adversus illos qui dicebant Deum multa velle quae non poterat, affirmat eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, quam quia potest quidquid vult. Sed cave quomodo intelligas, Potest quidquid vult: an quidquid vult se posse, an quidquid vult facere, an quidquid vult fieri. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari quia potest quidquid vult se posse; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest vel quilibet sanctorum beatorum, quia potest quidquid vult se posse et potest facere quidquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest. Sed non potest facere quidquid vult fieri: vult enim salvos fieri qui salvandi sunt: verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult fieri potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit, sicut caelum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem fieri per creaturam, et per eam operatur, sicut per homines facit domos, et hujusmodi artificialia. Et Deus quidem ex se et per se potest: homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se, vel per se.

Oppositio.

Sed forte dicent: Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest a se qui est a se; Filius autem, quia non est a se sed a Patre, non potest a se sed a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Ad quod dicimus, quia licet Filius non possit a se nec operetur a se, potest tamen et operatur per se: sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius in 11 lib. de Trinit. (post med.): « Naturae, » inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita » per se agat Filius nec a se agat; et ita non a se agit ut » per se agat. » Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eamdem quam et Pater, qui potens est et operatur: sed quia illam habet a Patre, non a se; ideo a Patre non a se dicitur posse et agere. Homo autem vel Angelus gratuitam habet potentiam qua potens est. Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur quia per se, idest naturali potentia, potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri quod non possit facere per se vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit, et omne quod vult fieri vult se posse sed non omne quod vult se posse, vult fieri. Si enim vellet fieret: quia voluntati ejus nihil resistere potest.

(1) Nihil expresse tale ibi, nec ex cap. 5 quod prius ad marginem indicabatur, colligi potest . . . sed ex cap. 31 aliquatenus colligitur *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Divisio textus.

Determinato de scientia Dei, hic Magister secundo determinat de potentia ejus; et dividitur in partes duas: in prima Magister ostendit universalitatem potentiae ipsius, secundum quam omnipotens dicitur; in secunda excludit quorumdam errorem, potentiam Dei limitantium, 43 dist.: *Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt.* Prima in duas: in prima inquirit, quare Deus omnipotens dicatur; in secunda quaestionem determinat, ibi: *Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur.* Et dividitur in duas: in prima determinat quaestionem tenendo alteram partem; in secunda solvit ea quae pro parte reliqua inducuntur, ibi: *Ex quibusdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest.* Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem, scilicet quod Deus omnia possit; secundo excludit quasdam instantias, tres scilicet, quarum prima est de actibus corporalibus, secunda de peccatis, tertia de passionibus, ibi: *Sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest*; tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiae rationem, ibi: *Hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet.*

Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest. Hic inducit ea quae ad alteram partem quaestionis facere videntur, quod scilicet dicatur omnipotens, quia omnia potest facere quae vult; et dividitur in partes tres: in prima inducit auctoritates ad partem illam; in secunda solvit eas, ibi: *Sed ad hoc potest dici*; in tertia assignat relationis multiplicitatem, ut videatur qualiter hoc etiam Deo sit proprium, ibi: *Sed cave quomodo intelligas, Potest quidquid vult.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima est de potentia Dei secundum se. Secunda de his quae suae potentiae subjacent.

Circa primum quaeruntur duo: 1.º utrum potentia Deo conveniat; 2.º utrum in eo sit una potentia, vel plures.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit potentia — (1 *p., qu.* 25, *art.* 1; *et quol.* 3, 1; *et de Pot., qu.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 11, *et seq.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia se habet ad actum, ita habet se primus actus ad potentiam. Sed primae potentiae, quae est materia, non est aliquis actus qui sit de essentia ejus. Ergo nec primi actus, qui est Deus, est aliqua potentia.

2. Praeterea, omne quod agit per essentiam suam, agit mediante aliqua potentia; quia potentia est medium inter essentiam et operationem. Sed Deus cum sit primum agens, non participatione alicujus, sed per essentiam suam agit, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), et Avicenna (tract. 15 Metaph., cap. 7) probat. Ergo non convenit sibi aliqua potentia per quam agat.

3. Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 17). Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a Philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat.

4. Praeterea, omnis potentia est principium alicujus operationis. Sed Deo non convenit operatio, nisi quae sit sua essentia. Cum ergo suae essentiae nihil sit principium, quia essentia neque est genita neque procedens, videtur quod potentia sibi non conveniat.

5. Praeterea, Dei potentia aut est semper conjuncta actui, aut non. Si primo modo, omnis autem potentia conjuncta actui inducit effectum quandocumque ipsa est; potentia autem Dei ab aeterno fuit; ergo et effectus ejus, scilicet creaturae, ab aeterno sunt: quod haereticum est. Si secundo modo, omnis autem potentia non conjuncta actui, et conjungibilis, est imperfecta, et perficitur per actum; ergo aliquid imperfectum erit in Deo: quod cum sit inconveniens, videtur potentia omnino in Deo non esse.

Sed contra est quod habetur Luc. 1, 49: *Fecit mihi magna qui potens est.* Et in Psalm. 88, 10: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Praeterea, omnis effectus producitur per potentiam causae efficientis. Sed Deus est causa efficiens rerum. Ergo in ipso oportet potentiam ponere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit (tract. 4 Metaph., cap. 2), et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, inquantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod convenit sibi inquantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi inquantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod esse primam potentiam non convenit materiae secundum principalem significationem potentiae: quia, ut dictum est, in corp. art., potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipsae formae separatae; et illud quod est

principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia convenit.

Ad secundum dicendum, quod potentia importat, ut dictum est, in resp. ad primum, rationem principii actionis: unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus, et hujusmodi; et sic etiam ipsa essentia divina, secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia passiva convenit, sed activa tantum. Potentiae autem activae accidit quod requirat subjectam materiam in quam agat, inquantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam: quae imperfectio a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod secundum Avicennam (tract. 6 Metaph., cap. 1), agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis: agens enim naturale agit per motum: et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur: divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam.

Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia: nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi; et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati.

Ad quintum dicendum, quod operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta. Nec tamen semper consequitur effectus quandocumque operatio est, quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante; unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit tantum una potentia. — (1 *p., qu.* 25, *art.* 1; *et quol.* 3, *art.* 1; *et de Pot., quaest.* 1, *art.* 1; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum una potentia in Deo. Non enim potest esse unum et idem proprium uni, et pluribus commune. Sed potentia creandi communis est tribus personis; posse autem generare proprium est Patri. Ergo est alia et alia potentia.

2. Praeterea, in nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, et hujusmodi; et quidam voluntarii, ut aedificare domos, et hujusmodi; et quidam animales, ut intelligere, scire, et hujusmodi. Sed hujusmodi actus reducuntur in nobis in diversas potentias. Cum igitur (1) singulis praedictorum actuum respondeat similis actus in Deo, quia dicimus ipsum scientem, creantem, et generantem: videtur quod sit plures potentias in eo ponere, ad quas isti actus reducuntur.

(1) *Al.* in singulis.

3. Praeterea, secundum philosophos (ex Avicenna, lib. de Intellig., cap. 4), substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Non autem sicut in diversas naturas. Ergo sicut in diversas potentias. Ergo in Deo ad minus sunt duae potentiae.

4. Praeterea, ratio potentiae consistit in hoc quod est esse principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, secundum propriam rationem, est principium operationis: quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut Dionysius tradit (in lib. de div. Nom., cap. 4). Ergo sicut dicimus plura attributa, sic debemus dicere plures potentias.

Sed contra, secundum Augustinum (lib. 5 de Trin., cap. 8), quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter absoluta continetur. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum.

Praeterea, secundum Philosophum (Arabem quemdam) in lib. de Causis (propos. 17), omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Sed virtus divina est maxime infinita. Ergo videtur quod sit maxime una, nullam multiplicationem habens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Cum enim potentia secundum modum intelligendi sit medium inter essentiam et operationem, ex utraque parte potest ejus unitas et diversitas pensari. Sed tamen simpliciter unitatem et multiplicationem habet ex parte essentiae: non quae est subjectum ejus, quia contingit in una essentia plures esse virtutes vel potentias; sed ex parte essentiae quae est immediatum principium actus: sicut in igne alia est potentia qua fertur sursum, scilicet levitas, et alia qua dissolvit vel urit, scilicet caliditas. Ex parte autem operationis non dicitur una vel plures simpliciter, sed secundum quid: quia tunc magis dicitur esse una potentia plurium, quam plures potentiae. Et ita cum immediatum principium cujuslibet suae operationis sit sua essentia, quae simpliciter una est; ideo et potentia una est. Sed inquantum est principium operationum distinctarum secundum rationem, accipit aliam et aliam rationem potentiae, sicut et essentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc est quod sint plures, sed tantum una potentia. Potentia enim activa, quae sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari: vel quantum ad essentiam, potentiae, vel quantum ad actiones quae a potentia procedunt. Dico autem essentiam potentiae illud quod est immediate principium actus, in quocumque genere sit, sicut calor principium calefactionis. Principium autem omnium divinarum operationum est sua essentia, quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una re, pluralitatem quamdam rationum habens secundum diversa attributa, ut supra dictum est, dist. 2, qu. unic., art. 2, ita etiam potentia Dei re est una, sed secundum diversas rationes attributorum pluralitatem rationum accipit: cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis. Et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum diversas rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt. Patet ergo quod potentia, sive secundum essentiam suam consideretur,

sive etiam per comparationem ad divinam operationem, secundum quod in operante est, unitatem habet; sed multitudo realis est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est, potentiam divinam esse unam; sed tamen quod est plurium; quia judicium de unitate rei absolute sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum id quod extra est.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat essentiale conjunctum notionali, sicut cum dicitur, Deus generat. Unde illud quod est essentiale pertinens ad rationem potentiae commune est tribus, sicut est potentia essendi eadem enim potentia Pater generat, et Filius nascitur, sed notio remanet propria Patri et hoc plenius patet ex dictis supra, distnct. 26, quaest. 2, art. 3.

Ad secundum dicendum, quod Deo idem est principium essendi et operandi; unde sicut Deus eodem est unus, ens, justus, et sic de aliis; ita ipse eodem operatur actus diversarum rationum, nos autem diversis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis substantiis separatis non videtur omnino idem esse re voluntas et intellectus; sed quod in aliis est secundum diversitatem realem, est in Deo secundum unitatem rei et distinctionem rationis.

Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo sunt unum re, et distinguuntur tantum ratione et ideo nomen potentiae, et quidquid alius est nomen rei, si sit nomen primae impositionis non potest pluraliter praedicari, ut dicantur plura attributa esse plures potentiae, vel plures bonitates, vel aliquid hujusmodi; sed nomina secundae impositionis, ut attributum et hujusmodi, pluraliter praedicantur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de his quae subjecta sunt divinae potentiae; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum Deus possit quidquid est alteri possibile; 2.° utrum possit facere impossibilia; 3.° utrum sit aliquid judicandum simpliciter possibile vel impossibile, secundum causas superiores vel inferiores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile. — (1 p., qu. 25, art. 2; et de Pot. qu. 1, art. 1 et 2; et de Verit., qu. 2 art. 10; et cont. Gent., cap. 22.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit quidquid alteri possibile est. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ejus. Sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius invenitur in primo exemplari. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia in quacumque creata potentia potest.

2. Praeterea, Philosophus dicit (4 Top., cap. 3 ant. med.), quod Deus, et etiam studiosus potest prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia ejus sicut malum. Ergo videtur quod ipse omnia possit quae creatura potest.

3. Praeterea, de ratione voluntatis est, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo verissime invenitur voluntas. Ergo potest utrumlibet, et bonum et malum.

4. Praeterea, nihil quod est laudabilitatis, ei subtrahendum est qui magnus est et laudabilis in re. Sed posse facere malum et non facere est laudabilitatis: sicut dicitur Eccli. 31, 10, in laudem unius viri justi: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malo, et non fecit.* Ergo Deo convenit. Et sic idem quod prius.

Sed contra, sicut Deus non potest non esse Deus, ita non potest esse imperfectus. Sed quaedam dicitur creatura posse sua infirmitate vel imperfectione, sicut pati, mori, et hujusmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia possit quae creatura potest.

Praeterea, summum bonum non potest esse causa alicujus mali, sicut nec summe calidum causa alicujus frigoris. Sed Deus est summe bonus. Ergo nullum malum facere potest. Creatura autem hoc potest. Non ergo quidquid creatura potest, et ipse Deus potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione Creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae inquantum deficit a repraesentatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuatur. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiatur.

Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, secundum quosdam, quod ly *prava* accipiendum est materialiter, ut sit sensus: Deus potest facere prava, idest quae modo prava sunt, quae tamen si ipse faceret, prava non essent. Vel dicendum quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, si vellet; cujus conditionalis et antecedens est impossibile, et consequens; et hoc non est inconveniens, sicut haec: Si centum sunt minus quam quinque, sunt minus quam decem.

Ad tertium dicendum, quod posse peccare, secundum Anselmum (lib. de lib. Arbitr., cap. 1) et Boetium (5 de Consol., prosa 1), non pertinet ad libertatem

voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis inquantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere.

Ad quartum dicendum, quod aliquid est laudabile inferiori naturae, quod in superiori vituperabile esset; sicut esse ferox in cane et leone est laudabile, sed in homine vituperabile: ita et non peccare cum possit, est laus hominis, sed blasphemia Dei, si de ipso dicatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae naturae sunt impossibilia, Deus non possit. Sicut enim dicit Commentator, in 8 Metaph. (text. com. 4), omnis alteratio est ab aliquo agente corporali. Sed Deus est agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo possit fieri in creatura inferiori, nisi mediante motu superioris corporis, quod est primum alterans non alteratum. Sed mediante illo motu nihil impossibile naturae fieri potest. Ergo Deus nihil naturae impossibile facere potest.

2. Praeterea, omnis impossibilitas vel necessitas quae est in propositionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod est impossibile simul affirmare et negare, secundum Philosophum (in 5 Metaphysic., text 9). Sed hoc dicitur Deus non posse quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo nullum impossibile naturae facere potest.

3. Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed impossibile per accidens Deus facere non potest. Ergo nihil eorum quae per se sunt impossibilia. Probatio mediae. Deus non potest facere quod illud quod est praeteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit (epist. de custodia Virginitatis ad Eustochium), quod *cum cetera Deus possit non potest de corrupta facere virginem*; et per Augustinum (in lib. contra Faustum 26, cap. 5), et per Philosophum (in 6 Ethic., cap. 2) ubi Agathonem commendat dicentem: *Hoc solo privatur Deus ingenita facere quae facta sunt.* Sed praeteritum non fuisse, non est impossibile nisi per accidens, quia hoc ipsum quod praeteritum est, prius quam fieret, contingens erat non esse, ut Socratem currere. Ergo non potest facere illud quod est impossibile per accidens.

4. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 6 super Genes. ad litteram, capit. 14), Deus non potest facere aliquid contra rationes quas primitus indidit; et in quadam Glossa (ordinaria (1) vers. 24) ad Rom. 11 dicitur, quod Deus cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit. Sed ea quae sunt naturae impossibilia, videntur contra naturam esse. Ergo nihil horum Deus facere potest.

5. Sed contra, qui omnia dicit, nihil excludit. Sed in littera dicitur et probatur, quod Deus omnia potest. Ergo ab ejus omnipotentia impossibilia non excluduntur.

6. Praeterea, Hilarius dicit, quod plus potest Deus facere quam nos possumus dicere, ut habitum est supra, 19 dist.: quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed nihil ita est impossibile quin nos dicere possimus, etiam contingere simul affirmare et negare; quod quidam philosophi dixerunt (in 4 Metaph., text. 16). Ergo videtur quod omnia hujusmodi Deus possit facere.

7. Praeterea, magis distat Deus et homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinae. Ergo multo magis potest facere quod duo contraria sint simul in eodem; ex quo sequitur quod affirmatio et negatio sint simul vera; et si hoc potest, omnia potest.

8. Praeterea, sicut caecitas est contraria dispositio visioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens Virgo conciperet, et mater esset. Ergo potest facere ut caecus manens caecus visum habeat: et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile: et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis, et aliquid ex parte possibilis. Nullum autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse; quia potentia ejus defectum habere non potest. Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest: et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est.

Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis; sicut dicitur non scire falsum quod a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur: et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit; et hoc est quod Augustinus dicit (in lib. 26 contra Faustum, cap. 5): *Si quis dicit: Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint; non videt se hoc dicere: Faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit.* Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicati est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc est simul habere tres et non habere. Et ex hoc ulterius sequitur quod non possit facere esse aliqua opposita simul in eodem; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quidquid in se non repugnat

(1) Id quidem ex Beda desumptum est, quamvis ejus nomine non expresso (*Ex edit. P. Nicolai*).

rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi. Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui.

Ad primum ergo dicendum, quod posset exponi, quod hoc non potest fieri secundum ordinem naturalis operationis, quamvis possit esse per actionem agentis supra naturam, nisi esset contra intentionem ejus qui haec expresse de Deo induxit: et ideo in hoc erravit, nec ejus auctoritas recipienda est: quia hujus contrarium etiam philosophi tradunt. Dicit enim Avicenna (tract. 2 Metaph., cap. 3), quod materia magis obedit principiis separatis et conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid sit de aliis, hoc de Deo firmissime tenendum est, qui virtutem suam caelo non alligavit.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod aliquid est impossibile, reducitur in illud principium: unde quod est impossibile per se, includit principium in se: et tale impossibile non potest ipse Deus facere, ut ex dictis, in corp. art., patet; et quod est impossibile alicui, includit dictum principium in ordine sui ad illud, sicut patet cum dicitur, quod impossibile est mortuum reviviscere; vivere enim per se possibile est, sed in corpore mortuo non est potentia ad hunc effectum inducendum, et ex hoc est impossibile. Unde si poneretur posse vivere ex sua virtute, simul poneretur ejusdem rei habere potentiam et impotentiam; nec hoc facit Deus quando mortuum resuscitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, sed per potentiam quam sibi confert.

Ad tertium dicendum, quod praeterita non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, et ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem: et ipsa res in se considerata non dicitur Deo impossibilis. Potest enim hanc rem facere, scilicet quod Socrates non currat. Si autem accipiatur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per se: et hoc dicitur Deus facere non posse; et simile est de hoc quod dicitur: Socratem non currere dum currit est impossibile: quia ratione adjuncti habet impossibilitatem per se.

Ad quartum dicendum, quod Deus materiae primae indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes natae sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quae effectus naturales exercentur; et contra has aliquando dicitur facere in miraculis quae facit. Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas, vel super eas. Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut forma gloriae corporibus gloriosis. Praeter eis facit, quando effectum quem natura inducere potest, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit, Joan. 2. Sed contra eas non facit; quia nec facit nec facere potest ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem alium habeat, sicut non potest esse quod simul sit eadem et alia. Sed bene potest destruere unam naturam, et facere aliam; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam: sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit.

Ad quintum dicendum, quod sub distributione omnium non potest accipi nisi ens vel non ens. Sed ea quae diximus Deum non posse, neque sunt entia simpliciter, neque non entia.

Ad sextum dicendum, quod dicta impossibilia quamvis ore proferri possint, tamen corde concipi non possunt, ut probat Philosophus in 3 Metaph. (text. 16); unde non proprie et perfecte sunt verba.

Ad septimum dicendum, quod Deus non conjunxit humanam naturam divinae, ita quod esset eadem natura, vel quod una persona secundum idem esset Deus et homo, sed secundum aliud et aliud; et sic non est dubium quod contraria in eodem conjungere potest; quia et natura hoc facit.

Ad octavum dicendum, quod non est simile. Quia caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem ejus: unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginitatis non includitur negatio maternitatis, sed negatio conjunctionis ad virum; et ideo ratio non procedit.

ARTICULUS III.

Utrum aliquid sit judicandum impossibile, secundum causas inferiores. — (*De Pot.*, *qu.* 1, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid non sit judicandum impossibile simpliciter secundum causas inferiores. Super illud 1 ad Corinth. 1, 20: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, ita dicit Glossa (ordinaria): *Sapientiam hujus mundi, Deus stultitiam fecit, ostendens possibile quod ipsa impossibile judicabat.* Sed sapientia hujus mundi judicat aliquid impossibile esse secundum causas inferiores. Ergo videtur quod hoc stultum sit dicere.

2. Praeterea, constat quod causa inferior impium justificare non potest. Sed tamen non dicimus hoc esse impossibile, et similiter nec mundum fore antequam esset, quem natura facere non potest. Ergo videtur quod non sit aliquid dicendum impossibile ex eo quod causae inferiori est impossibile.

3. Praeterea, constat quod illuminare caecum et dare virgini conceptum, naturae est impossibile; et tamen ista fieri potuerunt, et facta sunt. Ergo videtur quod secundum causas inferiores aliquid impossibile judicandum non sit.

Sed contra, nihil Deo est impossibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo secundum causam superiorem tantum aliquid impossibile diceretur et possibile, nihil impossibile foret. Ergo videtur quod sit judicandum de impossibilitate secundum causas inferiores.

Praeterea, necessarium et impossibile sunt contraria. Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, dist. 38, quaest. unic., art. 5, quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile judicandum est secundum superiores causas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparationem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus conditiones effectus sequitur, ut prius dictum est (ibidem). Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. (text. 16) dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibiles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta reputata est, quia (1) judicavit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod alicui est possibile; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid sui non est album.

Et per hoc patet responsio ad alia.

(1) *Al.* ita judicavit.

Expositio textus.

Potuit Deus simul cuncta facere. Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per incompossibilitatem; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens.

Quia non esset hoc (1) *potentiae, sed infirmitatis.* Et hoc etiam dicit Dionysius (in 8 cap. de div. Nom.), et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens: hoc enim ipsum esse est non esse; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter.

Homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se. Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere: quia istae praepositiones *de*, et *ab* denotant causam efficientem: unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo, a quo potentiam habet; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed *per* denotat causam formalem; unde quaedam potest facere per se, scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et hujusmodi: et inde etiam est quod Filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.

(1) *Al. possibile etc.*

DISTINCTIO XLIII.

Opinio quorumdam dicentium, Deum nil posse nisi quod facit.

Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt. Cum enim dicunt: Hucusque potest Deus, et non amplius: quid hoc est aliud quam ejus potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Ajunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur, dicentes: Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri. Non est autem justum et bonum fieri ab eo nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere quam facit; non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere?

Secunda ratio.

Addunt etiam: Non potest facere nisi quod justitia ejus exigit. Sed non exigit ejus justitia ut faciat nisi quod facit. Non ergo potest facere nisi quod facit. Eademque justitia exigit ut et id non faciat quod non facit. Non autem potest facere contra justitiam suam. Non ergo potest aliquid eorum facere quae dimittit.

Responsio ad prius dictum.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes, sic. Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum; idest, non potest facere nisi illud quod si faceret, bonum et justum esset, verum est. Sed multa potest facere quae non bona sunt nec justa: quia nec sunt, nec erunt, nec bene fiunt nec fient, quia nunquam fient. Item quod secundo oppositum fuit: Non potest facere nisi quod justitia sua exigit, et non potest id facere quod justitia sua exigit ut non fiat: dicimus, quia exactionis verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur, et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas: Non potest facere nisi quod sua justitia exigit: idest, nisi quod voluntas sua justa vult, falsum dicis. Justitia enim ipsius Dei aequissima voluntas accipitur, qualiter accipit Augustinus (lib. 1 contra duas epist. Gaudentii, cap. 30 (1)) illa verba Domini in Genes. loquentis ad Lot: « Non » possum quidquam facere donec illo introeas; » quae exponens: « Non posse, inquit, se dixit quod sine dubio po» terat per potentiam, sed non poterat per justitiam; quasi,

(1) *Ita edit. Nicolai. Al.* lib. 1 contra secundam epistolam Gaudentii, cap. 22.

» poterat quidem, sed non volebat; et illa voluntas justa erat » Si vero per haec verba intelligis eum non posse facere nisi illud quod si fieret, justitiae ejus conveniret; verum dicis. Similiter distingue illud: Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat; idest, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere, falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiae ejus convenire non potest; verum dicis.

Tertia illorum ratio.

Addunt quoque et alia, dicentes: Non potest Deus facere nisi quod debet. Non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet; non ergo potest facere nisi quod facit. — Item, Aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit. Si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet, nec decet, non oportet eum facere. Et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere. Non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere; et quod debet facere, non potest illud dimittere. Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, Debet, venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam; nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex promisso. Nos vero ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensum. Non potest Deus facere nisi quod debet; idest, nisi quod vult: falsum est. Sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, Non potest nisi quod debet; idest, non potest nisi illud quod si faceret, ei bene conveniret: verum est. — Addunt quoque illi dicentes: Nihil facit aut dimittit nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere aut dimittere quae facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, qua illa facit et illa dimittit; quae ratio aeterna est, et semper manens, praeter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere; et ita non potest facere nisi quod facit. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur: Ratio vel causa optima penes Deum est, qua facit cuncta quae facit, et dimittit ea quae dimittit: verum quidem est, quia in eo voluntas est aequissima et rectissima, qua facit et dimittit quae vult; contra quam facere non potest, nec praeter eam facere potest Nec utique contra eam faceret nec praeter eam, si ea quae facit dimitteret, vel quae dimittit faceret: sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere, et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum qua alia facit et alia dimittit; potest tamen secundum rationem et dimittere quae facit, et facere quae dimittit. — Ipsi autem addunt: Ratio est eum facere quod facit, et non alia; et non potest facere nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere nisi quod facit. Item: Ratio est eum dimittere quae dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere; et ita non potest non dimittere quod dimittit. Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur, Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas eum non posse facere nisi ea quae rationabilia sunt, et ea quae si fierent, rationabilia essent; verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quae vult et facit; falsus est intellectus. — Item aliud adjungunt, dicentes: Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non praescivit; et si potest facere quod non praescivit, potest sine praescientia operari: quia omne quod facturum se praescivit, facit, nec facit aliquid quod non praescivit. Quod si praeter praescientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod praescitum est, fieri necesse est. Ergo aliud fieri quam fit, nulla ratione possibile est. Non ergo potest a Deo fieri nisi quod fit. Haec autem quaestio de praescientia facile determinari potest per ea quae superius dicta sunt (dist. 38 et 39) cum de praescientia ageretur.

Auctoritatibus nituntur in assertionem suae opinionis.

His autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinio, sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Augustinus in libro de Symbolo ad catech. (libr. 1, cap. 1): « Hoc solum non » potest Deus quod non vult, » per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult. Sed non vult nisi quod facit, et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est, Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in 7 libro Confess. (cap. 4.) ad Deum loquens, ait: « Nec cogeris invitus ad aliquid: quia » voluntas tua non est major quam potentia. Esset autem » major, si teipso tu ipse major esses. » Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest. Sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est: quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle: quia plura sunt subjecta ejus potentiae quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit. Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturae testimoniis asseramus, Deum plura posse facere quam faciat. Veritas ipsa secundum Matth. (cap. 26, 53) ait: « An putas quia non possum rogare Patrem meum; et ex » hibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Ange- » lorum? » Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in Enchir. (cap. 95) (1) ait: « Omnipo- » tentis voluntas multa potest facere quae non vult nec fa- » cit. Potuit enim facere ut duodecim legiones Angelorum » pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. » Idem in eodem lib. (cap. 19): « Cur apud quosdam non factae sunt » virtutes quae si factae fuisset, egissent illi homines poe- » nitentiam, et factae sunt apud eos qui non erant credituri? » Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injuste Deus » noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellent. Tunc » in clarissima sapientiae luce videbitur quod nunc piorum » fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam » certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quae » multa possit et non velit; nihil autem quod non possit » velit. » Idem in lib. de Natura et Gratia (cap. 17): « Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum » est: Non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, » sed noluit. » His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur, quod Deus multa possit facere quae non vult: quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificare; et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quam facit; et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult; et tamen ejus voluntas nec alia nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquam voluit, nec tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest: potest enim velle quod ab aeterno potest voluisse: habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno; quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno.

(1) Vel de Spiritu et littera cap. 1 et 34, seu 35 (*Ex edit. P. Nicolai.*)

Divisio textus.

Hic Magister excludit errorem quorumdam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam: et dividitur in partes duas: in prima improbat errorem eorum, inquantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt; in secunda inquantum limitabant ad qualitatem earum; dicebant enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi: *Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit.* Prima in tres: in prima narrat eorum positionem; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi: *Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimo-*

niis munire conantur; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: *Fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quaè facit.*

Istamque suam primam opinionem verisimilibus argumentis . . . munire conantur. Hic ponit probationes eorum; et dividitur in partes tres: in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant; in secunda ponit quasdam causas quas adinveniebant, ibi: *Addunt* (1) *quoque et alia*; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi: *His autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia.* Probationes autem et responsiones patent in littera.

QUAESTIO I.

Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit: et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae. Unde prima quaestio sit de infinitate divinae potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum potentia Dei sit infinita; 2.° utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum potentia Dei sit infinita.
(1 *p.*, *qu.* 25, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit Philosophus (in 3 Phys., text. 57), infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 1 Phys., text. 15), finitum et infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.

3. Praeterea, secundum philosophos (ex Arist., 5 Metaph., text. 17), si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.

4. Praeterea, nullum infinitum comprehendi potest: quia, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (vel epist. 112 ad Paulinum), illud comprehenditur cujus fines circumspiciuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.

5. Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset, aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset: quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.

Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut philosophi probant (ex 8 Phys., tex. 38), sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in Psalm. 144, 3, dicitur, quod *magnitudinis ejus non est finis.* Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.

Solutio. Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum (1 Fid. orth., cap. 2, 4, et 8), quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est.

Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est.

Et ideo aliter dicendum, quod secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 22), finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur (1) per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in lib. de Causis (propos. 16), quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.

---

(1) Al. *adjicientes.*

(1) Al. *additur* autem.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione; et hoc Deo non competit.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus quantitatis.

Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium: et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra; quia frustra est (secundum Philos. in 2 Phys., text. 62), quod est ad finem quem non inducit; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.

Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito: nec sic Deus seipsum comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehensi esse extra comprehensorem; et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.

Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul: jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio: et talis actus est infinitum, secundum Philosophum in 3 Physic. (text. 60), qui scilicet semper est permixtus potentiae; et ideo non reducitur in actum nisi successive; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.

ARTICULUS II.

Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit. Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.

2. Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatum est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam: et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.

3. Praeterea, fides facit omnia possibilia: quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur Matth. 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.

4. Praeterea, sicut probatum est a philosophis (ut lib. de Causis, prop. 6), omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum Dionysium (7 cap. cael. Hier.). Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.

Sed contra, creatio unuscujusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.

Praeterea, quidquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatum est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 3 hujus (nempe 3 Sent., dist. 14, quaest. 1, art. 4) dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam: unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 Metaph. (text. 15), patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo; unde potest secundum quod unitur alicui infinito ut objecto, omnem scientiam habere; et sic anima Christi in Verbo omnia videt

Ad tertium dicendum, quod ibi est accommoda distributio. Non enim virtus fidei absolutae ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et hujusmodi; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et hujusmodi. Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis: et ideo dictum est supra, in corp. art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, inquantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. ult., 20: *Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

Ad quartum dicendum, quod ibi et in lib. de Causis (propos. 16), dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter: et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente. Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius; quod sic exponitur ibidem: quia si comparetur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in se, se-

cundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem Philosophorum (ex Arist. 12 Metaph., text. 47) qui ponunt intelligentias movere orbes; sicut etiam virtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum operetur ex necessitate naturae; 2.° utrum operetur ex necessitate suae justitiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus operetur de necessitate naturae. — (1 *p., qu.* 19, *art.* 3: *et de Ver., qu.* 23, *art.* 4; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 37, 81 *et* 82.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin.): *Sicut noster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora; ita et divina bonitas in omnia entia.* Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae. Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.

2. Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae: quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei inquantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam Dionysius dicit. Ergo videtur agere ex necessitate naturae.

3. Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant; et omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.

4. Praeterea, impossibile est causam necessarii non esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.

Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia, secundum Philosophum (2 de Generat., tex. 56), idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.

Praeterea, omnis agens per necessitatem naturae producit effectum coaevum sibi nisi impediatur. Sed virtus Dei, quae infinita est, impediri non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset: quod etiam contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 Physic. (text. 61) dicitur; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem; quod est contra Philosophum (in 2 Physic., text. 49). Non enim intendit natura creata finem, nisi inquantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde Themistius dicit (2 Physic., cap. 4), quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, idest inquantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem: quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cujus directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae; et propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in ostensionem Divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut Isai. 40, 26: *Levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen inquantum solum est essentia, sed etiam inquantum est sapientia et voluntas; ideo sequitur conditionem* scientiae et voluntatis; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.

ARTICULUS II.

Utrum Deus agat de necessitate justitiae.
(2 cont. Gent., cap. 28 et 29.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus agat de necessitate justitiae. Sicut enim dicit Glossa (ordinaria) super illud 2 ad Timoth. 2, 13: *Seipsum negare non potest*, seipsum negaret, si justitiam suam dimitteret, quae est ipse (1). Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate justitiae agat.

2. Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra justitiam sit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra justitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de necessitate justitiae agat.

3. Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad justitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate justitiae.

4. Sed contra, Jonae 2, dicitur in Glossa (2): *Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per justitiam*; et ita videtur quod non de necessitate justitiae agat.

5. Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in inferno, non est justitiae, sed magis contra justitiam videtur. Sed, sicut legitur (in legenda, seu vita beati Gregorii, lib. 2, cap. 44), ad preces beati Gregorii Dominus Trajanum imperatorem idolatram et ob hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

6. Praeterea, si non potest agere nisi secundum justitiam, aut hoc intelligitur de justitia creata, aut de justitia increata. Sed non de justitia creata, qua res illa quae est (3), non regulatur; nec etiam de justitia increata, quia illa potentiae non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate justitiae, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset; et sic verum est; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo: ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex justitia sua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non possit: et sic falsum est. Et hujus ratio est, quia quandocumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate justitiae ad neutrum cogitur; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem justitiae, quod in se bonum est; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine injustitia possumus.

Dico ergo, quod quidquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante; et ideo ex necessitate justitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset: sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae; ita et justa voluntas sua est causa justorum. Unde si aliud faceret, illud justum faceret et injustus ipse non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est; et sic non potest facere praeter justitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur justitia in aliquo opere causato; et praeter illam justitiam facere potest, nec seipsum negaret: quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae justitiae appareret; et ideo nec contra justitiam faceret, nec injuste.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad justitiam, tamen ordo justitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate justitiae hoc vel illud faciat.

Ad quartum dicendum, quod justitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis: et hoc respondet justitiae cuilibet specialiter dictae; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc justitiam quandoque praetermittit; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur justitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis justitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum Philosophum (in 5 Ethic., cap. 3): et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat: et huic justitiae non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod sibi debitum non est, et hoc est Dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam.

---

(1) Colligitur ex Hieronymo super illud vers. 9: *Qui custodiunt vanitates, misericordiam derelinquent (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) Nihil aliud vetus Glossa, et nunc interlinearis, nisi quod *negare seipsum non potest qui est veritas; quod faceret, si dicta sua non impleret*: sed in Lyrani additamentis, quod *negaret seipsum, si negaret justitiam suam, quia justitia divina et Deus idem sunt.* At Lyranum praecessit S. Thomas: unde igitur sumpsit? *(Ex edit. P. Nicolai).*

(3) *Al.* quia illa quae est.

Ad quintum dicendum, quod idem est de Trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt; de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant: praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos: et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quamvis aeternam poenam meruissent. Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio judice. Unde et Deus libere remittere potest sine ullius offensa; non alius judex qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commissam; unde et poenam licite remittere non potest.

Ad sextum dicendum, quod dicitur Deus non posse injuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae incompossibilitatem. Haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.

Expositio textus (1).

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes. Solutio magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dico *justum* potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo *est*, a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo *potest*; et sic falsa est. Est enim sensus: Deus non potest facere nisi id quod modo justum est: quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo *potest*, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo *est*; et in hoc sensu est vera: quia sic hoc nomen *justum*, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquod determinatum tempus. Et est sensus: Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum; et per modum istum solvuntur omnes objectiones.

(1) *Al. omittuntur verba* expositio textus, *et quae sequuntur, adnectuntur solutioni sexti argumenti.*

D I S T I N C T I O XLIV.

An Deus possit facere aliquid melius quam facit.

Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quae facit Deus, non potest meliora facere; quia si posset facere et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 1): « Deus quem genuit, » quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo » melius), generare debuit aequalem. Si enim voluit et non » potuit, infirmus est. Si potuit et noluit, invidus. » Ex quo confirmatur (1) aequalem genuisse Filium A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio: quia Filium genuit de substantia sua: ideoque si posset gignere aequalem et non gigneret, invidus esset; alia vero quae non de substantia sua facit, meliora facere potest.

Quaestio, qua illi arctantur.

Verum hic ab eis responderi deposco. Cur dicunt rem aliquam, sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est? Sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive ideo quia majus bonum quod ei deest capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bona dicitur ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori aequatur. Si vero jam non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valet, jam hoc ipsum non posse, defectionis est, non consummationis; et potest esse melior, si fiat capax melioris boni: quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Augustinus (super Genes. ad lit. lib. 11, cap. 7): « Talem » potuit Deus hominem fecisse qui nec peccare posset nec » vellet: et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuis» se? » Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit; et quae facit, meliora ea facere quam facit.

Utrum alio vel meliori modo possit facere quam facit.

Post haec considerandum est, utrum alio modo, vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, idest alia sapientia vel majori sapientia: nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus, quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit potest facere melius, et aliter quam facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Augustinus (in 13 lib. de Trinit., cap. 10) dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quae facit quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aeque bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit: ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, idest creaturae, non ad sapientiam Creatoris.

Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.

Praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam non videtur, dicentibus: Potuit Deus incarnari, et potuit mori et resurgere, et alia hujusmodi, quae modo non potest. Potuit ergo quae modo non potest, et ita habuit potentiam quam modo non habet; unde videtur potentia ejus imminuta. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quae aliquando scivit, et semper vult quae aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, nec voluntatem mutat quam habuit, ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi; licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse: in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum et modo scit se resurrexisse; nec est alia scientia, illud olim scivisse, et hoc modo scire; sed eadem omnino: et sicut voluit olim resurgere et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur: ita potuit olim nasci et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse et resurrexisse; et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus et diversis adjuncta adverbiis, eumdem faciunt sensum; ut si modo loquentes dicimus: Iste potest legere hodie; cras autem dicemus; Iste potest legisse, vel potuit legere heri: ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes ejusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes hodie: Iste potest legere hodie; et dicentes cras: Iste potest hodie legere: non idem sed diversa dicimus eum posse. Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit! id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit: sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere. Potest quidem facere aut fecisse aliquando quod potuit: similiter quidquid voluit, et vult, idest omnem quam habuit voluntatem, et modo habet; et cujuscumque rei voluntatem habuit, et modo habet: non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri; sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est

(1) *Al.* conficitur.

Divisio textus.

Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem; in secunda determinat quamdam quaestionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi: *Praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem; in secunda inquirit, utrum limitetur ad rerum modum, ibi: *Post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit.* Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam faciat; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi: *Verum hic ab eis responderi deposco.* Sententia in littera plana est.

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit; 2.° utrum potuerit melius facere ipsum universum; 3.° de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere potuerit meliores; 4.° utrum quidquid olim Deus potuit facere, et modo possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit. — (1 *p.*, *qu.* 25, *art.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam sit: quia secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), et Platonem (in convivio de Amore cap. 4), optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.

2. Praeterea, secundum Basilium (lib. 2 contra Eunomium, post medium), accipere a Patre, Filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus (contra Maximinum, lib. 3, cap. 18), arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod Filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non potuerit.

3. Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam fit.

4. Praeterea, una res non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum Dionysium (cap. 3 de divin. Nom.), sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam fit.

Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio. Sed cujuslibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quidquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere possit.

Praeterea, quidquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum Philosophum in 8 Metaph. (text. 10), sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta: verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet res in se considerata, non est optima, nisi forte inquantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit (in Enchir. cap. 10).

Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a Patre sit commune Filio cum omni creatura communitate analogiae; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus Pater invidus esset: quia subtraxisset dignitatem Filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest pertingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis: et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Hilarius (lib. de Synodis, cap. 24) dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed Filio natura dedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundum voluntatem opificis, quae se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex

ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinatarum, diversimode a diversis participantur.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum Deus potuerit facere universum melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit: quia, secundum Augustinum (in Enchir., cap. 10), sunt bona quae condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.

2. Praeterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.

3. Praeterea, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 4), bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praeferuntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

4. Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est: unde et malum definitur ab Augustino (ibid. cap. 11, et lib. 83 Qq., quaest. 6) per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

5. Sed contra, secundum Philosophum (paulo ante fin. 3 Topicorum), albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

6. Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in 11 Metaph. (text. 52), bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretae. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eaedem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretae, nisi fieret additio in partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur: in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

Ad tertium dicendum, quod participandi eamdem perfectionem divinam sunt multi modi; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo

---

(1) Non in Enchir. cap. 11, sicut prius indicabatur ad marginem, cum ibi tantum definiatur ut privatio boni, nec in lib. 83 Qq., quaest. 6, sicut ibid. addebatur, cum nec aliter ibi explicetur nisi per carentiam omnis boni: sed lib. de Nat. Boni, cap. 4 sub his verbis expresse, quod sit *privatio modi, speciei, ordinis, etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sunt ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adjungitur malum, et quaedam quibus adjungitur: et est melius (1) utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum: quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

ARTICULUS III.

Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod humanitatem Christi Deus meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unitur sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.

2. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita: quia datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan. 3. Ergo nihil ea melius fieri potest.

3. Item, videtur quod nec beata Virgine: quia secundum Anselmum (concep. Virg., cap. 18), decuit ut Virgo quam Deus unigenito Filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata Virgine facere possit.

4. Praeterea, secundum Augustinum in lib. Conf. (12, cap. 7), Angelus factus est prope Deum. Sed beata Virgo exaltata est etiam super choros Angelorum, sicut Hieronymus (serm. 1 de Assumpt. (2)), tradit, et Ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.

5. Item, videtur quod nec beatitudine creata. Quia secundum Boetium (3 de Consol., prosa 2), beatitudo est status omnium bonorum aggregatione (3) perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.

(1) *Al.* in utraque.

(2) Habetur quidem in serm. de B. Virg. Deiparae assumptione inter ejus opera, Tom. 9, cujus initium est *Cogitis me*; sed alius est ejus auctor, quem Sophronium quidam arbitrantur, ut ipsa inscriptio praefert; atqui cum ad Paulum et Eustochium dirigatur, non potest esse Sophronii Patriarchae Hierosolymitani, qui circiter ducentis post Hieronymum annis vixit; sed Sophronii Praesbyteri, cujus etiam in Scriptoribus Ecclesiasticis meminit Hieronymus; etsi nec ejus esse constat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* congregatione.

Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparationem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura inquantum est unita Deo, et beata Virgo inquantum est mater Dei, et gratia inquantum conjungit Deo; et universum inquantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparationibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilius est; et sic humana natura in Christo nobilissima est; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata Virgo, de cujus utero caro Divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi judicium de re absolute, ut dicatur, quod beata Virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo judicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed judicium quod est praeter hanc comparationem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, inquantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit Divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 43, quaest. unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferius (1), inquantum potest in infinitos effectus; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, inquantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, inquantum concurrit ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, inquantum est operatio divinae personae.

Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad

(1) *Al.* in fieri.

peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.

Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: et ideo quamvis beata Virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia; et potest adhuc aliquid melius esse.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam infinitatem ex eo quod conjungit infinito bono: in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo; sicut beatitudo unius sancti praeponitur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod Boetius vult (3 de Consolatione, prosa ult.), quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat; aliis autem per participationem.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua: quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam Socrates esset, potuit Socratem facere. Ergo et Socrate existente potest Socratem facere. Hoc autem falsum est, quia sic substantia rei esset bis, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.

2. Praeterea, olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.

3. Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse, Contra: quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.

4. Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit. Sed modo non potest eum non praedestinare: quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.

5. Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem objectorum: quia virtualis quantitas dividitur secundum objecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse.

Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiationibus significata propter temporum diversitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando jam est existens actu, amittit rationem possibilis fieri.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi: vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilis, et sic nihil est dictu; quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum possibilis a potentia; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc caeco non (1) convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.

Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit: et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, inquantum est ex liberalitate voluntatis divinae; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.

Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. art.

Expositio textus.

Licet non possit modo incarnari. Videtur hoc esse falsum: quia sicut Filius carnem assumpsit, ita et Pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 3, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari.

Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est. Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatio.

(1) *Al. deest* non.

DISTINCTIO XLV.

De voluntate Dei, quae essentia Dei una est et aeterna, et de signis ejus.

Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo, quia voluntas, sive volens, de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim ei aliud velle et aliud esse, sed omnino idem. Et sicut idem est ei esse bonum quod esse Deum, ita idem est ei esse volentem quod esse Deum. Nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia, qua volens est Deus, et hujusmodi.

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quae vult.

Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est, Deum esse omnia quae vult. Quod quidam de Dei voluntate non recte sentientes, nobis objiciunt, dicentes: Si idem est Deo velle quod esse; ergo cum dicimus Deum velle omnia quae facit, dicimus eum esse omnia quae facit, alioquin non ibi illo verbo significatur quod significatur hoc verbo esse, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo velle secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando; quomodo ergo dicitur de Deo? Relative enim nunquam dicitur. Ad quod dicimus, quia licet idem penitus sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici omnia quae vult; sicut idem est Deo esse quod scire, nec tamen sicut dicitur scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

Quis sit sensus horum verborum, Deus scit, *vel* Deus vult; *item,* Deus scit omnia, *vel* vult aliquid: *et quid de Deo in his praedicetur.*

Et ubicumque Deus dicitur scire vel sciens, vel velle vel volens, haec de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur, Deus scit, vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina praedicatur, et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur *omnia* vel *aliquid*, vel *aliqua*, et dicitur, Deus scit omnia, vel vult aliquid, vel aliqua; essentia quidem divina praedicatur non simpliciter et absolute; sed ita ut scientiae, quae ipse est, omnia subjecta monstrentur; et voluntati, quae ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis fiat sensus: Deus scit omnia; idest, Deus est cujus scientiae, quae ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter, Deus vult haec vel illa; idest, Deus est cujus voluntati, quae ipse est, haec sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam; cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis; licet ea varientur et transeant quae ei subjecta sunt; quae non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quae naturaliter sunt; cujus causa non est quaerenda, quia nullam habet, cum sit aeterna.

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt vel facta sive futura sunt, quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est. Qui enim ejus causam quaerit, aliquid majus ea quaerit; cum nihil ea majus sit. Unde Augustinus (in lib. 83 Quaest., quaest. 28): « Qui quaerit quare voluerit Deus » mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. » Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. Idem in lib. (1 de Gen., cap. 2) contra Manichaeos: « Si » qui dixerint: quid placuit Deo facere caelum et terram? » respondendem est eis: Qui voluntatem Dei nosse desiderant, » causas voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas (1) Dei » omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam » voluntas, est aliquid quidem quod antecedit voluntatem Dei; » quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus » caelum et terram? respondendum est illi: Quia vult. » Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae; et ideo » major est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem » dicit: Quare voluit facere caelum et terram? majus aliquid » quaerit quam est voluntas Dei. Nihil autem ea majus » inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, » et id quod non est, non quaerat, ne id quod est, non » inveniat. » Ecce his auctoritatibus aperte monstratur, quod voluntatis Dei causa nulla est, et ideo quaerenda non est.

Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium.

Voluntas ergo Dei, ut ait Augustinus (in 3 lib. de Trin., cap. 4), prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aula summi Imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia? quae « pertingit a fine usque ad finem fortiter, et » disponit omnia suaviter » (Sap. 8, 1), et non solum facit ea quae perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quae propter raritatem et insolitum eventum mira videntur, ut sunt defectus luminarium, et terraemotus, et monstruosi animantium partus, et his similia: quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati Philosophorum etiam causis aliis ea attribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Haec ergo sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed aeterna.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

Hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate: quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur quae in ipso est, et ipsius essentia est; et haec una est, nec multiplicitatem recipit, nec mutabilitatem, quae inexpleta esse non potest; de qua Propheta (Ps. 134, 6), ait: « Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit: » et Apostolus (Rom. 9, 19): « Voluntati ejus quis resistet? » et alibi (Rom. 12, 2): « Ut probetis quae sit voluntas Dei bona » et beneplacens et perfecta. » Et haec voluntas recte appellatur beneplacitum Dei, sive dispositio.

Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei praeceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio; et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

Aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quod secundum proprietatem non est voluntas ejus, ut praeceptio, prohibitio, consilium, nec non permissio, et operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta (Psal. 110, 2): « Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. » Cum non sit nisi una voluntas Dei, quae ipse est, pluraliter tamen dicit *voluntates*: quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem Propheta propter multos effectus misericordiae et justitiae pluraliter dicit (Psal. 88, 2): Misericordias Domini in aeternum can- » tabo; » et alibi (Psal. 18, 9): « Justitiae Domini rectae, » laetificantes corda; » cum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quae justitia, scilicet divina usia.

Quare praeceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas.

Ideo autem praeceptio et prohibitio atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis; quemadmodum et signa irae dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur; et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua; sed signa tantum, quae foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur: et est figura dicendi, secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversae voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quae per tropum voluntas Dei dicuntur.

---

(1) *Al.* causas, et voluntatem Dei scire quaerunt, quod voluntas etc.: *Nicolai vero*: respondendum est eis ut prius discant vim voluntatis humanae qui voluntatem Dei nosse desiderant; causas enim voluntatis etc.

Ubi voluntas Dei pro praecepto et consilio accipiatur.

Pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas, ut ibi Matth. 6, 10: « Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et » in terra; » et alibi Matth. 12, 50: « Qui facit voluntatem » Patris mei qui in caelis est, ipse frater meus et soror et » mater est. » Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Augustinus in lib. de Spiritu et littera (cap. 33): « Infideles, » inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evange- » lio non credunt. »

Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quae praecipit vel non fieri quae prohibet.

Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis; non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecepit, vel non fieri quod prohibuit. Praecepit enim Abrahae immolare filium (Gen. 22), nec tamen voluit: nec ideo praecepit ut id fieret, sed ut Abrahae probaretur fides. Et in Evangelio (Matth. 7), praecepit sanato ne cui diceret: ille autem praedicavit ubique, intelligens, Deum non ideo prohibuisse quin vellet opus suum praedicari; sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

De permissione et operatione, ubi dicantur Dei voluntas.

Permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Augustinus in Enchir. (cap. 96) dicens: « Non fit aliquid, nisi Omnipotens fieri velit, vel si- » nendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum » facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male: » non enim haec nisi justo judicio Dei sinit: et profecto bo- » num est omne quod justum est. » Ecce hic manifeste habemus. Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem, cum dicit, non fieri aliquid nisi omnipotens fieri velit: ubi includit et bona et mala omnia quae fiunt. Ideoque aperte distinguit, quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens: « Vel sinendo ut fiat, » hoc quantum ad mala dicit: « vel » ipse faciendo » hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona vero ipse facit. Ideoque dixit eum velle, quia et volens mala sinit, et volens bona operatur; et ob hoc permissio et operatio voluntas Dei dicuntur.

Quinque supra sunt proposita; quae dicuntur secundum tropum; et ideo distinguat lector ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.

Quinque ergo supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinae voluntatis, quae una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguat lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, scilicet pro beneplacito Dei, an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinae voluntatis: quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus aeternum est, signum vero beneplaciti ejus non. Et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant: fit enim omne quod beneplacit vult fieri, et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis: quia praecipit Deus multis ea quae non faciunt, et prohibet quae non cavent, et consulit quae non implent.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de scientia et omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Dei voluntate; in secunda de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, 48 distinct., ibi: *Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri.* Prima in duas: in prima determinat de voluntate Dei quid sit, et quot modis dicatur; in secunda inquirit de efficacia ejus, 46 distinct., ibi: *Hic oritur quaestio.* Prima dividitur in tres: in prima determinat de voluntate secundum ipsius quidditatem; in secunda determinat causalitatem ejus, ibi: *Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt*; in tertia assignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi: *Hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.* Prima in duas: in prima ostendit quod voluntas Dei sit sua essentia; in secunda ponit objectionem contrariam, et solvit, ibi: *Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult.*

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt. Hic ostendit quod voluntas Dei est prima causa rerum; et circa hoc duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: *Qui enim causam ejus quaerit, aliquid majus ea quaerit.* Probat autem duo quae pertinent ad rationem primae causae: primo quod voluntatis Dei non sit alia causa; secundo quod ipsa sit omnium rerum causa, ibi: *Voluntas igitur Dei . . . prima et summa causa est omnium specierum atque motionum.*

Hic non est praetereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit. Hic ostendit quod nomen voluntatis multipliciter accipiatur, quamvis sit tantum una Dei voluntas; et dividitur in partes tres: in prima ponit principalem significationem et propriam, secundum quod Dei voluntas dicitur ejus beneplacitum; in secunda ponit significationem figurativam, secundum quod signum voluntatis voluntas dicitur, ibi: *Aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus.* In tertia comparat voluntatem signi ad voluntatem beneplaciti, ibi: *Quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas.* Circa secundam partem duo facit: primo ostendit voluntatem signi multipliciter dici; secundo prosequitur diversa voluntatis signa, quae voluntas Dei dicuntur, ibi: *Ideo autem praeceptio, prohibitio, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis.* Et circa hoc duo facit: primo prosequitur de tribus signis quae pertinent ad faciendum vel non faciendum: secundo prosequitur de aliis duobus, quae pertinent ad id quod in praesenti fit, ibi: *Permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur.* Circa primum tria (1) facit: primo assignat rationem quare haec signa voluntatis dici voluntas possunt; secundo confirmat per auctoritatem, quod voluntates dicantur, ibi: *Pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas;* tertio ostendit distantiam inter haec signa et beneplaciti voluntatem, ibi: *Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa*

(1) *Al.* duo.

sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecepit vel non fieri quod prohibuit.

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum in Deo sit voluntas; 2.° utrum voluntas sit ipsius tantum objecti vel etiam aliorum; 3.° utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt; 4.° de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit voluntas.
(1 *p., qu.* 19, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfecti; unde etiam 1 Physic. (text. 81) dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

2. Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 50) voluntas est movens motum, quia movetur a volito. Sed secundum Boetium (3 lib. de Consolat., metr. 9), Deus immobilis manens dat cuncta moveri; unde etiam in 9 Metaph. (text. 37) dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 50), et etiam secundum Damascenum (2 Fid. orth., cap. 22), voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro definitionum; qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in littera inducuntur.

Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum (lib. de peccato Orig., cap. 4), et etiam est liberrimum in in natura nostra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.

Praeterea, omnes qui Deum confitentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 Ethic. dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia. Ergo videtur quod voluntas in Deo sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 35, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in 7 Ethic. (cap. 14) dicit Philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum (in Psal. 118, conc. 8), appetitus proprie est rei non habitae. Deus autem totum suum bonum in se habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando volito conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum (ibid.).

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum. Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, inquantum cognoscit se et amat se, ut in 8 Physic. (text. com. 51) dicit Commentator; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.

Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram: et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. de divin. Nomin., propter convenientiam in immaterialitate; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius.
(1 *p., qu.* 19, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum Philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5). Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

2. Praeterea, voluntas movetur a volito. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

3. Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit; eo quod bonorum nostrorum non

eget, sed totum bonum in se habet; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.

4. Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.

Sed contra, amor consistit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit. Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.

Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam (tract. 11 Metaph.): quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus (3 de Trinit., cap. 4 (1)) dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.

Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit Philosophus cum dicit (3 Ethic., cap. 3), quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis quae est principium operationum ordinatarum in finem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi ejus quod est suum bonum; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod juvatur; et ideo refert ad ipsius perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.
(1 p., qu. 15, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.

2. Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.

3. Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.

4. Praeterea, posita causa sufficiente alicujus rei, superflue adduntur ad eamdem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.

5. Praeterea, ex causa sufficienti potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: Quare hoc est? quia Deus voluit; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.

Sed contra, secundum Philosophum (in 6 Metaph., text. 1), omnium artificiatorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.

Praeterea, Dionysius dicit (in 4 cap. de divin. Nom.): *Amor trahit superiora in provisionem minus habentium.* Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in

(1) Colligitur ex lib. 1 de Doct. Christ. cap. 30 et seqq. (*Ex edit. P. Nicolai*).

omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae (1) opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit Philosophus (in 9 Metaph., text. 1): et hoc convenit voluntati, inquantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 Physic. (text. 31): et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur (2): et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingentia mutabilitatem important.

Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus (3), quae est causa prima rerum et communis; et praecipue cum voluntatem ejus non plene cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. — (1 p., qu. 19, art. 2; et de Ver., qu. 23, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio voluntatis in littera posita, sit incompetens. Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura, ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.

2. Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in littera ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.

3. Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale. Sed respectu horum duorum fiendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.

4. Praeterea, objectum voluntatis est bonum. Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicetur, dist. seq., quaest. unica, art. 4. Ergo respectu hujus nullum signum voluntatis (1) divinae debet esse: et ita permissio superfluit.

5. Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum. Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut si non hoc, nec illud.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus.

Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur velle illud cujus voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impedientibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina

(1) *Al.* quod opus ejus.
(2) *Al.* vitae ponitur.
(3) *Al.* et potest voluntatem etc.

(1) *Al.* vocis.

eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius (1) sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu:

Praecipit, ac prohibet, permittit (2), consulit, implet.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas: et ideo quaedam metaphorice dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.

Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicujus secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas hujus rei, ut praecepto (3) voluntas praecipiendi, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.

Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam alia; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem; unum communiter omnium, scilicet praeceptum; et alterum perfectorum, scilicet consilium. Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis; et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Nec in hoc diversos gradus hominum attenditur; et propter hoc unum signum tantum datur de hoc, scilicet prohibitio.

Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri; sed vult aliquid ei conjunctum, ut infra dicetur, dist. seq., quaest. unic., art. 4; ex quo sequitur quod permittat: et ideo permissio ipsa effectus est alicujus voluntatis, et metaphorice voluntas dicitur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis sit plurium volitorum, non tamen est nisi una: quia omnia illa vult in uno per se volito, scilicet sua bonitate; sicut omnia etiam cognoscit cognoscendo essentiam suam.

(1) Al. levius.
(2) Al. ac pluribus permittit, et consulit.
(3) Al. praeceptum.

Expositio textus.

Ideoque placuit vanitati philosophorum (1) *etiam causis aliis ea attribuere.* Hoc dicit quantum ad illos qui causam agentem negabant, et ponebant mundum factum esse casu, et quod omnia procederent ex necessitate naturae: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, sed in uno tantum, quod est primum creatum.

Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod est esse primam causam.

(1) *Editio Veneta an.* 1593 *ad marginem*: « De Empedocle » videtur intelligere, ut habetur ex 8 Phys., text. 2. Sed » Empedocles (*verba sunt Nicolai*) ibi amicitiam tantum pro » principio motus et mundi ponit, nec ea dicit quae subse- » quens S. Thomae explicatio continet. Cur igitur de illo » solo Magister sententiarum intelligat quod pluraliter de » philosophis dicit? Quidni de Democrito ac de aliis intel- » ligere dici debeat, quibus haec ipsa conveniunt? ut lib. 1 » Phys. et aliis etiam locis videre est. »

DISTINCTIO XLVI.

Illi sententiae qua dictum est, Dei voluntatem non posse cassari, quae ipse est, quaedam videntur obviare.

Hic oritur quaestio. Dictum est enim in superioribus (dist. 45), et auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei, quae ipse est, quae vocatur beneplacitum ejus, cassari non potest: quia illa voluntate fecit quaecumque voluit in caelo et in terra (Psal. 134), cui teste Apostolo (Rom. 9), nihil resistit. Quaeritur ergo, quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait (1 Tim. 2, 4): « Qui vult omnes » homines salvos fieri » Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur; videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio (Matth. 23, 37), impiam civitatem compellans: « Quoties, inquit, volui congregare » filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, » et noluisti? » Ita enim haec dicuntur tamquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impedientibus, non potuerit facere potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua in caelo et in terra, secundum Prophetam, omnia quaecumque voluit, fecit? et quomodo voluntati ejus, secundum Apostolum, nihil resistit, si colligere filios Hierusalem voluit, et non fecit? Haec enim praedictis plurimum obviare videntur.

Solutio, quomodo intelligendum sit illud, Volui congregare et noluisti.

Sed audiamus solutionem, ac primum quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait, videamus. Non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Augustinus in Enchirid. (cap. 97), praedictam quaestionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod voluit, quia ipsa noluerit; sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit; qua tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit: quia in caelo et in terra non quaedam voluit et fecit, quaedam vero voluit et non fecit; sed omnia quaecumque voluit fecit: ut sit sensus: Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti? idest, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evi-

denti positum est, quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

Quomodo intelligendum sit illud, Qui vult omnes homines salvos fieri.

Nunc videre restat, quomodo etiam praemissa verba Apostoli, praedictis non contradicant, qui de Deo loquens ait (loc. cit.): « Vult omnes homines salvos fieri, » quorum occasione verborum multi a veritate deviaverunt, dicentes, Deum multa velle fieri quae non fiunt. Sed non est intelligendum, ea ratione illud esse dictum, quasi Deus vellet aliquos salvari, et non salventur. Quis enim tam impie desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates quas voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Non est utique verum, quod in Psal. 113 2) dicitur: « Quaecumque voluit, fecit: » si aliqua voluit, et non fecit: et, quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit. Ideoque cum audimus, et in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri (1) quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri; non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare; sed ita intelligere quod scriptum est: « Vult omnes homines salvos fieri; » tanquam diceretur, nullum hominem fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit; sed quod nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideo rogandus est, ut velit: quia necesse est fieri, si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri, quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud (Joan. 1, 9): « illuminat » omnem hominem venientem in hunc mundum; » non quia nullus hominum est qui non illuminetur; sed quia nisi ab ipso, nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur, Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus (2) « in caelo et in terra (sicut Veritas cantat, Psalm. » 134, 6), omnia quaecumque voluit fecit, » profecto facere non voluit quaecumque non fecit. Ex his aperte ostenditur, quod Deus ea voluntate quae ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate, quae si fieri nollet, nullatenus fierent; recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes, sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt, quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero, quod nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utique fatentur, Deum mala non velle. Utrinque vero rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

Quare dicunt quidam, Deum velle mala esse vel fieri.

Qui enim dicunt, Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet; nullo modo essent vel fierent: quia si vult ea non esse vel non fieri; et non potest id efficere, scilicet ut non sint vel non fiant; voluntati ejus et potentiae aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest omne quod vult, sed impotens est sicuti et nos sumus, qui, quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est, et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse, nisi eo volente. Quomodo enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit (Rom. 18, 19): « Voluntati ejus quis resistet? » Supra etiam dixit Augustinus quia necesse est fieri, si voluerit. Sed vult mala fieri aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt; fiunt autem: vult ergo fieri. Item. Bonum est mala esse, vel fieri; alioquin summe bonus non permitteret ea fieri. Unde Augustinus (in Enchir., cap. 2, 3): « Quamvis » ea, inquit quae mala sunt, inquantum mala sunt, » non sint bona; tamen ut non solum bona, sed etiam » sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum » ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono; cui proculdubio quam facile est quod » vult facere, tam facile est quod non vult esse, non sinere. » Haec nisi credamus, periclitatur nostra confessio, qua nos » in Patrem omnipotentem credere confitemur. » Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse. Omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

Hic ponit rationes illorum qui dicunt, Dei voluntate non fieri mala vel non esse.

Illi vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus praemissis ita respondent, dicentes Deum nec velle mala fieri nec velle non fieri vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse, et ita esset auctor malorum. Non est autem auctor malorum, ut Sanctorum protestantur auctoritates. Non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item. Si nollet mala fieri vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset; cum ejus voluntas humanae voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, vel nolle fieri, ne impotens esse videatur; sed tantum dicunt, eum non velle mala fieri, ut non auctor sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum, dicens (Joan. 1, 3): « Omnia per ipsum facta sunt; » consequenter malorum auctorem esse negat, dicens: « Et sine » ipso factum est nihil, » idest peccatum. Non dixit, per eum factum esse, vel eo nolente et invito, sed tantum sine eo, idest sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente vel nolente sed non volente fiunt mala: quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat: quia bonum est sinere mala fieri: et utique volens (non volens mala, sed volens sinere), sinit ut ipsa fiant: quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.

Quomodo intelligendum sit illud Augustini, Mala fieri, bonum est.

Quod vero Augustinus ait (ubi sup.): « Mala fieri bonum » est, nec sinerentur mala ab omnipotenti bono fieri, nisi » hoc esset bonum ut ea essent; » ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona elicit, nec ipse permitteret ea fieri, nisi de eis boni aliquid faceret. Unde Augustinus in eodem Enchir. (cap. 11) aperte indicans praedictorum verborum talem esse intelligentiam, ait: « Deus » omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum summe » bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut » bene faceret etiam de malo. » Item in eodem (lib. cap. 27): « Melius judicavit Deus de malis bona facere quam » mala nulla permittere. » Ex hoc itaque sensu dictum est, ac verum est: « Bonum est mala fieri, » quia ex malis quae fiunt, bonis qui secundum propositum vocati sunt sancti accidit bonitas, idest utilitas. Talibus enim, ut ait Apostolus (Rom. 8) in bonum cooperantur omnia, etiam mala: quia eis prosunt quae aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur malum appellari bonum, ut Hieronymus (1) super Marcum: « Malum, inquit, Judae » bonum fuit » scilicet nobis. Nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum sit: proprie enim ac simpliciter bonum est quod in se et facienti bonum est.

Quadripartita boni acceptio.

Est enim aliquid quod in se bonum est et cui fit, sed non est bonum facienti; ut cum subvenitur pauperi, sed non propter Deum; et est aliquid bonum in se et facienti, sed non ei cui fit; ut cum veritas propter Deum alicui non obedienti praedicatur; et est aliquid in se et facienti, et ei cui fit, bonum; ut cum veritas praedicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus (2 Corinth., 2, 1): « Bonus odor » sumus . . . . aliis odor vitae, aliis odor mortis. » Est autem aliud quod nec in se bonum est et facienti nocet, et eum damnat nisi poeniteat, ut malum; valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Augustinus in Enchir. (cap. 10), « a summe » et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt

(1) *Al. omittuntur sequentia usque ad* non tamen.
(2) *Al.* sive in caelo: *item* sicut.

(1) Non verus Hieronymus, cujus et stylo et genio Commentarius ille indignus est, sed sub ejus nomine adscititius Auctor a Bellarmino et a Sixto Senensi reprobatus, ut in praefatione super Marcum in Catena aurea S. Thomae plenius ex professo notavimus *(Ex edit. P. Nicolai)*.

« omnia, nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona; » sed tamen bona etiam singula, simul vero universa valde » bona. Quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulcritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, » ut magis placeant, et laudabiliora sint dum comparantur » malis. »

Quod mala universitati valent, et facientibus sua propria vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.

Hinc patet quod ex malis quae fiunt, aliquod provenit bonum, dum bona magis placent, et laudabiliora existunt. Ipsis etiam facientibus, ex malis quae faciunt interdum bona proveniunt, si secundum propositum vocati sunt sancti: « Talibus enim, ut ait Augustinus in lib. de Correctione et » Gratia (cap. 9), usque adeo Deus omnia cooperatur in » bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc » ipsum eis faciat proficere in bonum: quia humiliores redeunt atque doctiores, ut Petrus. » Illa etiam mala quae ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Augustinus in lib. 12 de Trinit. (cap 16), ipsis utique prosunt vel ad delenda peccata vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitae miseriam. Ideoque et Job Dei manum, et Apostolus satanae stimulum sensit; et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

Ex praedictis concludit, ostendens, esse bonum fieri mala, multis modis.

Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere ex malis bona provenire, et ex ea ratione dictum esse quod bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profecto hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quod si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala: et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore quod Deo volente. Deo autem auctore non fit homo deterior. Ergo non Deo volente, ut Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 3) aperte astruit a minori, dicens ita: « Nullo sapiente homine auctore fit homo » deterior. Tanta enim est ista culpa quod in sapientem hominem cadere nequit. Est autem Deus omni homine sa» piente praestantior. Multo minus ergo Deo auctore fit homo » deterior. Multo enim est praestantior Dei voluntas quam » hominis sapientis (1). Illo autem auctore cum dicitur, illo » volente dicitur. Ergo est vitium voluntatis humanae, quo » est homo deterior: quod vitium si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, a quo sit quaerendum est. » Ecce aperte dicit Augustinus, Deo auctore vel volente, hominem non fieri deteriorem; sed vitio voluntatis suae. Non est ergo Deo auctore quod malum fit ab aliquo; et ita Deo volente mala non fiunt.

Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.

Deinde idem Augustinus quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit in eodem (lib. 83 Qq., quaest. 4) sic dicens: « Ut sit homo deterior, aut » in ipso est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla » causa est. Si in alio; aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo qui neque Deus neque homo sit. Sed non in » Deo: bonorum enim Deus tantum causa est. Ergo aut in » homine est, aut in eo quod neque Deus neque homo, aut » in nihilo. » Et ex his aperte ostendit quod non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa qui tantum causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior, non est ergo bonum ut ab eo fiat malum. Non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Aliter probat quod Deo auctore non fiunt mala.

Item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, idest volente, non fiunt mala quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est. Ipse autem auctor mali non est. Tendit vero ad non esse qui operatur malum. Non ergo Deo auctore est quod aliquis operatur malum. Non est ergo bonum quod aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor est. Hoc autem Augustinus in eodem lib. (quaest. 21) aperte explicat ita dicens: « Qui omnium quae sunt, auctor est, et ad cujus bonitatem » id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa » est. Quocirca mali auctor non est; et ideo ipse summum » bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum » est deficere. Non est ergo causa deficiendi, idest tendendi » ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est: quia » omnium quae sunt, auctor est, quae inquantum sunt, bona » sunt. » Ecce aperte habes quod deficere a Deo, qui summum est bonum, malum est. Mala ergo facere malum est. Non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

Objectio quorundam sophistica, qua probare nituntur ex Deo esse quod mala fiunt.

Jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophistice incedentes, et ideo Deo odibiles, probare conantur ex Deo auctore esse quod mala fiunt, hoc modo. Quod mala fiunt verum est. Omne autem verum quod est, a veritate est, quae Deus est. A Deo ergo est quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo sit, confirmant auctoritate Augustini (in lib. 83 Quaest., quaest. 1), ita dicentis: « Omne verum a veritate verum est. Est » autem veritas Deus. Deum ergo habet auctorem omne ve» rum. » Est autem verum quod mala fiunt vel sunt. Deo ergo auctore est quod sunt vel fiunt mala.

Responsio, ubi concedit omne verum esse a Deo, et sophisma aperit.

Quibus facile est nobis respondere; sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum a Deo est ut ait Augustinus, cui consonat Ambrosius (Ambrosiaster) qui tractans illud verbum Apostoli (1 Corinth. 12, 3): « Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto, » dicit, quod « omne verum a quocumque dicitur, a Spiritu » sancto est. » Cum itaque verum sit quod mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, scilicet, mala fiunt, a Deo est. Sed non inde sequitur quod a Deo sit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur: quod ex simili manifeste falsum ostenditur. Deus prohibet furtum fieri. Sed furtum fieri verum est. Ergo prohibet verum. Non sequitur.

Partem quaestionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.

Haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, praemissae quaestionis parti saniori faventes quae sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus, Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri, neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri, fit; et omne quod vult non fieri, non fit. Fiunt autem multa quae non vult fieri, ut omnia mala.

(1) *Al.* sapientia.

Divisio textus.

Postquam determinavit de voluntate divina quid sit, et quot modis dicatur, hic inquirit de efficacia ipsius, et dividitur in partes duas: in prima movet quasdam quaestiones de quibusdam quae videntur divinam voluntatem ostendere inefficacem: in secunda ostendit ipsam esse efficacem in omnibus, 47 dist.: *Voluntas quippe Dei semper efficax est.* Prima pars dividitur in duas, secundum duo quae possunt divinam voluntatem inefficacem ostendere, vel quod non fiat quod vult, vel quod fiat quod non vult. In prima ergo parte pertractat quaestionem hanc, utrum aliquid velit fieri quod

non fiat; in secunda, utrum aliquid fiat quod non velit, ibi: *Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate .... recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate.* Circa primum duo facit: primo movet dubitationem ex duabus auctoritatibus; secundo exponit eas, ibi: *Sed audiamus solutionem.*

Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate. ... recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate. Hic pertractat secundam quaestionem, inquirendo, utrum Deus non velit, vel velit mala fieri, quae tamen fiunt. Circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et ponit diversas opiniones; secundo prosequitur eas, ibi: *Qui enim dicunt Deum mala velle vel fieri, suam his modis muniunt intentionem*; tertio eligit unam illarum, ibi: *Haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes .... dicamus Deum non velle mala fieri.* Circa secundum duo facit: primo prosequitur primam opinionem, ponendo duas rationes ejus; secundo prosequitur secundam opinionem, ibi: *Illi vero qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel esse, inductionibus praemissis ita respondent.* Circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo secundum hanc opinionem respondetur ad rationes primae opinionis; secundo inducuntur rationes ad opinionem secundam, ibi: *Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire*; tertio excludit quamdam sophisticam objectionem contra hanc opinionem, ibi: *Jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala.* Circa primum duo facit: primo ponitur solutio rationis primae; secundo secundae, ibi: *Quod autem ait Augustinus, Mala fieri, bonum est .... ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona elicit.*

Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire. Hic ponit rationes pro secunda opinione: et dividitur in partes tres, secundum tres rationes. Secunda incipit ibi: *Deinde idem Augustinus quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit.* Tertia ibi: *Item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, idest volente, non fiunt mala.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus omnes homines salvos fieri velit; 2.° utrum mala fieri sit bonum; 3.° utrum malum sit de perfectione universi; 4.° utrum Deus mala fieri velit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri.
(1 p., qu. 19, art. 6; et 1 cont. Gent., cap. 96.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus omnes homines salvos fieri velit. Primo per auctoritatem Apostoli, quae etiam in littera inducitur, quae est 1 Tim. 2, 4: *Vult omnes homines salvos fieri.*

2. Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta; Contra, voluntas conditionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum. Ergo etc.

3. Praeterea, voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cujuslibet salutem optat. Ergo videtur quod et Deus omnium salutem velit.

4. Praeterea, omne agens per intentionem, vult quod opus suum finem consequatur. Sed finis hominis est salus aeterna, ad quam Deus eum creavit. Ergo vult omnes homines salvos fieri.

5. Praeterea, nullus potest salvari nisi Deus eum velit salvare. Si ergo Deus omnem hominem salvare vult, non est in potestate cujuslibet hominis ut salvetur. Sed pro eo quod non est in potestate nostra, non meremur poenam vel vituperium. Ergo non est imputandum eis qui non salvantur: quod falsum est. Ergo videtur quod Deus omnes homines salvare velit.

Sed contra, praedestinatio est propositum miserendi, secundum Augustinum (lib. de praedestinatione Sanctorum, cap. 10). Si igitur Deus vellet omnes salvari, omnes essent praedestinati. Sed hoc falsum est: quia cum non omnes salventur, aliquis esset praedestinatus qui non salvaretur. Ergo non vult Deus omnes homines salvos fieri.

Praeterea, voluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes salvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei sit de omnium salute.

Solutio. Respondeo dicendum, secundum Damascenum (2 Fid. orth., cap. 29), quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum (ubi supra). Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Damascenum, verbum Apostoli intelligitur de voluntate antecedente, et non de consequente. Sed secundum Augustinum (in Enchir. cap. 103), intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter. Uno modo ut sit distributio accommoda pro

omnibus qui salvantur, ut in littera dicitur. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos praedestinavit ad vitam; et non pro singulis generum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.

Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus salutem aeternam absolute, eo quod cognitioni suae non subjacent conditiones quibus a salute aliquis deordinatur, quae divinae cognitioni subjacent; et ideo non est idem judicium de voluntate habentis caritatem, et de voluntate consequente ipsius Dei.

Ad quartum dicendum, quod sapiens artifex non vult quod opus suum finem attingat nisi secundum rationem finis: si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides conveniant ad constitutionem domus ruditate in eis manente; et ita etiam est de Deo.

Ad quintum dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.

ARTICULUS II.

Utrum sit bonum fieri mala.
(1 p., qu. 16, *art.* 9.*)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mala fieri sit bonum. Verum enim et bonum convertuntur. Sed mala fieri est verum. Ergo est bonum.

2. Praeterea, quidquid est volitum, est bonum: quia malum est praeter voluntatem, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.). Sed mala fieri est volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri est bonum.

3. Praeterea, illud quod est causa boni, videtur esse bonum, et non malum; sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni; sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa hujusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum.

4. Praeterea, omne justum est bonum. Sed mala fieri est justum. Ergo, etc. Probatio mediae. Omnis poena a Deo est et justa est. Sed unum peccatum est poena alterius, ut Gregorius dicit (lib. 25 Mor., cap. 9), et probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 2, 24: *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam*; et in Apoc. ult. 2: *Qui in sordibus est sordescat adhuc.* Ergo mala fieri est justum: ergo est bonum.

Sed contra, quaedam mala sunt, sicut actus peccati, quorum esse est fieri (1). Si igitur eorum fieri est bonum, et ipsa esse est bonum; quod a nulla opinione conceditur.

Praeterea, motus, secundum Philosophum (in 5 Phys., text. 5), recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc ejus quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec videtur verior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum scilicet conjungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, inquantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis (1) malum, inquantum hujusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly *esse* designat compositionem hujus privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, significat ly *esse* positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist 19, quaest., 5, art. 2, veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re. Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio animae bona, et quod rei malae ratio sit in anima bona; sicut etiam non ens in re, dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex 4 Metaphys. (text. 2), secundum Commentatorem. Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae, ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis: hoc enim quod est (2) mala esse, accidit huic quod est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala esse est verum; sed haec veritas, qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum, quamvis mala esse sit malum.

Ad secundum dicendum, quod mala fieri non est volitum per se, sed per accidens tantum, inquantum est bonum aestimatum ratione alicujus boni annexi: quia nihil est pure malum, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.). Ideo omnis malus quodammodo est ignorans, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 3), inquantum decipitur in eligendo.

(1) *Nicolai* in fieri.

(1) *idest* potius.
(2) *Al.* hoc est quod est.

Ad tertium dicendum, quod mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens. Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sicut musica aedificatoris ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cujus operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit: et talis causa per accidens est casus vel fortuna; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quaedam vero causa per accidens est quae aliquid operatur, non tamen pertingit ejus operatio usque ad effectum conjunctum; et sic mala fieri est per accidens causa (1) boni; sicut patet quod persecutio tyranni non tangit patientiam martyris, sed cruciatum corporis qui est materia patientiae; et talis causa dicitur proprie occasio. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum; quia unum contrariorum potest esse per accidens causa alterius, sicut frigidum per accidens calefacit, ut in 8 Physic. (text. 52) dicitur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum per se non est poena, sed per accidens tantum, scilicet ratione antecedentis (2) et consequentis eam. Si enim consideretur actio peccati secundum quod egreditur ab agente voluntario, sic habet rationem culpae et injustitiae; sed antecedens hanc actionem, scilicet desertio a Deo propter meritum praecedentis culpae, inquantum est ex ordinatione divina, rationem poenae habet, et justa est. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum. Similiter etiam defectus qui consequitur ipsum actum peccati in eo quod dum inordinate persequitur parvum bonum, deficit a magno bono, poena est ex justa Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quaerit delectationem corporis, et amittit delectationem Dei; et propter hoc dicit Augustinus (1 Confes. cap. 12), quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.

ARTICULUS III.

Utrum malum sit de perfectione universi. — (1 *p., qu.* 40, *art.* 2; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit de perfectione universi. Dicit enim Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.): *Erit malum ad omnis*, idest universi, *perfectionem* (3) *conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens.*

2. Praeterea, bonum universi est bonum ordinis. Sed in universo malum est ordinatum: unde dicitur in littera, quod malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est de perfectione universi.

3. Praeterea, illud sine quo multae perfectiones universo deessent, ad perfectionem universi confert. Sed malum est hujusmodi: si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto; et si non esset persecutio (4), non esset patientia martyrum; et si non esset miseria, non esset misericordia. Ergo etc.

4. Praeterea, omnis ratio bonitatis confert ad universi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis universo deesset, scilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum est de perfectione universi.

5. Sed contra, quidquid est de perfectione universi, est vel existens, sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est hujusmodi, ut Dionysius (ubi supra) probat. Ergo non est de perfectione universi.

6. Praeterea, illud sine quo universum melius esset, non confert ad perfectionem universi. Sed si malum non esset, universum melius esset: quia malum plus tollit uni quam addat alteri, quia ei cujus est, tollit bonitatem absolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius (loc. cit.) dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum Philosophum (in 2 Physic., text. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius (ut supra) concludit hoc ducendo ad impossibile: et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.

Ad secundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum est, non est in eo in quo est malum, sed in altero; sicut saevitia tyranni ordinatur per patientiam, quae est in martyre; vel in eodem jam altero, sicut (1) habitualis, quae resultat ex praecedente peccato in eo qui per poenitentiam jam alter effectus est: quia justus ordinat peccatum praecedens in eodem. Unde malum non confert ad perfectionem universi, nisi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per se adducit malum, sed consequuntur illud per accidens; et ideo ratio non procedit.

Et similiter dicendum ad quartum.

Sciendum tamen, quod etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparationis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum: quia malum consistit in privatione ejus quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.

---

(1) *Al. deest* causa.
(2) *Al.* accidentis.
(3) *Al. ad omnes*, idest universi perfectioni.
(4) *Nicolai addit* tyrannorum.

(1) *Forte supplendum* gratia.

Ad quintum dicendum, quod intentio Dionysii (ubi supra), est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens; et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem universi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet.

Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permitterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum. Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpae, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire. Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine illa culpa salutem consequi posset; nec tamen haec mala neque illa per se ad perfectionem faciunt universi: quia perfectionum non sunt causae, sed occasiones.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus velit mala fieri.
(1 *p., qu.* 19, *art.* 9; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 95.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, secundum Senecam (ad Lucillum, epist. 71), sapientis non est turbari, sed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis suae praecipue apparet; quod etiam Philosophus (in 1 Ethic., capit. 96), de felice innuit. Sed Deus est sapientissimus et felicissimus. Cum ergo decor justitiae et sapientiae suae appareat in malis quae fiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.

2. Praeterea, mala fieri et non fieri sunt opposita secundum affirmationem et negationem. Sed inter talia opposita non cadit medium. Cum igitur haec sit falsa, *Deus vult mala non fieri*, ut communiter conceditur, videtur quod haec sit vera, *Deus vult mala fieri*.

3. Praeterea, nullius sapientis voluntas est impossibilium. Sed impossibile est quin remoto hoc quod est mala non fieri, sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.

4. Praeterea, sicut Deus est auctor gratiae, ita est et auctor naturae; et sicut culpa est privatio boni gratiae, ita et poena est privatio boni naturae, secundum Augustinum (lib 83 Quaest., quaest. 3 et in multis aliis locis (1)). Cum igitur Deus velit poenas inferni, videtur quod eadem ratione velit mala culpae fieri.

Sed contra, voluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.

Praeterea, quicumque conformat voluntatem suam voluntati Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipso peccat quod vult a se mala fieri. Ergo in hoc voluntatem suam divinae non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum, et ordinatione, quorum utrumque vult Deus, sed non malum fieri, quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi.

Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri et non fieri mala, sint opposita per affirmationem et per negationem; non tamen haec duo, velle fieri et velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est, neque ipsum velle mala fieri, neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle fieri; quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; et negatio fertur ad volitum, sicut et in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri, et velle non fieri.

Ad tertium dicendum, quod mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult: quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut objectio procedebat. Fieri enim mala, et mala non fieri, sunt contradictorie opposita; et ideo inter ea non potest esse medium; sed velle mala fieri, et velle non fieri, non sunt contradictoria; et ideo non est necesse alterum esse verum.

Ad quartum dicendum, quod sicut malum oppositum gratiae non est volitum a Deo; ita nec malum oppositum naturae; sed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione poenae: et ideo poenam vult inferri, sed culpam non vult fieri: quia in culpa significatur

(1) Velut ex lib. 83 Qq., quaest. 3, prius indicabatur ad marginem, et addebatur indefinite, quod in multis aliis locis haberetur; sed nec in loco illo indicato quidquam tale occurrit vel per umbram, nec in alio ullo sic habetur expresse, licet in aliquibus indicatum videri possit, praesertim vero de Civ. Dei, lib. 12, cap. 3. (*Ex edit. P. Nicolai*).

malum, secundum quod exit a causa deficiente, et non secundum quod ordinatur a Deo ordinante.

Expositio textus.

Non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab illo nullus illuminatur. Hoc intelligitur de lumine gratiae. Si autem de lumine naturalis intellectus intelligatur, sic absolute omnem hominem illuminat: quia, secundum Ambrosium (Ambrosiastrum, ut supra), omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.

Est enim aliquid quod in se bonum est. Ratio hujus distinctionis est haec, quia, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), bonum constat ex una causa perfecta; sed malum omnifariam contingit ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod aliquis actus sit absolute bonus, oportet quod congregetur bonitas objecti, a qua actus est bonus in se, ut dare eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, et bonum ex parte agentis, ut scilicet bene faciat; et hoc includit tria, secundum Philosophum, in 2 Ethic. (cap. 3): scilicet voluntatem vel electionem, et debitum finem, et firmitatem in opere, ad minus in proposito: et hoc sufficit ad hoc quod actus absolute bonus dicatur. Sed in actibus qui ad alium ordinantur, oportet tertium adesse ad perfectionem bonitatis, ut in eo ad quem fit, effectum bonitatis consequatur. Et ex hoc sumitur quadruplex divisio boni, quae hic ponitur. Quod quoddam est quod habet haec tria, scilicet quod est bonum in se; et facienti, et cui fit; et hoc est secundum se et simpliciter et perfectum bonum. Aliquid autem est quod habet duo ex his, scilicet quod est in se bonum et facienti, sed non ei cui fit; et hoc est simpliciter bonum, sed non perfectum. Et aliquid habet alia duo, scilicet quod est bonum in se et cui fit, sed non facienti; et hoc non simpliciter bonum est, sed est per se bonum. Aliud autem est quod habet unum tantum ex his, scilicet quod nec est bonum in se nec facienti, sed cui fit; et hoc per accidens est. Quod autem sit bonum facienti et non in se, hoc non potest esse. Nihil autem est quod nec in se nec facienti nec alicui alteri prosit, cum omnia ordinata sint ad bonum.

Aperte astruit a minori, idest a minori re, et non ab eo quod minus videtur: et ideo locus negativus est, et non affirmativus. Vel sumendum quod minus videtur hoc ipsum negatum, quod est sapientem hominem non esse auctorem deteriorationis, a quo minus videtur hoc negari quam a Deo.

Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est in cognitione. Contingit autem contraria eorum agere quae cognoscuntur. — Et dicendum quod sapiens hic sumitur pro virtuoso; et modus iste accipiendi derivatur vel a sapore virtutis, ut quidam dicunt, vel verius ab opinione Socratis, qui secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 18), virtutes scientias esse ponebat, et nullum peccare nisi ignorantem; quamvis aliqualiter hoc verum sit de ignorantia electionis, quae est in particulari in actu considerato. Vel potest dici, quod accipitur sapiens pro prudente, sicut etiam in definitione virtutis, quae ponitur in 2 Ethic. (cap. 5), ubi dicitur: *Prout sapiens determinabit.* Prudens autem, secundum Philosophum (in 4 Ethic., cap. 16), non peccat, sicut nec fortis, nec temperatus.

Deinde idem Augustinus quaerens, quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit. Haec ratio differt a praecedenti: quia haec procedit ex ratione bonitatis, sed praecedens ex auctoritate divina, quia non est auctor malorum.

Non est causa tendendi ad non esse. Contra, Deut. 32, 39: *Ego occidam, et ego vivere faciam.* — Et dicendum, quod non esse nunquam est per se intentum ab aliquo agente; sed esse aliquod ad quod consequitur non esse quoddam, sicut ad esse ignem sequitur non esse aerem. Ita et Deus vult esse ordinem justitiae et naturae in rebus, ad quem sequitur corruptio et punitio quorumdam.

Tendit vero ad non esse qui operatur malum. Contra, malum nihil existentium corrumpit, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.): et ita non videtur quod peccans ad non esse tendat. — Ad quod dicendum, quod malum privatio est, et omnis privatio est non esse quoddam, quamvis privationi semper substernatur aliquod esse. Unde qui peccat, tendit in non esse gratiae quo privatur, non autem in non esse naturae.

DISTINCTIO XLVII.

Quod voluntas Dei semper impletur de homine, quocumque se vertat.

Voluntas quippe Dei spiritus efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit: quae de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Augustinus (1) (lib. 22 de Civit. Dei, cap. 1), libero arbitrio constitutum (2) superat voluntatem Dei: et si faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quae ipse est, nihil putandum est ita fieri, tamquam velit fieri et non fiat, vel nolit fieri et fiat. « Illa enim voluntas, ut ait Augustinus in » Ench. (cap. 100), semper impletur; aut de nobis aut a nobis. » De nobis impletur (sed tamen non implemus eam, quando » peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus; ideo » enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine » semper Deus implet suam voluntatem: quia nihil facit » homo de quo Deus non operetur quod vult. Non enim » vult Deus ut peccet homo quilibet. Si autem peccavit, poe- » nitenti vult parcere, ut vivat; in peccatis vero perseve- » rantem punire, ut justitiae poenitentiam contumax non » evadat. Sicut alios ab aeterno praeparavit ad poenam, ita » alios praeparavit ad gloriam. Et haec sunt magna opera » Domini, exquisita in omnes voluntates ejus (Psalm. 110, » 2), et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana » creatura peccasset, idest, non quod ille, sed quod voluit » ipsa, fecisset; etiam per eamdem creaturae voluntatem, » qua factum est quod Creator non voluit, impleret ipse » quod voluit, bene utens etiam malis, tamquam summe » bonus, ad eorum damnationem quos juste praedestinavit » ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praede- » stinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod » Deus noluit, fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam » Dei, nullo modo id facere voluerunt. Hoc quippe ipso » quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est » voluntas ejus. Propterea namque magna Domini sunt ope- » ra exquisita in omnes voluntates ejus (Psal. 110), ut

---

(1) Ex Enchirid. a cap. 100 ad 107 colligitur, potius quam ex lib. 22 de Civit. Dei cap. 1, sicut prius indicabatur ad marginem (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* Augustinus in lib. de lib. Arbitr. constitutum.

» miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem » quod etiam fit contra ejus voluntatem: quia non fieret si » non sineret. Nec utique nolens sinit, sed volens; nec si» neret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo » posset facere bonum bene [1]. » His verbis evidenter monstratur, quod voluntas Dei aeterna semper impletur de homine etiam si faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter, quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam: et qualiter intelligendum sit illud: « Quantum » ad se fecerunt quod Deus noluit; quantum vero ad om» nipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. » Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est (dist. 45), voluntati ejus nihil resistere.

Hic aperit, diversis modis supra accipi Dei voluntatem.

Verum, ut supra diximus (dist. 45), voluntas Dei diversis modis accipitur: quae diversitas in praedictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri praeter ejus voluntatem etiam quod fit contra ejus voluntatem, dissimiliter accipit voluntatem; et non ipsam voluntatem quae Deus est, et sempiterna est, sed ejus signa praedictis verbis intelligi voluit, idest prohibitionem, sive praeceptionem, et permissionem. Multa enim fiunt contra Dei praeceptum vel prohibitionem, quae tamen non fiunt praeter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quae tamen praeter ejus voluntatem sempiternam fiunt, sicut Augustinus dicit super illum locum (Psalm. 16, 5): « Ut non loquatur os meum opera homi» num. » Opera enim hominum dicit ea quae mala sunt, quae praeter Dei voluntatem fiunt, quae ipse est; sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei voluntas, quia Deus volens sinit màla fieri. Fiunt et contra ejus praeceptionem vel prohibitionem; sed non contra ejus voluntatem, quae ipse est; nisi dicantur contra eam fieri, quia praeter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit ut velit fieri quod non fiat, vel nolit fieri et fiat: quod evidenter ibi Augustinus notavit (Enchirid. cap. 100) ubi ait: « Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit » fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo » id facere valuerunt; » ac si diceret: Fecerunt contra Dei praeceptum, quod appellatur voluntas; sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem: quia hoc non valuerunt, illud valuerunt; et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, idest praeceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, idest impleta est voluntas ejus sempiterna, qua eos damnari volebat. Unde Gregorius super Genes. (super Job cap. 5, 13, seu lib. 6 Moral., cap. 12): « Multi volun» tatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et con» silio ejus resistentes obsequuntur; quia hoc ejus di» spositioni militat quod per humanum studium resultat. » Hic aperte ostenditur quia dum mali consilio ac praecepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas ejus, quae ipse est, impletur: quae dispositio vel beneplacitum vocatur. « Nam, ut ait Augustinus in Enchirid. » (cap. 102), quantaelibet sint voluntates Angelorum et » hominum, bonorum vel malorum, vel illud quod Deus vel » aliud volentium quam Deus; omnipotentis voluntas semper » invicta est, quae mala esse nunquam potest; quae etiam » dum mala irrogat, justa est: et profecto quae justa est, » mala non est. Deus ergo omnipotens, sive per misericor» diam, cujus vult, misereatur, sive per judicium, quem vult » obduret; nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam » facit: et omnia quaecumque vult, facit. »

Summatim perstringit sententiam praedictorum, addens, quare Deus praecepit omnibus bona facere et mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.

Ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium vero ejus et praeceptio sive prohibitio non ab omnibus implentur, quibus proposita et data sunt. Neque ideo praecepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quod vellet ab omnibus bona quae praecepit, fieri, vel mala quae prohibuit, vitari. Si enim vellet, utique et fierent: quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas: sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles: denique ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia poenam sortirentur, sicut utrisque ab aeterno praeparavit. Ea ergo quae omnibus praecepit, vel quae prohibuit, a quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quaedam personaliter praecepit et in veteri et in nova lege, quae ab eis quibus praecepit, fieri noluit, ut Abrahae de immolatione filii, et in Evangelio (Matth. 12), quibusdam curatis, quibus praecepit ne cui dicerent.

(1) *Nicolai omittit* bene, *quia deest in Augustini textu.*

Divisio textus.

Remotis quibusdam ex quibus videbatur tolli efficacia divinae voluntatis, hic ostendit eam efficacem esse: et dividitur in partes duas: in prima ostendit divinam voluntatem semper efficaciter impleri; in secunda exponit quaedam dubia in auctoritate, per quam propositum probavit, ibi: *Sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam.* Ubi tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit solutionem, ibi: *Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur*; tertio concludit propositum, ibi: *Ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum voluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur; 2.° utrum praeter voluntatem ejus aliquid fiat; 3.° utrum illud quod fit praeter ejus voluntatem, voluntati ipsius obsequatur; 4.° utrum illud quod est praeter ejus voluntatem, possit praecepto ejus subjacere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur.
(1 p., qu. 19, art. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas divina non semper efficaciter impleatur. Causa enim quae ad utrumlibet se habet, non est efficax in productione effectus. Sed divina voluntas est ad utrumlibet: quia quod potest velle, potest non velle. Ergo, etc.

2. Praeterea, omnis causae cujus effectus impediri non potest, effectus est necessarius. Si ergo voluntas divina adeo est efficax quod impediri non possit, effectus ejus erit necessarius. Sed omnium causa est voluntas divina, ut supra habitum est, dist. 45, quaest. unica, art. 5. Ergo omnia ex necessitate contingunt: quod est impossibile: ergo et primum.

3. Praeterea, omnis causa prima quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest, non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producitur, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed voluntas

Dei est causa prima, non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.

4. Praeterea, quidquid modo vult Deus, ab aeterno voluit. Sed ab aeterno non voluit facere nisi quod facit. Ergo cum non possit facere nisi quod vult (alias voluntas sua non esset efficax), videtur sequi quod non possit facere nisi quod facit: quod falsum est: ergo et primum, ex quo sequitur.

Sed contra, nulla causa impeditur nisi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil est fortius divina voluntate. Ergo impediri non potest.

Praeterea, ex hoc quod voluntas non consequitur volitum, sequitur diminutio gaudii. Sed Deus est felicissimus, cujus gaudium est perfectissimum. Ergo nunquam volitum ejus deficit quin sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente; quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum (1); nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim e contrario de voluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem, vel aliquid hujusmodi (2): et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, inquantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter: et ideo talis voluntas potest non impleri.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum libertatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt incompossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta quam habet res a causa sua proxima, sed solum necessitate conditionata, sicut et de praescientia dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod voluntati divinae non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas conditiones quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur; voluntati enim consequenti subjicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.

Ad quartum dicendum, quod Deus nihil potest facere quod non esset volitum ab eo, si fieret, tamen in potestate sua multa sunt quae modo nec volita sunt, nec bona sunt, quia non sunt, nec unquam erunt.

(1) *Nicolai addit* et imperfecte.

(2) *Al.* sit sibi conveniens debitum hoc quod dicitur Deus velle, ut saltem vel ad hujusmodi.

ARTICULUS II.

Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil fiat praeter Dei voluntatem. Dicit enim Dominus Matth. 12, 30: *Qui non est mecum, contra me est.* Ergo quod est praeter voluntatem Dei, est contra ipsam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem: alias voluntas Dei vinceretur. Ergo et praeter eam nihil fit.

2. Praeterea, potentius est illud contra quod et praeter quod nihil potest fieri, quam illud praeter quod aliquid fieri potest. Sed voluntas Dei est potentissima. Ergo praeter eam nihil fit.

3. Praeterea, permissio minimum habet de ratione voluntatis. Sed praeter ejus permissionem nihil fit, ut in littera dicitur. Ergo multo minus praeter voluntatem beneplaciti, vel praeter alia signa voluntatis.

4. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 19 de Civitat. Dei, cap. 16), quod ad innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere. Sed praeter ejus voluntatem qui omnia bona vult, nihil potest fieri nisi peccatum. Cum ergo Deus sit innocentissimus, videtur quod ad ipsum pertineat non permittere, sed impedire omne quod est praeter ejus voluntatem.

Sed contra est quod in littera dicitur.

Praeterea, videmus multa fieri quae non vult fieri, ut supra habitum est, dist. 46, quaest. unic., art. 4. Ergo fiunt multa praeter ejus voluntatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod fieri aliquid praeter voluntatem est dupliciter. Aut quod voluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec sit de hoc, nec de opposito: et hoc est praeter voluntatem, sed non contra. Possumus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente vult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impleatur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est voluntatis antecedentis. Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter

eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt inquantum contrariantur voluntati antecedenti divinae; nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam; non tamen praeter permissionem.

Ad secundum dicendum, quod non est ex impotentia divinae voluntatis, quod aliquid praeter eam fiat; sed ex ordine sapientiae ejus, quae rebus potentiam ad utrumlibet contulit: et hoc est bonum, et Deus vult voluntate consequente.

Ad tertium dicendum, quod permissio respicit potentiam causae, quae se habet ad utrumque; et ideo quidquid fiat, non fit praeter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.

Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non est prohibere peccata, nisi secundum conditionem illorum: non enim debet ligare homines ne peccent, sed per admonitionem prohibere: ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus.

ARTICULUS III.

Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod illud quod est contra Dei voluntatem non obsequatur voluntati ejus. Voluntas enim consequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod est praeter voluntatem divinam, est contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati consequenti non obsequitur.

2. Praeterea, omne quod obsequitur divinae voluntati, quae semper vult bonum, consistit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit praeter Dei voluntatem, secundum se est inordinatum. Ergo voluntati divinae non obsequitur.

3. Praeterea, boni merentur in hoc quod divinae voluntati obsequuntur, et ex hoc eis praemium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando praeter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obsequuntur, ex peccato eis debetur praemium: et hoc est contra Apostolum, Rom. 3, 8: *Faciamus mala, ut veniant bona.* Ergo et primum falsum esse videtur.

4. Praeterea, malum est praeter intentionem omnis agentis: nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nom.). Sed illud quod est praeter intentionem voluntatis, non obsequitur voluntati ejus quae est de fine intento. Ergo mala quae fiunt praeter voluntatem ejus, non obsequuntur voluntati ipsius.

Sed contra est quod in littera a Gregorio dicitur.

Praeterea, voluntas divina est causa potentissima. Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipsum quis facere nititur, in ipsius obsequium cedat. Ergo ita est de voluntate divina.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obsequuntur quodammodo voluntati consequenti. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi sine aliqua determinatione ejus quod est ad finem. Aut secundum quod sequitur conceptionem ejus quod est ad finem, et conditionem ejus; et sic voluntas consequens est de consecutione finis secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare. Utroque autem modo accipiendo voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit Boetius (4 de Cons., prosa 6), scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena ejus non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari ut in fundamento ponatur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens et consequens non contrariantur, quia utraque est de bono: sed hoc quod aliquid est contra unam quod non est contra aliam, sed obsequitur sibi, est ex parte voliti, cujus conditiones diversimode considerantur, ut dictum est, in corp. articuli.

Ad secundum dicendum, quod sicut malum non est per se ordinatum, ita non obsequitur per se divinae voluntati, sed per accidens, quia praeter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.

Ad tertium dicendum, quod in actu malo et bono duo est considerare; scilicet unum, secundum quod egreditur ab agente; et alium, secundum quod ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obsequitur divinae voluntati: quia et ipse agens in bonum eum ordinat secundum beneplacitum divinae voluntatis, et Deus ordinat ipsum per bonum consequens, scilicet praemium, quod meritis reddit: et ideo, quia ipse homo est causa hujus obsequii, in hoc meretur. Sed actus malus secundum id quod est ab agente, inordinatus est; sed tamen ordinatur a Deo per poenam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo

elicitur: et ideo malus se habet tantum passive ad hoc obsequium, et non active; sicut in littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipse non implet: et ideo non meretur sic obsequendo: meretur enim quis secundum actum cujus causa est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat. — *(*1 *p., qu.* 100, *art.* 8; *et* 3 *Sent., dist.* 37, *art.* 4.*)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod id quod est praeter Dei voluntatem, praecepto non subjaceat, et praecipue peccatum. Praeceptum enim est indicativum divinae voluntatis. Sed quicumque ostendit se velle quod non vult, fictor est: quod longe est a Deo. Ergo videtur quod nihil quod fit contra voluntatem ejus, vel praeter eam, praecipiat.

2. Praeterea, cum praeceptum respondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturae in bonum, nihil potest praecipi quod est contra hunc ordinem. Sed omne peccatum est hujusmodi: quia est contra legem naturae. Ergo videtur quod praecepto non subjaceat.

3. Praeterea, nullus obediens divinis praeceptis male facit. Sed quaedam sunt quae nunquam possunt nisi male fieri, cum sint conjuncta malo fini, ut invidia, et hujusmodi, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 6, graeco-lat.). Ergo videtur quod ista a Deo praecipi non possint.

4. Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed omnia peccata similia sunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quaedam nullo modo sub praecepto cadant, ut desperare de Deo, et habere odio ipsum, et hujusmodi, videtur quod nullum peccatum sub precepto divino cadere possit.

Sed contra, occidere filium innocentem est peccatum, et contra legem naturae. Hoc autem Abrahae praeceptum legimus (Genes. 22), et eumdem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum sub praecepto divino cadere possit. Et similiter etiam est hoc quod legitur Oseae 1, quod Dominus praecepit sibi accipere mulierem fornicariam, et facere ex ea filios fornicationum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praeceptum est signum voluntatis divinae, respondens voluntati antecedenti, et non consequenti. Unde quod est praeter voluntatem consequentem, cadit sub praecepto, non autem quod est praeter voluntatem antecedentem. Sed in hoc tamen considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod aliquo subtracto (1) est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed inquantum stant sub praecepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibusdam per se malis contingit, et in quibusdam non. Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde subtracta bonitate quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas quae est ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex secundo, sicut secundum ex primo.

Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientiam ad praelatum, et hujusmodi. Unde si talia bonitatem illam retinere possent quae est ex ordine ad finem ultimum, procuddubio bona essent, et in ea voluntas ferri (1) posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri, nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente, mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda, ut hoc quod accidens sit sine subjecto, sicut in sacramento altaris: ita etiam non potest fieri, nisi per miraculum virtutis divinae, ut id quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, subtracto ordine qui erat ad rem illam; unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino. Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose. Quaedam vero peccata sunt quae dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati esse immediate circa id quod est ad finem: et quia forma bonitatis est a fine in his quae sunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiae sit ex hoc quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale est actus exercitus circa id quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio, et in hujusmodi. Unde si ei quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, et remanebit actus ordinatus subjacens voluntati antecedenti. Hoc autem non potest fieri nisi ab eo qui ordinem illum posuit: et ideo ea quae sunt ordinata per legem divinam, non sunt mutabilia vel dispensabilia nisi praecepto divino; et similiter quod statutum est a quocumque superiori inviolabiliter observandum, non potest ab inferiori mutari: et sic Deus occisionem Isaac, quae de se inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occisionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae. Quaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et hujusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat hujusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest. Non enim posset auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum

---

(1) *Al.* quod aliqua subtracta sunt.

(1) *Al.* fieri. *Nicolai*: et in eis voluntas fieri etc.

secundum esse suum sint deordinati a fine; contingeret enim quod aliquid esset simul ordinatum et inordinatum; unde hujusmodi nunquam subjacent divino praecepto. Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur, secundum quod erat jam ordinatum; et talem voluntatem praeceptum expressit; et ideo non fuit fictio.

Ad secundum dicendum, quod ipsa occisio innocentis prout substat deordinationi a fine, quae advenit sibi post speciem completam ab objecto proximo, est contra legem naturae, et non potest bene fieri; sed remota tali inordinatione, et posito alio ordine circa objectum et actum, est conveniens legi naturae, quae dictat omne illud esse faciendum quod est ordinatum et praeceptum ab eo (1).

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in omnibus, ut ex praedictis patet, in corp. art.

(1) Forte a Deo.

Expositio textus.

Quos juste praedestinavit ad poenam. Contra, supra dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 2, quod praedestinatio est tantum de bonis salutaribus, et non de peccatis. — Ad quod dicendum, quod quando aliquid absolute dicitur praedestinari, intelligitur directio in finem, qui est salus aeterna. Sed si addatur aliquid, tunc potest dirigi in quodcumque, et secundum quid et minus proprie praedestinari in illud.

Sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est. Sed contra, permissio divina est ejus operatio. Sed divina operatio est ejus essentia. Ergo etc. — Et dicendum, quod permissio sumitur hic non pro operatione divina, sed pro effectu ejus, per modum quo etiam dicitur creatio, passio.

Et (1) in Evangelio quibusdam curatis, quibus praecepit ne cui dicerent, Matth. 12. Et sciendum, quod quamvis non vellet hoc fieri quod praecipiebat voluntate divina consequente, voluit tamen divina voluntate antecedente homines in hoc tendere, ut gloriam mundanam non quaererent, exemplo ipsius hominis Christi, qui voluntate humana suam mundanam gloriam non quaerebat, sed gloriam Dei; quam voluntatem praeceptum expressit.

(1) Al. *Sed in Evangelio.*

DISTINCTIO XLVIII.

Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus, et aliquando mala id quod Deus bona voluntate vult.

Sciendum quoque est, quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri; et aliquando bona est voluntas hominis, aliud volentis quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Unde Augustinus in Ench. (cap. 101): « Aliquando bona voluntate homo vult aliquid quod Deus non » vult, bona multo amplius multoque certius voluntate: nam » illius mala voluntas esse nunquam potest: tamquam si bonus » filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult » mori. Et rursus fieri potest ut hoc velit homo voluntate » mala, quod Deus vult bona; velut si malus filius velit mori » patrem, velit etiam hoc Deus; nempe ille vult quod non » vult Deus, iste vero id vult quod vult et Deus, et tamen » bonae Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis » aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. » Multum enim interest, quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruat ei velle; et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum: et ideo non est bona voluntas.

Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur, ut in passione Christi contigit, ubi quoddam factum est quod Deus bona et Judaei mala voluntate voluerunt, voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.

Illud quoque non est praetermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Christi factum est; quem Deus bona voluntate mori voluit: Judaei vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judaei mala voluntate quoddam quod Deus bona voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur et moreretur: sed volebant et aliquid aliud quod Deus nolebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judaeorum non voluit Deus, passionem vero Christi voluit, sicut et in ipso Psal. (138, 2), Christus ad Patrem ait: « Tu cognovisti sessionem meam. » Idest, voluisti et approbasti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur; nec tamen voluit ut Judaei occiderent: quia voluit poenam Christi, sed non voluit culpam Judaeorum; nec tamen noluit; si enim noluisset, nec fuisset.

Oppositio.

Sed ad hoc opponitur sic. Si voluit Deus ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur a Judaeis, vel non. Si voluit ut non pateretur a Judaeis, cum passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati a Judaeis, ergo voluit eum occidi a Judaeis. Voluit itaque ut Judaei occiderent eum. Ad quod respondentes dicimus, simpliciter concedendum esse, quod Deus voluit Christum pati et mori: quia ejus passio bonum fuit, et causa nostrae salutis. Cum autem dicitur: Volebat eum pati, vel occidi a Judaeis, hoc distinguendum est. Si enim intelligitur sic: Volebat eum sustinere passionem, sive crucifixionem a Judaeis illatam; verus est sensus. Si vero intelligitur sic: Volebat ut Judaei occiderent eum; falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judaeorum quae mala erat; sed volebat passionem bonam: et haec voluntas per malas Judaeorum voluntates impleta est. Unde Augustinus in Ench. (cap. 101): « Deus » quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum » hominum voluntates malas, sicut per malevolos Judaeos bona » voluntate Patris Christus pro nobis occisus est. Quod tan» tum bonum fuit, ut Apostolus Petrus, quando id fieri no» lebat (Matth. 16), Satanas ab ipso qui occisus est, dicere» tur. » Ecce manifeste habes magnum bonum fuisse quod Christus occisus est; et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus est.

Utrum placuerit viris bonis, quod Christus pateretur et moreretur. Placuit quidem intuitu nostrae redemptionis, sed non ipsius cruciatus.

Ex quo solvitur quaestio qua quaeri solet, utrum viris sanctis placere debuerit, quod Christus pateretur vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostrae redemptionis,

sed non intuitu ipsius cruciatus. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinae voluntatis, sed non voluerunt delectationem in ipsius afflictionis. De eodem ergo laetabantur et tristabantur; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis redemptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum varie movebantur.

Quomodo sentiendum sit de passionibus sanctorum; an velle vel nolle debeamus.

Si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis sanctorum; dicimus, aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque passio causa est nostrae salutis, quod non est passio alicujus sancti. Nullus enim passione redempti sumus, nisi Christi. Profuerunt quidem non modo eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus ipsorum passiones. Veruntamen nostra redemptio non sunt: hoc enim passio illius sola potuit qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piae mentes voluerunt et optaverunt fieri, sicut futurum credebant. Passiones vero sanctorum possumus velle et nolle; et utrumque bona voluntate, si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia praemium ejus per hoc auctore et pastore carebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quae voluntati ejus congruebat, qui cupiebat dissolvi et esse cum Christo (Philip. 1). Qui autem volebat eum declinare passionem et effugere mortis supplicium, compassionis pietate, et ille habuit bonam voluntatem. Unde Augustinus in Ench. cap. 101: « Bonam apparebant voluntatem [illegible] (1) » fidelium, qui nolebant Apostolum Paulum Hierosolymam pergere, ne ibi pateretur mala quae Agabus Propheta praedixerat (Act. 21), et tamen hoc illum Deus pati volebat » pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi. » Neque ipse bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judaeorum malas; et ad » eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam » illi per quos volentes factum est quod volebat; quia idipsum » mala voluntate fecerunt quod Deus bona voluntate volebat. » Ita et in passione Christi factum est quod etiam Deus voluit; hoc idem Judaei (2) et diabolus, sed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate, scilicet ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt quem Deus non volebat.

(1) Al. priorum.
(2) Al. Judas.

Divisio textus.

Determinato de voluntate Dei, hic determinat de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda ex veritate determinata quasdam quaestiones determinat, ibi: *Ex quo solvitur quaestio.* Prima in tres: in prima ostendit quod voluntas mala hominis cum voluntate Dei concurrit in idem volitum, bona voluntate hominis in contrarium tendente; in secunda ostendit quod bona voluntas Dei etiam per malam voluntatem hominis completur, ibi: *Illud quoque non est praetermittendum quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur*; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: *Sed ad hoc opponitur.*

Ex quo solvitur quaestio. Hic ex determinatis procedit ad solutionem duarum quaestionum: quarum prima est de passione capitis, idest Christi; secunda de passione membrorum ejus, idest martyrum, ibi: *Si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passione et martyrio sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum voluntas hominis divinae voluntati conformari possit; 2.° in quo attenditur principaliter conformitas; 3.° utrum ad illam conformitatem omnes teneantur; 4.° utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in volito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari. — (1-2, quaest. 19, art. 9 et 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana divinae conformari non possit. Sic enim dicitur Isai. 55, 9: *Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris.* Sed terra nunquam potest conformari caelo. Ergo nec cogitationes vel voluntates hominum divinae voluntati.

2. Praeterea, eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum distat a voluntate hominum: quantum enim distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis, ut dicit Glossa (1) super illud Psalm. 32, 1: *Exultate justi in Domino etc.* Ergo voluntas hominis divinae voluntati non conformatur.

3. Praeterea, conformitas ponit convenientiam duorum in forma una; sicut ipsum nomen ostendit. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno habent aliquid prius et simplicius se, scilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil sit simplicius et prius, videtur quod sibi nulla voluntas creata conformari possit.

4. Praeterea, nihil est conforme nisi conformi; quia conformitas est relatio aequiparantiae, ponens similem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem esse voluntati humanae. Ergo nec e converso.

Sed contra, nullum regulatum fit rectum nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae, et intellectus suus, intellectus humani. Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.

Praeterea, cujuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati praecipientis. Sed multi voluntarie divinis praeceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. (text. 20) dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedi-

(1) Nihil tale in Glossa quae nunc extat, sed apud Augustinum habetur conc. 1 in primam partem ejus Psalmi ad illa verba, *Rectos decet collaudatio.*

nem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium (in 2 edit. cap. de specie (1)). Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de malis, qui per terram significantur, qui in actu suae voluntatis recedunt a similitudine divina.

Ad secundum dicendum, quod in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum aequalitatis vel etiam secundum aliquam convenientiam in aliquo in participando ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est in corp. art.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium, quod procedit secundum primum modum distinctionis assignatae.

Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium (in 9 cap. de div. Nom.), conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequipotentibus in quibus est similitudo per similem participationem ejusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini, sed e converso. Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest.

ARTICULUS II.

Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum. — (1 *p., quaest.* 19, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum.

2. Praeterea, actus cognoscuntur et judicantur per objecta, secundum Philosophum (in 2 de Anima, text. 33). Sed objectum voluntatis est volitum. Ergo videtur quod secundum unitatem voliti sit conformitas voluntatum.

3. Si dicas quod objectum voluntatis est bonum et secundum hoc attenditur conformitas: Contra, voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.

4. Praeterea, voluntas occidentium Christum non solum concurrit cum voluntate divina in quoddam volitum idem, sed etiam in quoddam bonum, scilicet in passionem Christi, quae magnum bonum fuit. Ergo si ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur quod voluntas Judaeorum divinae conformis fuit.

5. Praeterea, ratio bonitatis est ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.

6. Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle: Contra, volitum et velle non sunt idem nisi per accidens, ut quando velle unius est volitum ab alio. Sed ista conformitas est ad voluntatem divinam inquantum ipsum nostrum velle est volitum a Deo. qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle nostrum ad velle divinum, nisi per accidens; et ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda sit secundum volitum.

Sed contra, duo contraria, inquantum hujusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur divinae voluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse volebat. Ergo non est conformitas secundum volitum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praeced., hic quaeritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris. Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materialem, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel secundum causam finalem; sicut quando aliquis

(1) Ut ex edit. 2 in Porph. cap. de specie prius indicabatur ad marginem, sed sic tantum Commentarius in lib. Philosophi de interpretatione distinguitur, non autem ejus Expositio in Porphyrium; nec in expositione illa quidquam apud occurrit, nisi lib. 3. cap. de specie, quod *sit similitudo quaedam unitas qualitatis*, etsi adjuncta satis ibid. insinuant hanc similitudinem nonnisi inter multa quae invicem differant, reperiri.

in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis producentis actum. Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrit lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas nostra ordinata est. Sed haec conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi inquantum stat sub ratione boni, sicut nec color objectum visus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis.

Unde patet ad secundum responsio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilicet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas. Si tamen irascibilis per se tenderet in suum objectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam inquantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.

Ad quartum dicendum, quod passio Christi habebat duo: scilicet quod erat salvativa humani generis; et sic haec res volita stabat sub ratione boni et erat volita a Deo et a sanctis: vel secundum quod erat afflictiva innocentis, et sic non habebat rationem boni, et sic erat volita a Judaeis, unde non volebant bonum simpliciter nisi per accidens, sed per se loquendo volebant simpliciter malum aestimatum bonum, inquantum satisfaciebant irae suae, vel invidiae.

Ad quintum dicendum, quod sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in volito a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra, distin. 47, quaest. unica, art. 3, dictum est.

Ad sextum dicendum quod omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius inquantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae inquantum est volita, sed inquantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens.

ARTICULUS III.

Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur. Sicut enim rectitudo voluntatis humanae est per conformitatem ad voluntatem divinam, ita rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui divino; alias nullus habens falsam opinionem, salvaretur. Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.

2. Praeterea, nullus obligatur ad impossibile sibi; alias peccatum non esset voluntarium, sed necessarium. Sed voluntas obstinata in malo non potest divinae voluntati conformis esse, quae semper bona est. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.

3. Praeterea, quicumque peccat, in ipso actu peccati voluntatem suam voluntati divinae non conformat. Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccat, duplici peccato peccet; scilicet peccato transgressionis quod committit, et peccato omissionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: et hoc est falsum.

4. Praeterea, quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo. Sed quicumque peccat venialiter, ipso actu non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Ergo si ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falsum est: ergo et primum.

5. Praeterea, quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle, volumus. Sed mali non volunt bona facere. Ergo Deus non vult eos velle bona. Sed mali peccant per recessum ejus ad quod tenentur. Ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle; in quo tamen conformitas voluntatis consistebat.

6. Praeterea, sicut volitum divinum est nobis ignotum, ita et finis ad quem opus suum ab ipso ordinatur; cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile sit assignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quae est ex parte finis non tenemur.

7. Praeterea, nullus tenetur ad id quod non est in potestate sua. Sed habere caritatem non est nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quae est in forma caritatis, non teneamur.

Sed contra, omnes tenemur ad obediendum

Deo, et ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur divinae voluntati. Ergo ad conformitatem ejus omnes tenemur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in 2 Phys. (text. 82) dicitur; ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis.

Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in 5 Metaph. (text. 6) dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quae necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum divino conformare, ut in his quae fidei sunt: quia in his, si quod in nobis est facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si voluntarie secundum intellectum verum impugnaret, et falso adhaereret.

Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena non defutura: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad omnia praecepta legis naturalis et scriptae quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.

Ad quartum dicendum, quod praecepta affirmativa non obligant ad semper; eo quod impossibile est nobis semper agere, ut in lib. de Somno et Vigilia dicitur: et ideo non oportet quod semper actu voluntatem nostram divinae conformemus; sed sufficit quod semper in habitu, et quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, sed solum praeter conformitatem facit, sicut praeter legem.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi secundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cujus effectus est ordo naturae nostrae in bonum. Objectio autem procedit de voluntate consequente, et ideo non procedit.

Ad sextum dicendum, quod licet finem proprium scire non possimus, finem tamen ultimum a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus, ut scilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit, ut dicitur Proverb. 16.

Ad septimum patet responsio per id quod dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum ad conformitatem in volito teneamur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum est nobis ignotum, sicut et ejus praescitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.

2. Si dicatur, quod potest alicui revelari; contra. Posito quod alicui sua damnatio reveletur, iste non tenetur suam damnationem velle; quinimmo tenetur suam salutem velle, quia tenetur se ex caritate diligere, et sibi summum bonum optare. Ergo non tenetur velle quod scit Deum velle.

3. Praeterea, Christus sciebat passionem suam a Deo esse volitam, et tamen aliqua voluntate passionem noluit, ut infra dicit Magister, in 3, 17 dist. Cum igitur Christus nihil omiserit eorum quae sunt de rectitudine vitae, ad quae omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur.

4. Item objicitur de beata Virgine, quae passionem Filii non voluit; alias de morte tristata non fuisset, quod est contrarium ejus quod habetur Luc. 2, 35: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.*

5. Praeterea, voluntas divina innotescit nobis per signa (1). Sed permissio, quae est unum signorum, est etiam de malis culpae, quae nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

Sed contra, super illud Psalmi 104: *Non adhaesit mihi cor pravum,* dicit Glossa (interlinealis): *Cor pravum habet qui non vult quod Deus vult.* Sed omnes tenemur non habere cor pravum. Ergo tenemur ad conformandum voluntatem nostram voluntati divinae in volito.

Praeterea, secundum Tullium (lib. de Amic.), amicorum est idem velle et nolle. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo tenemur idem velle quod ipse vult.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali volito divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est. Dicitur etiam

(1) *Al. additur* voluntatis.

aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret.

Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia. Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret.

Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud (1) velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, inquantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter. Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non (1) recalcitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit Philosophus (in 3 Ethic., cap. 10), quod sufficit fortem non tristari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae. Sed in beatis est integer et perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Psalm. 57, 2, dicitur: *Laetabitur justus cum viderit vindictam.*

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed volitum voluntatis consequentis innotescit nobis vel per revelationem vel per operationem.

Ad secundum dicendum, quod illa positio est quasi impossibilis: quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec Angelis, ut dicit Augustinus (libr. 11 supra Genes. ad lit., cap. 17 et 18): si tamen revelaretur, posset credere secundum comminationem et non secundum praescientiam dictum: tenetur tamen velle istum ordinem justitiae, quo si in peccatis moritur, damnatur; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam.

Ad tertium dicendum, quod Christus voluntate rationis deliberata volebat passionem suam, et similiter beata Virgo, et quilibet sanctus; quamvis voluntas naturalis dissentiret.

Ad quartum dicendum, quod permissio nunquam significat quod voluntas (2) sit de culpa, sed de bono quod adjungitur culpae.

Expositio textus.

Actum quippe Judaeorum non voluit Deus. Videtur hoc esse falsum: quia passio est effectus actionis: unde si voluit passionem, voluit actionem.— Ad quod dicendum, quod passio Christi subjacebat duplici operationi: idest actioni Judaeorum inquantum afflictiva erat, et sic non erat volita a Deo, sicut nec actio; et operationi voluntatis Christi, inquantum erat meritoria, et sic erat placita Deo: unde versus:

Actio displicuit, passio grata fuit.

Frequenter enim voluntas et ratio dividunt quae natura conjungit.

Ut Apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, satanas ab ipso qui occisus est, diceretur. Hoc sumitur ex Matth. 16, et dicitur satanas, idest adversarius, inquantum bona sua voluntate ex pietate bonae voluntati Christi adversabatur.

(1) *Al.* aliquid.

(1) *Al. deest* non.
(2) *Nicolai addit* divina.

EPILOGUS [1]

Quae ad mysterium divinae Unitatis atque Trinitatis licet ex parte cognoscendum pertinere noscuntur, quantum valuimus, diligenter executi sumus. Nunc ad considerationem creaturarum transeamus.

(1) *Ita Nicolai ex Magistri textu separatim cuso; praecedentes vero S. Thomae operum editiones omnes quas videre licuit, haec tantum exhibent confusa cum expositione textus:* Et quae ad mysterium divinae voluntatis etc. videtur inconvenienter *cum reliquis usque in finem. Editio autem Magistri Sententiarum an. 1566. Venetiis curata habet epilogum hujusmodi initio rubricarum libri secundi.*

Videtur inconvenienter ordinasse: quia, secundum Philosophum (in 1 Phys., text. 2), innata est nobis via a posterioribus in priora, et ita a creaturis in Creatorem. Ad quod dicendum, quod hoc tenet in eis quae naturali cognitione cognoscimus, quae ex sensu principium sumit; sed in his quae per fidem cognoscimus, nostra cognitio ipsi veritati primae innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quae est Deus, in ea quae ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in Verbo habebunt, ubi et Verbum et res plene cognoscent: cujus cognitionis nos participes faciat ipsum Verbum Dei Filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.



SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
COMMENTUM
IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI

PROLOGUS S. THOMÆ

Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus. Job 26, 13.

Creaturarum consideratio pertinet ad Theologos, et ad Philosophos; sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed Theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est; unde recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est. Unde dicitur Eccli. 42, 17: *Nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua?* Per modum istum in hoc secundo libro de creaturis agitur; unde materia ejus ex verbis praemissis accipi potest, ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum, et actus effectum. Ex parte principii duo tanguntur, scilicet spiritus, et manus: spiritus bonitatis vel voluntatis suae; sed manus potestatis. De hoc spiritu dicitur in Psalm. 103, 30: *Emitte spiritum tuum et creabuntur.* Quia secundum Dionysium (4 cap. de div. Nominibus), sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus (1 de doctrina Christ., cap. 32) dicit, quod inquantum bonus est, sumus. Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis; contra quos dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nomin.), quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed de manu potestatis ejus in Psalm. 103, 28: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.* In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt. Haec est manus de qua dicit Isai. 59, 1: *Ecce non est abbreviata manus ejus*: quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, Trinitas personarum. In spiritu ipse Spiritus sanctus, de quo dicitur Sap. 1, 7: *Spiritus Domini replevit omnem terram.* In manu Filius, qui etiam brachium Patris dicitur Job 40, 4: *Si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?* eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, 1 Corinth. 1; et: *omnia per ipsum facta sunt*, Joan. 1, 3. Sed in pronomine ejus persona Patris exprimitur cujus est et Filius et Spiritus sanctus de quo dicitur Gen. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: *Magnalia sapientiae suae decoravit.* De hac etiam pulchritudine Boetius (3 de Cons., metro 9) dicit:

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.

Sed obstetricatio pertinet ad providentiae gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria in finem ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando; unde dicitur Job 38, 8, secundum similem metaphoram: *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens?* Ex parte effectus duo tangit; scilicet caelum, et colubrum tortuosum. In caelo duo considerare possumus: scilicet stabilitatem, Proverb. 3, 9: *Stabilivit caelos prudentia*; et indeficientem claritatem, de qua Eccli. 24, 6: *Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens.* Unde per caelos intelligere possumus creaturas quae in decore suo firmiter perstiterunt. Similiter in colubro tortuoso duo considerare possumus; scilicet obscuritatem, et obliquitatem. Primum in nomine

colubri, obscuritatem intelligimus (1): quia coluber dicitur quasi colens umbram, quae sonat privationem lucis. Obliquitatem in hoc quod dicitur tortuosum; distortum enim est quod rectitudine obliquatur. Et ideo per hunc colubrum tortuosum creaturae illae intelligi possunt quarum pulchritudo est per peccatum obscurata et rectitudo obliquata, et praecipue diabolum, cujus invidia mors intravit in orbem terrarum, Sap. 3, et de umbrositate ejus dicitur Job 40, 16: *Sub umbra dormit in secreto calami;* et de ejus tortuositate dicitur Isai. 27, 1: *Visitabit Dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem, et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet eum.* Recte ergo caelos spiritus ornasse dicitur: quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est. Recte etiam dicitur coluber tortuosus manu obstetricante eductus: quia in malis relucet etiam divina potentia per hoc quod cohibentur, et divina providentia per hoc quod eorum mala ordinantur in bonum. Et sic patet materia hujus secundi libri, in quo de institutione creaturarum agitur, et lapsu per peccatum Angeli vel hominis.

(1) *Al. deest* obscuritatem intelligimus.

LIBER SECUNDUS

DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS.

DISTINCTIO I.

Unum esse rerum principium ostendit, non plura, ut quidam putaverunt.

Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem, initiumque temporis, atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum, in primordio sui ostendit, dicens: « In principio creavit Deus caelum et terram. » His etenim verbis Moyses spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo Creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque (in Timaeo, cap. 7 secundum lectionem Mars. Ficini in comm.) tria initia fuisse existimavit, Deum scilicet, et exemplar, et materiam, et ipsa increata sine principio; et Deum quasi artificem, non creatorem. Creator etenim est qui de nihilo aliquid facit, et creare proprie est de nihilo aliquid facere; facere vero non est modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo vel Angelus dicitur aliqua facere sed non creare: vocaturque factor, sive artifex, sed non creator; hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor; sed creatoris nomen sibi proprie retinuit, alia vero nomina etiam creaturis communicavit. In Scripturis tamen saepe creator accipitur tamquam factor, et creare sicut facere, sine distinctione significationis.

Quod haec verba facere et agere non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.

Verumtamen sciendum est haec verba, scilicet creare, facere, et agere, et alia hujusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere. non aliquem in operando motum illi intelligimus inesse, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, idest aeterna ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo dicitur aliquid facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse, ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid sicut in ejus aeterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua sui motione vel mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur; non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est omnium rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novae esse incipiunt. quae ante non erant, absque ipsius agitatione, ut actus proprie dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat. In Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in ejus calore facta motione vel mutatione, ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione actoris, qui est unum et solum principium omnium. Aristoteles vero (2 de Gener., text. 51, et 8 Phys., text. 4, et 1 de Caelo et Mund., text. 101) duo principia dixit, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum (1); mundum quoque semper esse et fuisse.

Quod catholicum est, docet.

Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat ipsius aeternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse facere est: quia, ut praediximus ex ejus voluntate et bonitate res novae existunt (2). Credamus igitur, rerum creatarum caelestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium, causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus; cujus tanta est bonitas ut summe bonus beatitudinis suae qua aeternaliter beatus est alios velit participes, quam vidit et communicari posse et minui omnino non posse. Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate et non necessitate aliis communicare voluit: quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere (3) non posse.

Quare rationalis creatura facta sit.

Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam (quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur), fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret et amando possideret, ac possidendo frueretur; eamque hoc

(1) *Al.* operationem.
(2) *Addit Nicolai per parenthesim*: (Unde augustinus de diligendo Deo cap. 2 vel alius quispiam vetus Auctor inter ejus opera tom. 9).
(3) *Nicolai* noceri.

modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet Angeli; pars corpori uniretur, scilicet animae. Distincta est itaque rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem Angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei bonitatem.

Quare creatus sit homo vel Angelus.

Ideoque si quaeritur, quare creatus sit homo vel Angelus; brevi sermone responderi potest: Propter bonitatem ejus, Unde Augustinus (in lib. 1 de doctrina Christ., cap. 32): « Quia bonus est Deus, sumus; et inquantum sumus, boni « sumus. »

Ad quid creata sit rationalis creatura.

Et si quaeritur, ad quid creata sit rationalis creatura (1), respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, et ad creaturae utilitatem.

Brevissima responsio, cum quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

Cum ergo quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura; brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo et frui eo. Factus ergo Angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed uti serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est: in hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur.

Sicut factus est homo ut Deo serviret, sic mundus ut serviret homini.

Et sicut factus est homo propter Deum, idest ut ei serviret; ita mundus factus est propter hominem ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri ut ea servitute non Deus, sed homo serviens juvaretur; et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum igitur bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse. Omnia enim, ut ait Apostolus, nostra sunt; scilicet et superiora et aequalia et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, scilicet ad perfruendum, ut Deus Trinitas: aequalia ad convivendum, scilicet Angeli: qui etsi modo nobis sint superiores, in futuro erunt aequales; qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsique Angeli in quibusdam Scripturae locis nobis servire dicuntur dum propter nos in ministerium mittuntur.

Quomodo aliquando dicitur in Scriptura: Homo factus est propter reparationem angelici casus.

De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicae ruinae; quod non ita est intelligendum quasi non fuisset homo factus, si non peccasset Angelus, sed quia inter alias causas, scilicet praecipuas, haec etiam nonnulla exstitit. Nostra igitur sunt superiora et aequalia; nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

Quare ita sit homo institutus, scilicet ut anima sit unita corpori.

Solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis esse videretur anima, si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primo dici potest: Quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quaerenda non est. Secundo autem dici potest, quia ideo Deus voluit eam corpori uniri ut in humana conditione ostenderet novum exemplum beatae unionis quae est inter Deum et spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse uniri Creatori suo tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimae, idest carni, quae de terra est, in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut Apostolus ostendit dicens (2 Corinth., 5, 4): « Nolumus corpore expoliari sed supervestiri; » per quod ostenditur spiritum creatum spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo igitur futurae societatis quae inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporis indumentis et terrenis mansionibus copulavit, luteamque materiam fecit ad vitae sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animae in foederationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturae humilitatem, licet longe inferiorem, ad suae gloriae participationem sublimare. Quia ergo pro exemplo rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est, ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodum cum eodem corpore glorificato ad consortium illorum qui in sua persistiterant puritate, sublimaretur; ut quod minus ex dispositione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus varia sorte pro arbitrio voluntatis suae disponens, illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in caelo mansionem; illis vero quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terra habitationem constituit, utrisque regulam imponens obedientiae; quatenus et illi ab eo ubi erant non caderent; et isti ab eo ubi erant, ad id ubi non erant, ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra fingens, animam vero de nihilo faciens. Ideo autem unitae sunt animae corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Post sacramentum Trinitatis de creatura tripartita est agendum; et prius de digniori, idest angelica.

Ex praemissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, idest angelica, altera vero ex parte spiritualis et ex parte corporalis, idest humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura, et de rationali et de non rationali: primo de rationali et spirituali, idest de Angelis, agendum videtur, ut a contuitu Creatoris ad cognitionem creaturae dignioris ratio nostra intendat; deinde ad considerationem corporeae, tam illius quae est rationalis quam illius quae non est rationalis, descendat, ut Trinitatis increatae sacramentum tripartitae creaturae eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

(1) *Addit Nicolai* (ex Augustino rursum de diligendo Deo).

Divisio primae partis textus.

Dividitur ergo liber iste in partes duas: in prima determinat de creaturis in communi: in secunda determinat de eis in speciali, quantum ad considerationem theologi pertinet. Secunda, dist. 2, ibi: *De angelica itaque natura haec primo consideranda sunt.* Prima in duas: in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem, ibi: *Credamus ergo rerum creatarum . . . . . causam non esse nisi bonitatem Creatoris.* Prima dividitur in tres: in prima inducit auctoritatem, quae, ostensa veritate omnium, errorem excludit; secundo prosequitur errores, qui per auctoritates confirmantur, ibi: *Plato namque tria initia existimavit*; tertio concludit veritatem, ibi: *Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et*

ante tempora aeternaliter extitisse significat. Circa primum duo facit: primo tangit errorem Platonis; secundo errorem Aristotelis, ibi: *Aristoteles vero duo principia dixit.* Circa primum facit duo: primo ostendit quomodo per auctoritatem Scripturae refellitur error Platonis, tum propter multitudinem principiorum, tum propter negationem creationis; secundo removet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: *Veruntamen sciendum est, haec verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.*

QUAESTIO I.

Ad evidentiam hujus partis quaeruntur hic sex: 1.° utrum sit tantum unum primum principium; 2.° utrum ab illo principio res per creationem effluxerunt; 3.° utrum tantum ab ipso res per creationem prodierunt, an etiam ab aliquibus principiis secundis; 4.° si non per creationem, utrum alio quolibet modo unum possit esse causa alterius; 5.° utrum res ab aeterno creatae fuerunt; 6.° supposito quod non, quomodo dicitur Deus in principio caelum et terram creasse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint plura prima principia. — (1 *p., qu.* 44, *art.* 1; *et* 1 *cont. Gent., cap.* 43; *et de Pot., quaest.* 3, *art.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plura prima principia. Quia, secundum Philosophum (2 Caeli et Mundi, text. 18), si unum contrariorum fuerit in natura, et reliquum. Sed summum malum est contrarium summo bono, sicut et malum bono. Ergo cum sit quoddam summum bonum, quod est principium primum omnium bonorum, videtur quod sit et unum summum malum, quod est principium primum omnium malorum: et sic erunt duo prima principia.

2. Praeterea, omne quod fit, vel ipsum est primum principium, vel est ab aliquo principio, sicut in 2 Physic. (text. 30) dicitur. Sed aliquod malum fit in mundo. Si ergo ipsum non sit primum principium (quia hoc dato, haberetur propositum), oportet quod sit ab aliquo principio. Sed non a bono, quia bonum est destructivum mali, et non causa ejus, sicut nec calidum frigidi; et eadem ratione illius mali, si non sit primum principium, erit alterum malum principium primum; non est enim in principiis vel causis procedere in infinitum, ut probatur 2 Metaph. (text. 5). Ergo videtur quod oportet devenire ad primum malum, quod sit principium omnis mali; et sic habetur propositum.

3. Si dicas, quod malum non habet principium, sed accidit praeter intentionem alicujus principii agentis. Contra, omne quod accidit praeter intentionem agentis, est casuale, et in paucioribus. Sed malum invenitur ut in pluribus, ut in 2 Topic. (cap. 11) dicitur. Ergo videtur quod malum sit intentum, et habeat per se principium.

4. Praeterea, quae sunt ab uno principio, habent conformitatem ad invicem: quia principiatum imitatur principium. Sed in rebus reperitur magna contrarietas et diversitas. Ergo oportet eam in principia contraria reducere.

5. Praeterea, materia et agens nunquam incidunt in idem, ut in 2 Physic. (text. 70) dicitur: nec etiam agens et forma in idem numero. Sed res habent principia et formalia et materialia et activa; et in singulis est devenire ad unum primum, ut in 2 Metaph. (a text. 5 ad 13) probatur. Ergo oportet ponere multa prima principia.

Sed contra, omnem multitudinem praecedit unitas: quia pluralitas ex unitate nascitur. Si ergo ponantur plura principia, oportet eis esse prius unum principium. Sed primo non est aliquid prius. Ergo impossibile est ponere plura prima principia.

Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita. Sed si ponantur plura prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habent rationem principii; et cum sint plura, in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita. Sed nullum compositum est primum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

Praeterea, si essent plura principia prima, aut essent similia, aut contraria. Si similia, aut utrumque per se sufficiens, et sic alterum superflueret; aut utrumque per se insufficiens, sed conjuncta sufficerent ad principiandum res; et sic non essent prima principia: tum quia indigerent conjungente quod esset prius eis: tum quia agerent per aliud additum essentiae, scilicet per conjunctionem ipsam; et nullum tale est principium primum. Si autem sunt contraria, omne autem contrarium destruit et impedit contrarium suum; ergo si sint aequalis potentiae, unum impediet alterum, adeo quod nullus sequetur effectus. Si vero alterum fuerit potentius, omnino destruet alterum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod primum dicitur dupliciter: scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo, sic secundum genera plura causarum sunt plura (1) prima principia, ut materiale primum quod est materia prima (2), et primum formale, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa rerum (3) genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis, etiam secundum idem genus causae; sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in aridis terra; et in animalibus semen, vel menstruum. Sed primum simpliciter impossibile est esse nisi unum: et hoc tripliciter patet: primo ex ipso ordine universi, cujus partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum; et hoc est principium. Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset (4) de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet

---

(1) *Al. deest* plura.
(2) *Al. omittitur* prima.
(3) *Al. deest* rerum.
(4) *Al. desideratur* esset.

devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae (8 Metaph., quasi per totum). Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: oportet enim causam moventem caelum esse virtutem non in materia, ut in 8 Physic. (text. 78, usque in fin.) probatur. In his autem quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens quam natura alterius. Ergo oportet quod illud quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo proficiscatur omne illud quod potentiae admixtum est: quia actus praecedit potentiam, et complementum diminutum; ut in 9 Metaph. (text. 13) probatur.

Circa hoc tamen tripliciter est erratum. Quidam enim, ut primi Naturales, non posuerunt nisi causam materialem: unde qui ex eis plura principia materialia posuit, plura principia simpliciter dixit prima. Quidam vero cum causa materiali posuerunt etiam causam agentem, et dixerunt duo contraria esse prima agentia; scilicet Empedocles (8 Physic., text. 2), ut amicitiam et litem: et huic consonat opinio Pythagorae (1 Metaph., cap. 5), qui divisit omnia entia in duos ordines, et unum ordinem reduxit in bonum, sicut in principium, et alterum in malum: et exinde pullulavit haeresis Manichaeorum, qui ponunt duos deos, unum creatorem bonorum, invisibilium, incorporalium, novi Testamenti; alium creatorem visibilium, corporalium, veteris Testamenti (ex August. lib. de mor. Eccl., cap. 10). Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis (in Phedone, Timaeo, et Parmenide clarius): nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas (1) separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.

Ad primum ergo dicendum, quod summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, sed solum secundum vocem, propter duo. Primo, quia summum malum esse non potest: nihil enim est adeo malum in quo non sit aliquid boni, ad minus esse; et ideo dicit Philosophus (in 4 Ethic., cap. 13), quod si esset adeo perfectum malum quod proveniret ex corruptione omnium circumstantiarum, nec seipsum sustinere posset. Secundo, quia illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie: unde nec ipsum particulare malum opponitur summo bono directe, sed particulari bono, quod per ipsum privatur. Et dico aliquid directe opponi alteri, quando opponitur ei secundum quod hujusmodi; sicut nigredo manus opponitur albedini manus directe; sed indirecte opponitur etiam albedini parietis, non in quantum est nigredo vel albedo hujus, sed inquantum est albedo simpliciter: per quem modum cuilibet bono quodlibet malum opponitur, non secundum propriam rationem hujus vel illius, sed secundum communem rationem boni et mali: et sic si malum summo bono opponatur, hoc erit indirecte quia non opponitur ei inquantum est tale bonum, sed inquantum bonum.

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam nisi per accidens dupliciter. Primo modo scilicet, secundum quod agens per accidens dicitur respectu ejus quod accidit praeter intentionem agentis, quia omne agens agit propter finem, et intendit bonum quod est finis, et nulla privatio est intenta, sed sequitur ex forma inducta cui adjungitur: ignis enim non intendit a materia privare formam aeris, sed inducere formam propriam; sed inducendo formam propriam, privat formam aeris; similiter peccator intendit dulcedinem, quae est bonum alicujus partis ejus, scilicet concupiscibilis, et non intendit privationem gratiae. Secundo, sicut dicitur agens per accidens, removens prohibens: prohibens enim privationem est forma vel res aliqua. Unde qui removet illam rem, dicitur causare privationem; sicut qui extinguit candelam vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras. Quod ergo dicitur, quod omne quod est, vel est principium vel a principio, intelligendum est de illis quae sunt aliquid in re; sed malum est privatio quaedam, et non nominat naturam aliquam positive.

Ad tertium dicendum, quod si loquamur de malo naturae, malum potest considerari vel respectu totius naturae, vel respectu alicujus particularis agentis in natura. Si respectu totius naturae, sic constat quod malum est valde in paucioribus, quia non potest esse nisi in generabilibus et corruptibilibus, quorum congregatio est parvae quantitatis respectu totius caeli, in quo nullum malum accidit. Si autem consideretur respectu alicujus particularis agentis in natura, constat quod actio ejus semper est secundum debitum naturae suae, nisi aliquando impediatur, et hoc est raro; et ex tali impedimento accidit malum in natura ejus, sicut apparet in partubus monstruosis. Si autem loquamur de malo culpae, quod invenitur in eo quod non determinatur ad unam actionem, sicut omnia quae agunt ex libertate voluntatis; aut hoc est plurium naturarum, aut unius tantum. Si est unius naturae, sicut in Angelis, sic constat quod in pluribus est consecuta operatio recta secundum convenientiam naturae ipsorum, et peccatum ipsorum fuit ut in paucioribus. Si autem est plurium naturarum, sicut est homo, qui est compositus ex natura intellectuali et sensitiva, potest considerari dupliciter. Vel secundum totam naturam speciei; et sic oportet quod in pluribus actio ejus procedat secundum illam naturam cujus actio est multiplicior, et circa bona magis manifesta nobis; et quia naturae sensitivae actio est circa delectabilia sensus, quae magis multiplicantur quam delectabile rationis, quod est etiam magis occultum nobis, qui cognitionem a sensu accipimus; ideo plures sequuntur operationes illas; et ex hoc contingit malum ipsi homini, non inquantum est homo; quia non est homo secundum quod habet sensum, sed secundum quod habet rationem. Vel potest considerari aliquod individuum illius speciei; et sic contingit quod aliquis per voluntatem determinatur ad sequendum operationes ipsius rationis per habitum virtutis; et tunc ut in pluribus bene operatur, et deficit ut in paucioribus: sed quando

(1) *Al.* sortes.

adhaeret alteri naturae, efficitur quasi alius, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4): unde tunc est judicium de ipso sicut de aliis animalibus, in quibus est natura sensitiva tantum: quia in pluribus operabitur bonum sibi quantum ad id quod factus est, ut leo per crudelitatem, vel canis per iram, sus per luxuriam, et sic de aliis, ut dicit Boetius (in lib. 4 de Consolat., prosa 3). Unde constat quod malum est in paucioribus, sive comparetur ad principium totius naturae, sive ad aliquod agens particulare.

Ad quartum dicendum, quod res habent contrarietatem ad invicem quantum ad proximos effectus. sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine ad quem ordinantur secundum harmoniam quam constituunt, sicut patet etiam in mixto quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum: quia judicium de agente et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet quod est unum primum (1) principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid possit exire ab eo per creationem. — (1 p., quaest. 46, art. 2; et 2 contra Gent., cap. 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per creationem nihil a Deo possit exire in esse. Omne enim quod fit possibile erat prius fieri: quia si non possibile erat (2) fieri, et necesse non fieri ab aequipollenti, et ita factum non esset. Sed quidquid est possibile fieri vel moveri, est possibile per potentiam passivam; quae, cum non sit ens per se existens, oportet quod sit in aliquo ente, quod est in potentia ad aliquid (3). Sed nihil est ens in potentia ad aliquid, quin etiam ad aliquid sit in actu. Ergo omne quod fit, fit ex aliquo ente in actu praeexistente. Sed nullum tale creatur: quia creare est ex nihilo aliquid facere, ut in littera dicitur. Ergo nihil a Deo potest creari.

2. Praeterea, in omni mutatione est aliquid ex quo est mutatio per se: quia omnis mutatio est inter duos terminos. Sed illud ex quo per se fit aliquid, oportet remanere in eo quod fit vel secundum totum, si fit ex eo sicut ex materia, ut cultellus ex ferro; vel secundum aliquid ejus, scilicet secundum materiam, ut si dicatur totum fieri ex toto, ut caro fit ex cibo: ex albedine enim non dicitur fieri nigredo nisi per accidens, idest post albedinem, sicut etiam ex nocte dicitur fieri dies. Si ergo dicatur ens fieri ex non ente, oportet quod non ens, vel aliqua pars ejus, cum tamen partem non habeat, maneat in ente, et quod sit simul ens et non ens, quod est impossibile. Ergo omne quod fit, fit ex ente aliquo: ergo videtur quod impossibile est aliquid a Deo creari.

3. Praeterea, nullum permanens simul fit et factum est: quia dum fit, non est; et dum factum est, est: non autem simul est et non est. Si ergo aliqua res permanens fiat a Deo, oportet quod fieri sit ante suum esse. Sed factio, cum sit accidens, non potest esse sine subjecto. Ergo oportet quod omne quod fit, fiat ex aliquo in quo sit factio sicut in subjecto. Sed nullum tale creatur. Ergo nihil per creationem fieri potest.

4. Praeterea, si creatio est aliquid, cum non sit substantia, oportet quod sit accidens. Omne autem accidens est in aliquo subjecto, non autem potest esse in ipso creato sicut in subjecto: quia hoc est terminus ejus: sic enim creatum creatione esset prius, inquantum est subjectum ejus, et posterius, inquantum est terminus. Ergo oportet quod sit in aliqua materia, ex qua creatum fiat; et hoc est contra rationem creationis. Ergo creatio nihil est.

5. Praeterea, si creatio aliquid est, aut est creator, vel creatura. Sed non creator; quia sic esset ab aeterno, et ita creaturae ab aeterno. Ergo est creatura. Sed omnis creatura aliqua creatione creatur, et sic creationis est creatio in infinitum; quod est impossibile, ut patet ex 5 Physic. (text. 10), ubi dicitur quod actionis non est actio in infinitum. Ergo impossibile est creationem esse.

Sed contra est quod dicitur Genesis 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

Praeterea, omne agens agit secundum id quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam. Ergo cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiae, videtur quod totam rem efficere possit, secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. Ergo videtur quod Deus creare possit.

Solutio. Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.

Sciendum est autem, quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum; unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas

(1) *Al. deest* primum.
(2) *Al.* quia si non, impossibile erat etc.
(3) *Al. deest* ad aliquid.

creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet: et ex hoc differt creatio a generatione aeterna: sic enim non potest dici quod Filius Dei si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a Patre illud idem esse quod est Patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae (1) per hanc praepositionem *ex*, ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeexistenti; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, ut affirmatus; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur; sed per fidem supponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam (1 Suff. cap. 10, et 6 Metaph., cap. 1), duplex est agens: quoddam naturale quod est agens per motum, et quoddam divinum quod est dans esse, ut dictum est. Et similiter oportet accipere duplex actum vel factum: quoddam per motum agentis naturalis; et omne tale *fieri* oportet quod praecedat tempore potentia non tantum (2) activa, sed etiam passiva: quia motus est actus existentis in potentia. Quoddam vero est factum, inquantum recipit esse ab agente divino sine motu: et si istud factum sit novum, oportet quod praecedat esse ejus natura et duratione potentia activa et non passiva: et ab activa potentia tale factum dicitur possibile fieri. Si autem non sit novum, tunc potentia activa non praecedit duratione, sed natura.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo; sed est quaedam acceptio esse. Unde non oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse; et sic non est ex non esse, nisi inquantum est post non esse, sicut nox ex die.

Ad tertium dicendum, quod nulla res permanens potest simul fieri et facta esse, si fieri proprie sumatur; sed quaedam sunt quae significant ipsum factum per modum fieri, sicut cum dicitur motus terminari: simul enim terminatur et terminatum est, et similiter simul illuminatur et illuminatum est, eo quod illuminatio est terminus motus, ut in 4 Physic. Commentator dicit; et similiter etiam forma substantialis simul recipitur et recepta est; et similiter aliquid simul creatur et creatum est.

Et si objiciatur, quod ante omne factum esse, est omne fieri proprie acceptum; dico, quod verum est in omnibus quae fiunt per motum, sicut generatio sequitur motum alterationis, et illuminatio motum localem; non autem sic est in creatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam; sic creatio est substantia divina. Si autem sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quae sit in praedicamento passionis, proprie loquendo, sed quae est in genere relationis, et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam: et sic non est inconveniens quod sit in ipso creato quod educitur per creationem, sicut in subjecto; sicut filiatio in Petro, inquantum recipit naturam humanam a patre suo, non est prior ipso Petro; sed sequitur actionem et motum, quae sunt priora. Habitudo autem creationis non sequitur motum, sed actionem divinam tantum, quae est prior quam creatura.

Ad quintum dicendum, quod, ut prius dictum est, in 1, dist. 30, art. 3, quando creatura refertur ad Creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum: unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in Creatore, sed in creato tantum. Non tamen oportet quod alia creatione creetur: quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media, ut etiam in 1 dictum est, dist. 26, art. 3, nisi secundum rationem; et hujusmodi relationes, quae secundum rationem tantum sunt, non est impossibile in infinitum multiplicari.

ARTICULUS III.

Utrum creare conveniat aliis quam Deo. — (1 *p., quaest.* 45, *art.* 5; *et de Pot., quaest.* 3, *art.* 4; *et* 2 *contra Gent., cap.* 20; *et inf.* 4, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaestiunc.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creare etiam conveniat aliis quam Deo. Omne enim quod non producitur in esse per generationem, si de novo fiat, creatur. Sed anima rationalis non exit in esse per generationem. Ergo a quocumque fit, creatur. Sed anima rationalis exit in esse virtute intelligentiarum; unde Plato inducit Deum secundis diis dicentem: *Fenus quod credidistis* (1) *ad vos recipite*; et loquitur de anima rationali. Et similiter in libro de Causis (propos. 3) dicitur, quod creata est anima mediante intelligentia. Ergo videtur quod Angeli vel intelligentiae, creare possint.

2. Praeterea, cujuscumque dignitatis creatura est capax, haec ab eo sibi communicatur qui summe liberalis est. Sed potentia creandi communicabilis est creaturae, ut infra, in 4, dist. 5, Magister dicit. Ergo videtur quod alicui creaturae sit communicatum quod creet.

(1) *Al.* creatoris importare.
(2) *Al.* tamen.

(1) Al. *condidistis.*

3. Praeterea, quanto aliquid magis resistit agenti, difficilius est ab eo aliquid fieri. Sed contrarium est magis resistens quam non ens simpliciter. Ergo difficilius est aliquid fieri ex contrario, quam ex non ente. Sed agens naturale facit contrarium ex contrario. Ergo videtur quod etiam ex non ente simpliciter aliquid facere possit, et sic potest creare.

4. Praeterea, secundum quod res exeunt a Deo, ita etiam ordinantur in ipsum. Sed secundum Dionysium in pluribus locis (praesertim de cael. Hier. cap. 4), lex Divinitatis est ut nunquam ultima reducantur in finem nisi per media. Ergo videtur quod etiam ultima entium non immediate a Deo creentur, sed a causis mediis.

5. Praeterea, in causatum causae secundae nunquam agit causa prima, nisi secundum quod agit in ipsa causa secunda agente. Sed Deus, qui est causa prima omnium rerum, cujuslibet rei creator est. Ergo et quaelibet causa secunda, in qua Deus operando creat, creatrix dici debet; et sic creare non tantum Deo convenit.

Sed contra, Damascenus (lib. 2 de orth. Fid., cap. 3, in fine) anathematizat omnes qui dicunt Angelos aliquid creare: de quibus tamen magis videtur quam de aliis. Ergo videtur quod creare solius Dei sit.

Praeterea, ens et non ens simpliciter in infinitum distant. Sed movere per distantiam infinitam est potentiae infinitae, qualis est sola divina potentia. Ergo solius ejus creare est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim philosophi posuerunt (1) quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps; unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali: quod pro haeresi condemnatur: quia haec opinio honorem qui Deo debetur, creaturae attribuit; unde propinqua est ad trahendum in idolatriam.

Unde alii dixerunt, quod creatio nulli creaturae convenit, nec etiam communicabilis est; sicut nec esse infinitae potentiae, quam exigit creationis opus.

Alii dixerunt creationem nulli creaturae communicatam esse, communicari tamen potuisse: quod Magister asserit, in 4 lib., dist. 5, in fine.

Utraque autem harum ultimarum opinionum videtur mihi secundum aliquid vera esse. Cum enim de ratione creationis sit ut non praeexistat aliquid sibi, ad minus secundum naturae ordinem, hoc potest accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic dicitur illa actio esse creatio quae non firmatur super actione alicujus causae praecedentis; et sic est actio tantum causae primae: quia omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae. Unde sicut non potest communicari alicui creaturae quod sit causa prima; ita non potest communicari sibi quod sit creans. Si autem sumatur ex parte creati, sic illius proprie est creatio cui non praeexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in lib. de Causis (prop. 4), quod prima rerum creatarum est esse; et alibi in eodem lib. (prop. 1) dicitur, quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse quod est primae partis, scilicet materiae; et ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur: et hoc modo philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit haereticum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc auctoritates philosophorum non sunt recipiendae: quia in hoc erraverunt. Possent tamen exponi hoc modo omnes illae auctoritates, ut dicerentur creare animas, inquantum per motum orbium disponuntur corpora ad animae receptionem; sed hoc non est de intentione eorum.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est communicabile creaturae, de hoc quod est pertinens ad perfectionem naturae ejus, communicatur sibi; non autem est verum de perfectionibus secundis; sicut non omnis homo qui receptibilis est regiae dignitatis, a Deo factus est Rex; et sic etiam est de auctoritate creandi, secundum illos qui dicunt, quod creatio potuit creaturae communicari.

Ad tertium dicendum, quod resistens contrarium non facit difficultatem in agendo, nisi inquantum elongat potentiam ab actu: quia unum contrariorum quanto est magis intensum, tanto potentia est magis remota ab actu (1): et ideo quod aliquid fiat ex non ente, simpliciter est majoris virtutis quam quod fiat ex contrario: quia in non ente simpliciter nulla potentia remanet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad ultimum finem reducantur ultima per media; nunquam tamen influentia ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum; et sic etiam nunquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest.

Ad quintum dicendum, quod agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata, nisi educendo de potentia materiae formam (2). Sed operatio causae primae est etiam in creando ipsam materiam: et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem; sed agens primum et divinum est creans; et ex hoc patet quod sicut operatio artis fundatur super operationem naturae, inquantum natura praeparat arti materiam; ita et operatio naturae fundatur supra creationem, inquantum ministrat naturae materiam.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem.
(1 p., qu. 105, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil aliud efficiat aliquam rem nisi Deus. Agens enim quod agit sine medio, est perfectius quam illud quod medio indiget in sua actione. Sed Deus est agens perfectissimum. Ergo videtur quod omnia nullo mediante producat.

2. Praeterea, inter alias creaturas Angeli sunt nobiliores. Sed efficientia rerum non attribuitur Angelis; unus enim Angelus non est causa alterius,

(1) *Ad marginem edit. Venetae apud Nicolinum:* Plato in Timaeo. Avicenna 9 Metaph., cap. 4, auctor libri de Causis prop. 3, 9 et 16 *cui consonat editio Nicolai.*

(1) *Al.* ab altero.

(2) *Al.* materiae ad formam: *item* formam materiae.

nec est iterum causa corporalis creaturae. Ergo videtur quod multo minus aliae creaturae sint causae quorumdam.

3. Praeterea, idem specie non producitur a diversis agentibus secundum speciem. Sed prima individua omnium specierum immediate a Deo creata sunt, supposito quod mundus non fuerit semper. Ergo videtur quod nihil possit producere aliquid simile sibi secundum speciem.

4. Praeterea, illud quod non est ex aliqua materia, non potest fieri nisi per creationem. Sed formae et accidentia non habent materiam partem sui; vel esset in infinitum abire. Ergo non possunt fieri nisi per creationem. Inde sic. Omnis causa efficiens alicujus rei dat sibi formam, vel substantialem, vel accidentalem Sed hujusmodi non producuntur nisi per creationem. Ergo nihil potest esse causa efficiens alicujus rei nisi creator, qui tantum Deus est, ut dictum est.

5. Praeterea, causa efficiens nunquam est deficientior quam effectus. Sed agentia naturalia non agunt nisi per qualitates activas, quae sunt accidentia: quod probatur ex hoc quod non est possibile aliquid esse formam substantialem in uno, et accidentalem in altero; unde calor, qui est accidens hominis, non potest esse forma substantialis ignis; et sic de aliis. Ergo nullum agens naturae producit aliquam formam substantialem; et sic idem quod prius.

Contra, secundum Damascenum (1 de orth. Fid., cap. 3), cujuslibet rei est propria operatio. Sed omnis res quae habet propriam operationem activam, sua operatione est causa alicujus. Ergo videtur quod ignis calefaciendo sit causa caloris, et sic de aliis.

Praeterea, si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia, sicut causatum a causa; et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen patris est causa effectiva filii.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit judicium sensus. Secunda positio est quorumdam philosophorum (1), qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorumdam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quae per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. Primo propter simplicitatem essentiae suae, in qua subsistunt: quia omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec Angeli nec animae rationales possunt generari, sed solum creari; secus autem de aliis formis, quae etiam si sint simplices, non tamen habent esse absolutum, cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formae vero praedictae non dicuntur generari nisi per accidens: et eadem ratione materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur. Secundo, propter elongationem a contrarietate, ut corpora caelestia: omne enim quod generatur, generatur ex contrario. Tertio, propter necessitatem generantis similis in specie generato: propter quod primae hypostases immediate a Deo creatae sunt: ut primus homo, primus leo, et sic de aliis: non enim homo generari potest nisi ab homine. Aliter autem est de illis rebus ad quarum generationem non requiritur agens simile in specie, sed sufficit virtus caelestis cum qualitatibus activis et passivis, ut quae ex putrefactione generantur. Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de Causis (prop. 1) dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens (1) virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de Causis (ibid.) dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit.

Ad secundum dicendum, quod si ponamus secundum quorumdam opinionem Angelos deservire Deo

---

(1) Quales illi nimirum qui jam supra indicati sunt, et praeter illos quoque Alpharabius, ac alii deinceps, non philosophi tantum, sed haeretici, puta Seleuciani vel Hermiani, a Seleuco et ab Hermia suis auctoribus, eo nomine nuncupati, qui materiam elementorum a Deo factam negant, nec animam Deo tribuunt creatori, sed creatores animarum esse Angelos volunt de igne et spiritu, sicut loquitur Augustinus haer. 59 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* contingens.

in motibus orbium, constat quod Angeli causa erunt generationis et corruptionis per motum orbium: et ista causalitas in omnes retorquebitur, quamvis non omnes circa hoc ministerium occupentur: quia secundum Dionysium (de cael. Hier., cap. 3), superiores Angeli inferiores illuminant de ministeriis per eos exequendis. Si autem hoc non supponitur, potest dici quod ex hoc quod Angeli sunt nobiliores, non sequitur quod habeant hanc dignitatem, quae est causare generationem et corruptionem in rebus; sed aliam multo digniorem, quae consistit in Dei cognitione.

Ad tertium dicendum, quod non potest idem effectus secundum speciem esse a diversis agentibus immediatis, habentibus operationes determinatas ad determinatos effectus, sicut ab arte et natura. Sed Deus non habet operationem determinatam ad aliquem effectum; immo una sola operatione potest omnes effectus quos vult producere. Unde eumdem effectum specie quem natura producit, Deus potest sine natura operante facere.

Ad quartum dicendum, quod circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio. Prima fuit ponentium latitationem, scilicet Anaxagorae (1 Phys., text. 32 et 33), qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem; et sic non ponebat veram generationem, quae est per hoc quod nova forma substantialis acquiritur materiae: et in hunc defectum incidit omnis opinio antiquorum, qui non ponebant veram generationem, sed generationem esse vel per congregationem et segregationem, vel per alterationem tantum: et hoc contingebat eis, quia non ponebant causam formalem, sed vel materialem tantum, vel cum hac etiam agentem. Alia opinio huic contraria fuit Platonis (in Phaedro, et alibi, ut sup.) qui posuit, formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae (de fluxu Entis, cap. 4), qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus; sicut in his quae per putrefactionem fiunt; et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia; unde forma, non nisi per accidens generatur. Tertia est Aristotelis (7 Metaph., text. 29, et 12, text. 12), media inter has, scilicet quod omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt: et agens naturale agit non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo: quia non facit formam, sed compositum.

Ad quintum dicendum, quod sicut calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de Anima (text. 1) dicitur; propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae: ita qualitas activa agit in virtute formae substantialis; et ideo per illam actionem non tantum inducitur materia in actum formae accidentalis, sed etiam in actum formae substantialis.

ARTICULUS V.

Utrum mundus sit aeternus. — *(1 p., qu. 46, art. 1; de Pot., qu. 3, art. 17; quol. 3, art. 31, et 12, art. 8; et 2 cont. Gent., cap. 31, et seq.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus sit aeternus: et ad hoc possunt adduci rationes sumptae ex quatuor, scilicet ex substantia caeli, ex tempore, ex motu, et ex agente vel movente. Ex substantia caeli sic. Omne quod est ingenitum et incorruptibile, semper fuit et semper erit. Sed materia prima est ingenita et incorruptibilis; quia omne quod generatur, generatur ex subjecto, et quod corrumpitur, corrumpitur in subjectum; materiae autem primae non est aliquod subjectum. Ergo materia prima semper fuit et semper erit. Sed materia nunquam denudatur a forma. Ergo materia ab aeterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur; ergo universum ab aeterno fuit, cujus istae species sunt partes. Et haec est ratio Aristotelis in 1 Physic. (text. 82).

2. Praeterea, quod non habet contrarium, non est corruptibile nec generabile; quia generatio est ex contrario, et corruptio in contrarium. Sed caelum non habet contrarium, cum motui ejus nihil contrarietur. Ergo caelum non est generabile nec corruptibile: ergo semper fuit et semper erit. Et haec est ratio Philosophi in 1 Caeli et Mundi (text. 20).

3. Praeterea, secundum positionem fidei, substantia mundi ponitur incorruptibilis. Sed omne incorruptibile est ingenitum. Ergo mundus est ingenitus: ergo fuit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem quod sit semper. Sed illud quod habet virtutem quod sit semper, non invenitur quandoque ens et quandoque non ens; quia sequeretur quod simul esset ens et non ens: toto enim tempore aliquid est ens ad quod virtus sua essendi determinatur; unde si habet virtutem ut sit in omni tempore, in omni tempore est: et ita, si ponatur aliquando non esse, sequitur quod simul sit et non sit. Ergo nullum incorruptibile est quandoque ens et quandoque non ens. Sed omne generabile est hujusmodi. Ergo etc. Et haec est ratio Philosophi in 1 de Cael. et Mund. (text. 120 et 121).

4. Praeterea, omne quod alicubi est ubi prius nihil erat, est in eo quod prius fuit vacuum: quia vacuum est in quo potest esse corpus, cum nihil sit ibi. Sed si est mundus factus ex nihilo; ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile, ut probatur in 4 Physic. (a text. 64, usque ad 86, inclusive), et ut multa experimenta sensitiva demonstrant in multis ingeniis quae per hoc fiunt quod natura non patitur vacuum. Ergo impossibile est mundum incepisse. Et haec ratio est Commentatoris in 3 Cael. et Mund. (text. 29).

5. Idem potest argui ex parte temporis sic. Omne quod est semper in principio et fine sui, semper fuit et semper erit: quia post principium est aliquid, et ante finem. Sed tempus semper est in eo quod est principium temporis et finis; quia nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit

finis praeteriti, et principium futuri. Ergo videtur quod semper fuit tempus, et semper erit; et ita motus, et mobile, et totus mundus. Et haec est ratio Philosophi in 8 Physic. (text. 10 et 11).

6. Praeterea, omne id quod nunquam potest demonstrari ut stans, sed semper ut fluens, habet aliquid ante se a quo fluit. Sed nunc non potest demonstrari ut stans, sicut punctus, sed semper ut fluens; quia ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc: ergo impossibile est imaginari tempus habuisse primum nunc: ergo tempus semper fuit, et ita ut prius. Et haec est ratio Commentatoris ibidem (text. com. 12).

7. Praeterea, creator mundi aut praecedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum; ergo quandocumque fuit creator, fuit creatura; et ita mundus ab aeterno. Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse. Et haec est ratio Avicennae in sua Metaph. (lib. 9, cap. 1).

8. Idem potest ostendi ex parte motus. Impossibile enim est novam relationem esse inter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa alterum eorum; sicut patet in qualitate; non enim aliqua fiunt de novo aequalia, nisi altero extremorum augmentato vel diminuto. Sed omnis motus importat relationem moventis ad motum, quae relative opponuntur. Ergo impossibile est motum esse novum, nisi praecedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto: sicut quod unum approximetur ad alterum, vel aliquid aliud hujusmodi. Ergo ante omnem motum est motus; et sic motus est ab aeterno, et mobile, et mundus. Et haec est ratio Philosophi, in 8 Physic. (text. 9).

9. Praeterea, omne illud cujus motus quandoque est et quandoque quiescit, reducitur ad aliquem motum continuum, qui semper est: quia hujus successionis, quae est ex vicissitudine motus et quietis, non potest esse causa aliquid eodem modo se habens; quia idem eodem modo se habens, semper facit idem. Ergo oportet quod causa hujus vicissitudinis sit aliquis motus qui non est semper; et sic oportet quod habeat aliquem motum praecedentem: et cum non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquem motum qui semper est; et sic idem quod prius. Et haec ratio est Commentatoris in 8 Physic. (text. 9). Idem potest etiam extrahi ex verbis Philosophi. Inducit etiam hanc rationem Commentator in 7 Metaph., ad ostendendum, quod si mundus esset factus, oporteret quod hic mundus esset pars alterius mundi, cujus motu accideret variatio in mundo isto, sive in vicissitudine motus et quietis, sive in vicissitudine esse et non esse.

10. Praeterea, generatio unius est corruptio alterius. Sed nihil corrumpitur nisi generetur prius. Ergo ante omnem generationem est generatio, et ante omnem corruptionem corruptio. Sed haec non potuerunt esse, nisi mundo existente. Ergo mundus semper fuit. Et haec est ratio Philosophi in 1 de Generatione (text. 17).

11. Idem potest ostendi ex parte ipsius moventis vel agentis. Omnis enim actio vel motus quae est ab agente vel movente non moto, oportet quod sit semper. Sed primum agens vel movens est omnino immobile. Ergo oportet quod actio ejus et motus ejus sit semper. Prima sic probatur. Omne quod agit vel movet postquam non agebat vel movebat, educitur de potentia in actum, quia unumquodque agit secundum id quod est in actu: unde si agit postquam non agebat, oportet quod sit aliquid in actu in eo quod prius erat in potentia. Sed omne quod educitur de potentia in actum movetur. Ergo omne quod agit postquam non agebat, movetur. Et haec ratio potest extrahi ex verbis Philosophi, in 8 Physic. (1).

12. Praeterea, Deus aut est agens per voluntatem, aut per necessitatem naturae. Si per necessitatem naturae, cum talia sint determinata ad unum, oportet quod ab eo semper idem fiat: unde si ab eo mundus est aliquando factus, necesse est mundum esse aeternum. Si autem agens per voluntatem; omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediente, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et non prius, aliquo inducente ad agendum quod prius non inducebat: cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere. Et ista ratio communiter est Philosophi in 8 Physic. (text. 8 et 15), et Avicennae (9 Metaph., cap. 1), et Commentatoris.

13. Praeterea, omnis volens quandoque agere et quandoque non agere, oportet quod imaginetur tempus post tempus, discernendo tempus in quo vult agere, a tempore in quo non vult agere. Sed imaginari tempus post tempus, sequitur mutationem vel ipsius imaginationis, vel saltem imaginati, quia successio temporis causatur a successione motus, ut patet ex 4 Physic. (text. 101). Ergo impossibile est quod voluntas incipiat aliquem novum motum agere quem non praecedat alius motus. Et haec est ratio Commentatoris in 8 Physic.

14. Praeterea, omnis voluntas efficiendi statim producit effectum, nisi desit aliquid illi volito quod sibi postmodum adveniat; sicut si modo habeam voluntatem faciendi ignem cras quando erit frigus, modo isti volito deest praesentia frigoris, qua adveniente, statim faciam ignem, si possum, nisi ad hoc aliquid aliud desit. Sed Deus habuit voluntatem aeternam faciendi mundum; alias esset mutabilis. Ergo impossibile est quod ab aeterno non fecerit mundum, nisi per hoc quod aliquid mundo deerat quod postmodum advenit. Sed non potuit advenire nisi per actionem aliquam. Ergo oportet quod ante hoc de novo factum praecedat aliqua actio mutationem faciens; et ita a voluntate aeterna nunquam procedat aliquid novum, nisi motu mediante aeterno. Ergo oportet mundum aeternum semper fuisse. Et haec est ratio Commentatoris, ibidem.

1. Sed contra, Deus aut est causa substantiae mundi, aut non, sed motus ejus tantum. Si motus tantum, ergo ejus substantia non est creata: ergo est primum principium; et sic erunt plura prima principia et plura increata, quod supra improbatum

---

(1) Quo ad priorem quidem partem text. 11 ac deinceps; quo ad posteriorem vero, quae prioris probationem continet, ab iis verbis: *Omnem quod agit*, text. 4, 5, 6, 7 *(Ex edit. P. Nicolai)*.

est Si autem est causa substantiae caeli, dans esse caelo; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit.

2. Praeterea, omne creatum est ex nihilo factum. Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus.

3. Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est transire. Ergo nunquam fuisset devenire ad hunc diem; quod falsum est: ergo etc.

4. Praeterea, cuicumque potest fieri additio, isto potest esse aliquid majus vel plus. Sed diebus qui praecesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus praeteritum potest esse majus quam sit. Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus praeteritum non est infinitum.

5. Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo et generatio fuit ab aeterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum; generans autem est causa efficiens generati; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile, ut probatur in 2 Metaph. (text. 5). Ergo impossibile est generationem semper fuisse, et mundum.

6. Praeterea, si mundus semper fuit, homines semper fuerunt. Ergo infiniti homines sunt mortui ante nos. Sed homine moriente non moritur anima ejus, sed manet. Ergo modo sunt infinitae animae in actu a corporibus absolutae. Sed impossibile est infinitum esse in actu, ut in 3 Physic. (a text. 35 usque ad finem) probatur. Ergo impossibile est mundum semper fuisse.

7. Praeterea, impossibile est aliquid Deo aequiparari. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo hoc est impossibile.

8. Praeterea, nulla virtus finita, est ad operationem infinitam. Sed virtus caeli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito, et similiter impossibile est ut esse ejus tempore infinito duraverit: quia duratio rei non excedit virtutem quam habet ad esse: et sic incepit quandoque.

9. Praeterea, nullus dubitat quin Deus natura praecedat mundum. Sed in Deo idem est natura et duratio sua. Ergo duratione Deus mundum praecedit. Ergo mundus non fuit ab aeterno.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, (1) qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo sicut de aliquo particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et haec fuit opinio Empedoclis. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri, extrahentem et segregantem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt, quod res ab aeterno movebantur motu inordinato, et postea reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus, quod corpora indivisibilia ex se mobilia casu adunata sunt ad invicem, vel a creatore, et hoc ponit Plato, ut dicitur in 3 Caeli et Mundi (1). Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae. Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio innititur auctoritati Gregorii, qui dicit (homil. 1 sup. Ezech.) quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet.

Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis (1 Topic., cap. 7, in fine) quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur; sicut narrat Rabbi Moyses (lib. de perplexis veteris Testamenti, cap. 18), de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo; cui cum exponerent ordinem nativitatis

---

(1) Ut videre est lib. 1 de Cael. et mun. text. 102, ut et lib. 3, text. 21 et 24, 1 Metaph. text. 16 ac deinceps, et 3. Metaph. text. 14, et 8 Physic., text. 10 *(Ex edit. P. Nicolai).*

(1) Ubi citatur ex Timaeo, etsi Platonis non expresso nomine, ut cap. 2 text. 21, videre est *(Ex edit. P. Nicolai).*

humanae, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest; unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere: quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat duratione: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo.

Ad primum ergo dicendum est, quod materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit: quia incepit esse non per generationem ex aliquo sed omnino ex nihilo; et similiter posset deficere si Deus vellet, cujus voluntate materiae et toti mundo esse communicatur.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod illa ratio procedit de inceptione per generationem et motum; unde illa est ratio contra Empedoclem et alios, qui posuerunt caelum generari.

Ad tertium dicendum, quod potentia quae nunc est in caelo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse, si eam semper habuisset: sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est.

Ad quartum dicendum, quod ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post: vacuum enim non est tantum negatio sed privatio; unde ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant; quorum nullum ponimus ante mundum. Et si dicatur, quod possibile erat ante factionem mundi, mundum futurum esse ubi nunc est, dicendum ad hoc, quod non erat nisi in potestate agentis, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod illa ratio est circularis, quod sic patet secundum Philosophum. Per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore; unde quando dicitur, quod omne *nunc* sit finis prioris, et posterioris principium, supponitur quod omne momentum motus sequatur quemdam motum, et praecedat quemdam. Unde dico, quod propositio illa non potest probari nisi ex suppositione ejus quod per eam concluditur; et ideo patet quod non est demonstratio.

Ad sextum dicendum, quod *nunc* nunquam intelligitur ut stans sed semper ut fluens; non autem ut fluens a priori, nisi motus praecedat, sed in posterius; nec iterum in posterius sed a priori, nisi motus sequatur. Unde si nunquam sequeretur vel praecederet motus, *nunc* non esset *nunc*: et hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem.

Ad septimum dicendum, quod Deus praecedit mundum non tantum natura sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis; quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum: quia nunc imaginamur huic tempori finito, ex parte ante Deum potuisse multos annos addidisse quibus omnibus praesens esset aeternitas; et secundum hoc dicitur quod Deus potuit prius facere mundum quam fecerit et majorem et plures.

Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione quae proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum caeli praecedit creatio ejus ad minus natura: creationem autem non praecedit aliqua mutatio, cum sit ex non ente simpliciter. Si tamen supponeretur quod etiam caelum extitisset antequam moveri coepisset, adhuc ratio non procederet: quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur. Quaedam autem relativa sunt quae simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quae significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia; et similiter est de relatione quam importat nomen motus, quae efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens aliquis motus sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quae ab aeterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret. Et si diceretur, quod idem semper facit idem, dico, quod verum est, si accipiatur agens secundum propriam rationem, qua producit determinate hunc effectum. Sicut autem agens naturale determinatur per formam propriam, ut nunquam sequatur actio nisi secundum convenientiam ad formam illam; ita agens voluntarium determinatur ad actionem per propositum voluntatis; unde si voluntas non sit impedibilis nec mobilis, non sequitur effectus nisi secundum hoc quod voluntas proposuit; et hoc est verum quod voluntas divina in hoc quod semper est eadem, semper facit illud quod ab aeterno voluit, quia nunquam causatur; non tamen facit ut sua volita semper sint; quia hoc ipse non vult; unde si hoc faceret, quia faceret illud quod ipse non vult, esset simile ac si calor faceret frigus.

Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem; et ideo non oportet quaedam praeextitisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeatur.

Ad undecimum dicendum, quod est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturae; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est: quod quoddam agit actione media quae non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente prout est exiens de otio in actum, ut in 2 de Anima dicitur.

Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; et sicut suum velle est aeternum, ita et actio: non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere; et ideo non exit de potentia in actum; sed effectus qui erat in potentia agente, efficitur actu ens.

Ad duodecimum dicendum, quod in omnibus illis quae agunt propter finem qui est extra voluntatem, voluntas regulatur secundum illum finem; unde secundum ea quae impediunt et juvant ad finem, vult quandoque agere et quandoque non agere. Sed voluntas Dei non dedit esse ipsi universo propter alium finem existentem extra voluntatem ejus, sicut nec movet propter alium finem, ut philosophi concedunt, quia nobilius non agit propter vilius se; et ideo non oportet ex hoc quod non semper agat, quod habeat aliquid inducens et retrahens, nisi determinationem voluntatis suae, quae ex sapientia sua omnem sensum excedente procedit.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus divinus intelligit omnia simul; et ideo ex hoc quod intelligit praesentia hujus temporis et illius, non est aliqua mutatio in intellectu ejus, licet hoc non possit contingere in intellectu nostro; et ideo patet quod ratio sophistica est. Similiter nec ponitur aliquis motus ex parte rei imaginatae, quia Deus noluit facere universum post aliquod tempus; quia tempus ante non erat nisi imaginatum, ut prius dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod voluntas divina non ab aeterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi volito: hoc enim quod volito potest intelligi deesse propter quod differtur, est proportio ipsius ad finem; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina: hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae est finis ejus.

Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in lib. de substantia Orbis (cap. 2), Aristoteles nunquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod praecedat duratione: quia non est dans esse per motum, sed per influentiam aeternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum; et ex hoc quod scit ab aeterno et vult, sequitur res ab aeterno esse; sicut ex hoc quod sol est ab aeterno, sequitur quod radius ejus ab aeterno sit.

Ad secundum respondet Avicenna in sua Metaphysica (tract. 6, cap. 1 et 2, ut et tract. 9, cap. 4): dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. Sed hoc potest intelligi dupliciter: vel quod designetur ordo durationis, et sic secundum eum falsum est; aut quod designetur ordo naturae, et sic verum est. Unicuique enim est prius secundum naturam illud quod est ei ex se, quam id quod est ei ab alio. Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius (1) quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret: et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatae et factae.

Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est: transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum: et ita quodcumque tempus determinatum accipiatur, semper ab illo tempore ad istud est finitum tempus; et ita est devenire ad praesens tempus. Vel potest dici, quod tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habeat principium, sed finem: et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem; et e contrario sequitur de futuro.

Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu: et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur: Aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedunt centenarium: ergo plures species excedunt denarium quam centenarium: et ita cum infinitae excedant centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo quod excessus et additio et transitus non est nisi respectu alicujus in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptae. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu; nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi. Et istae solutiones accipiuntur ex verbis Philosophi (3 Phys., a text. 56, usque in finem).

Ad quintum dicendum, quod eumdem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictu, aliquem effectum de cujus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibilem; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas. Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquae causae moventes, sicut faber, et instrumentum; et haec esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu; sed quod cul-

---

(1) Colligitur ex lib. 16 Moral., cap. 18 (*Ex edit. P. Nicolai*).

tellus (1) factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens; et nihil prohibet esse infinita instrumenta praecedentia istum cultellum, si faber fuisset ab aeterno. Et similiter est in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quae sunt causae secundae, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitae: et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti praecesserint etiam istum diem: quia substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio ejus quaelibet finita. Et hanc rationem ponit Commentator in 8 Physic. (text. 15 et 47).

Ad sextum dicendum, quod illa objectio inter alias fortior est; sed ad hanc respondet Algazel, in sua Metaph., ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu: et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem. Sed Commentator respondet, quod animae non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum, ut infra patebit; unde nisi haec positio, quam ponit in 3 de Anima, primo improbaretur, ratio contra eum non concluderet. Et hanc etiam rationem tangit Rabbi Moyses (1 de perplexis veteris Testamenti, cap. 73), ostendens praedictam rationem non esse demonstrationem.

Ad septimum dicendum, quod etiam si mundus semper fuisset, non aequaretur Deo in duratione: quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur. Et hanc ponit Boetius in 5 de Consolatione (pros. 6).

Ad octavum dicendum, quod in caelo non est potentia ad esse, sed ad ubi tantum, secundum Philosophum: et ideo non potest dici, quod potentia ad esse sit finita vel infinita: sed potentia ad ubi finita est. Nec tamen oportet quod motus localis, cui correspondet haec potentia, sit finitus: quia motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile. Et haec est ratio Commentatoris, in 11 Metaph. (text. 41): tamen hoc quod dicit, quod non habet potentiam ad esse, intelligendum est, ad acquirendum esse per motum; habet tamen virtutem vel potentiam ad esse, ut dicitur in 1 Cael. et Mund., et haec virtus finita est; sed acquiritur duratio infinita ab agente separato infinito. ut ipsemet (in lib. de substantia Orbis, cap. 3) dicit.

Ad nonum dicendum, quod duratio Dei, quae aeternitas ejus est (2), et natura ipsius sunt una res; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi: quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium; duratio autem significat quamdam permanentiam: et ideo si accipiatur praeeminentia naturae divinae et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quaedam, invenitur eadem praeeminentia: sicut enim natura divina praecedit creaturam dignitate et causalitate; ita et duratio divina eisdem modis creaturam praecedit. Non tamen oportet, si Deus praecedit mundum per modum naturae, ut significatur cum dicitur, Naturaliter praecedit mundum, quod etiam mundum praecedat per modum durationis, ut significatur, cum dicitur, Deus duratione praecedit mundum; cum non sit idem modus significandi naturae et durationis. Et similiter solvuntur multae aliae similes objectiones, ut in 1 libro dictum est.

(1) *Al.* sit factus.
(2) *Al.* *omittitur* est.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter exponatur: In principio creavit Deus caelum et terram, *idest* in Filio. — (1 *p., qu.* 46, *art.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter exponatur: *In principio creavit Deus caelum et terram,* idest *in Filio.* Pater enim est principium totius Divinitatis, ut Augustinus dicit (lib. 4 de Trin., cap. 20). Ergo per principium appropriate debet intelligi Pater.

2. Praeterea, ut in libro dictum est, *Ex ipso* dicitur propter Patrem, *In ipso* propter Spiritum sanctum. Ergo per hoc quod dicitur, *In principio,* intelligitur Spiritus sanctus, et non Filius.

3. Item, videtur quod inconvenienter dicatur, *In principio temporis.* Quia tempus adjacet motui firmamenti. Sed firmamentum factum est secunda die. Ergo principium temporis fuit post creationem caeli et terrae; et ita non in principio temporis creata sunt.

4. Praeterea, tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili, quod est impossibile. Ergo nec caelum nec terra.

5. Item, videtur quod inconvenienter dicatur: *in principio,* idest *ante omnia.* Quia sicut dicitur in libro de Causis (prop. 4), prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Sed caelum et terra non sunt suum esse. Ergo ante caelum et terram aliquid creatum est.

6. Praeterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Ergo caelum et terra non sunt ante omnia creata.

7. Praeterea, caelum et Angelus sunt simul facta, ut infra dicetur. Ergo non ante omnia caelum et terra facta sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur. Per primam excluditur error Manichaei ponentis plura principia: quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factae dicuntur. Per secundam excluditur error aeternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spirituali creatura, in hoc quod ponitur caelum et terra esse primo creata.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur Patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur Filio, qui est sapientia et ars Patris.

Ad secundum dicendum, quod esse *in,* sicut in continente et salvante, appropriatur Spiritui sancto propter appropriatum bonitatis; sed esse *in* per modum quo artificiatum est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur Filio.

Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem quae ponit omnia simul creata in ma-

teria informi, dicuntur res creatae in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente creationi: quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quae ponit res formatas per temporum successionem, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, qua esse mundi succedit ad non esse ejusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro aevo, quod simul cum caelo et terra creatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut numerus non numeratur alio numero, ita nec tempus alio tempore mensuratur, nec fieri ejus, cum suum esse totum sit in fieri: unde incipit in principio temporis non sicut in mensurante esse ejus, sed sicut in eo a quo incipit ejus productio, ut animalis a corde, et domus a fundamento, et linea a puncto.

Ad quintum dicendum, quod loquitur Philosophus de ordine naturae prout animal prius homine dicitur, et non de ordine durationis; non enim fuit esse caeli et terrae ante ipsa tempora.

Ad sextum dicitur, quod intelliguntur secundum unam opinionem omnia simul creata non in speciebus suis, sed in materia informi; sed secundum alios dicuntur omnia creata simul etiam in formis propriis; sed tunc haec ante alia creata dicuntur, non duratione, sed naturae ordine, secundum quod in via generationis est incompletum ante completum. Haec tamen infra magis inquirentur.

Ad septimum dicendum, quod per caelum etiam intelligitur angelica natura, quae in caelis habitare dicitur; et per terram intelligitur tota natura generabilium et corruptibilium.

Divisio secundae partis textus.

Dicto exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum: in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem, ibi: *Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam ... fecit Deus rationalem creaturam*: in tertia, ex distinctione concludit tractandi ordinem, ibi: *Ex praemissis apparet, rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam.* Secunda dividitur in tres: in prima ostendit ordinem spiritualis naturae in finem; in secunda ordinem corporalis, ibi: *Et sicut factus est homo propter Deum. .... ita mundus factus est propter hominem*; in tertia ordinem conjuncti ex utroque, ibi: *Solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis esse videretur anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori.* Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturae institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem, ibi: *Ideoque si quaeratur, quare creatus sit homo vel Angelus, brevi sermone responderi potest: Propter bonitatem ejus.* Et circa hoc tria facit: primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis, ibi: *Et si quaeratur, ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur, Ad laudandum Deum*; tertio conjungit utrumque, ibi: *Cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit* (1) *rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem et suam utilitatem.* Circa hoc duo facit: primo ostendit finem corporalis creaturae; secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: *De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicae ruinae.*

QUAESTIO II.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum Deo conveniat agere propter finem; 2.° utrum finis omnium sit Dei bonitas; 3.° utrum omnia sint propter hominem facta; 4.° propter quid homo ex anima et corpore constitutus sit; 5.° utrum tali corpori anima ejus uniri debuerit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo competat agere propter finem.
(1 p., quaest. 44, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non competit agere propter finem. Finis enim est terminus motus: unde in his quae carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in 3 Metaph. (text. 3) dicitur. Sed Deus non producit res per motum, ut prius dictum est. Ergo sibi non competit propter finem agere.

2. Praeterea, finis est perfectio agentis: unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens, et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

3. Praeterea, unicuique agenti propter finem, melius est suum opus esse quam non esse: quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint; quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem.

4. Praeterea, actio ejus est ultimus finis rerum, quia est sua substantia. Sed finis ultimi non est aliquis alius finis. Ergo videtur quod actio ejus non sit propter finem.

Sed contra, omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus ejus est vanum. Sed Dei opera non sunt hujusmodi: unde in Psalm. 88, 48, dicitur: *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Ergo agit propter finem.

Praeterea, secundum Philosophum (2 Metaph., text. 9), omne agens per intellectum, agit propter finem. Sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc ope-

(1) Al. *et cur, et sic factus est etc.*

ranti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis, finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo, quod agere hoc modo, est dupliciter: vel propter desiderium finis; vel propter amorem finis: desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit (super Psal. 118, ser. 8, prope finem); et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis; et propter hoc etiam dicit Augustinus (1 de doctr. Christ., cap. 15), quod inquantum Deus est bonus, sumus: et Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom.), quod divinus amor non dimisit eum sine germine esse.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam (Metaph., tract. 6, cap. 1), sicut est duplex agens, quoddam quod agit per motum, sicut naturale; et quoddam quod agit sine motu, dando esse; ita duplex est bonum: quoddam acquisitum per motum, et hoc est tantum in rebus naturalibus; et quoddam acquisitum sine motu in recipiendo influentiam agentis sine motu, et tale est bonum etiam in rebus immobilibus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus: et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas.

Ad tertium dicendum, quod omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

Ad quartum dicendum, quod actio divina est essentia ejus; et ex hac parte non quaeritur finis ejus, sed ex parte illa qua effectum creaturae communicat.

ARTICULUS II.

Utrum creaturae sint propter bonitatem Dei.
(1 *p., quaest. 44, art. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturae non sint propter Dei bonitatem. Sicut enim in 1 Cael. et Mund. (text. 32 et 58) dicitur, nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem: quia ipsa non recipitur ut perfectio alicujus creaturae, vel forma. Ergo res non sunt ordinatae naturaliter in ipsam.

2. Praeterea, ut in 2 Cael. et Mund. (text. 17) dicitur, omnis res est propter suam operationem, et res sempiterna vel incorporalis, est propter sempiternalitatem sui esse. Sed esse rei et operatio non est extra ipsam. Ergo videtur quod non sint propter Dei bonitatem, quae est a rebus separata et impermixta.

3. Praeterea, omnis res producitur ab agente propinquius fini, quantumcumque potest. Sed quanto aliquid est melius et diuturnius, magis ad divinam bonitatem accedit. Ergo Deus fecit unumquodque quantumcumque melius potuit, et ab aeterno, si facere potuit: quae cum falsa sint, videtur quod bonitas Dei creaturarum finis non sit.

4. Praeterea, divina bonitas est sua beatitudo. Sed beatitudinis ejus non est capax nisi intellectualis creatura, ut in littera dicitur. Ergo non omnis creaturae finis est divina bonitas.

Sed contra, hoc propter quod res fit, est finis ejus. Sed, sicut dicitur Proverb. 16, 4, *universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Ergo videtur quod ipse sit finis omnium.

Praeterea, bonum habet rationem finis, ut in 5 Metaph. (text. 3) dicitur. Ergo et summum bonum habet in Deo rationem finis ultimi. Sed divina bonitas est summa bonitas. Ergo ipsa est ultimus rerum finis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum; unde formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem, et domus quae est in anima artificis, causat domum quae est in materia. Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum. Unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem ejus quantum potest, sicut est in omnibus agentibus aequivoce, ut sol calefacere dicitur. Ita etiam est duplex finis. Quidam proportionatus ei quod est ad finem; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinae. Est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem: et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus; sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem ejus; et ex hoc dicitur finis.

Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit: habitus enim et potentia imperfectionem dicunt: et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto. Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quaedam assimilatio divinae bonitatis; et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a philosophis divinum esse.

Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis; et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo volita est finis rerum. Et ideo tunc unaquaeque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo.

Ad quartum dicendum, quod cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat: unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum (lib. 7 Mor., cap. 13, et lib. 9, cap. 10, et lib. 10, cap. 18). Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, secundum operationem intelligendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

ARTICULUS III.

Utrum omnia sint facta propter hominem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint facta propter hominem. Finis enim est intentus ab agente. Sed humana natura non potest esse intenta a Deo: quia nullius intentio est ad hoc quod est vilius se. Ergo videtur quod Deus non fecit omnia propter hominem.

2. Praeterea, sicut universale agens non est nisi primum agens, ita universalis finis non videtur esse nisi finis ultimus. Sed homo non est finis ultimus creaturae, sed divina bonitas, ut dictum est. Ergo non est finis omnium creaturarum.

3. Praeterea, non est sapientis artificis facere multa magna instrumenta propter aliquod parvum. Sed humana natura est quasi quoddam minimum in universo. Ergo videtur ridiculum quod totum universum propter hominem factum sit.

4. Praeterea, illud quod non juvat ad id propter quod fit, est superfluum et inane. Sed multa sunt in universo quae sunt homini nociva, ut serpentes, spinae et hujusmodi: multa sunt etiam ex quibus nullum juvamentum habet, sicut aliqui pisces in profundo maris existentes. Ergo cum nihil sit vanum in operibus Dei, videtur quod non omnia propter hominem facta sint.

Sed contra est quod dicitur in 2 Phys. (text. 24), quod sumus et nos quodammodo finis omnium.

Praeterea, ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur: quia omnes naturae quasi in homine confluunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod finis alicujus rei dicitur dupliciter: vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis. Utroque autem modo homo finis creaturarum dicitur: et primus quidem (1) ex parte operis, sed secundus ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas: quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem est ordinatus effectus ejus. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit; principalem scilicet, et secundarium. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in 12 Metaph. (text. 52), quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum, et sic dicitur esse propter; aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter; aut ita quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem divinae bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile, sicut sunt partes ad totum, et accidentia ad subjectum, quae non habent esse absolutum, sed solum in altero: et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset, cui ex eis (2) provenit utilitas. Sed quaedam sunt quae habent participationem divinae bonitatis absolutam, ex qua provenit aliqua utilitas alicui rei: et talia essent etiam si illud cui provenit ex eis utilitas non foret: et per hunc modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt; et sic etiam homo factus est propter reparationem ruinae angelicae: quia haec utilitas consecuta est et a Deo praevisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2 de Anima (text. 37) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quo homo non hoc modo dicitur esse finis sicut intentum ab agente: quia haec est ratio finis ultimi et principalis: sed sicut ad quod ordinatum est opus agentis aliquo modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura: et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura, ut dicit Gregorius, ubi supra.

---

(1) *Al. deest* quidem.
(2) *Al.* cui eis.

Ad tertium dicendum, quod omnis creatura corporalis, quantumcumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, inquantum per hoc summae bonitati assimilatur. Sed Angeli sunt nobiliores homine secundum conditionem naturae; unde non sunt propter hominem praedicto modo, sed solum sicut ex quibus provenit homini utilitas; sicut si diceretur regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi non fuerunt a principio homini nociva; sed postea per peccatum nociva sibi facta sunt; ex quibus tamen aliqua utilitas sibi provenit, dum per hoc humilior fit, et in talibus etiam visibilibus gloriam et sapientiam Dei considerat. Et sic etiam in utilitatem cedunt ea quae in usum operis ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel in particulari. Tamen auctoritas Philosophi in 3 Physic. (text. 4), in contrarium inducta, intelligitur de rebus artificialibus.

ARTICULUS IV.

Utrum anima rationalis debeat uniri corpori.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quae sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinae beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.

2. Praeterea, illud quod habet per se esse subsistens, non unitur alteri nisi accidentaliter; quia quod advenit post esse completum, est accidens. Sed anima est quiddam in esse suo subsistens; alias post corpus remanere non posset. Ergo non est unibilis, ut ex ea et corpore fiat unum essentialiter.

3. Praeterea, ea quae maxime distant, non uniuntur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in littera dicitur. Ergo cum conjunctio formae ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiae.

4. Praeterea, potentiae animae fluunt ab essentia ejus. Sed principiatum non potest esse simplicius principio a quo fluit. Cum ergo quaedam potentia animae nullius corporis actus sit, ut intellectus et voluntas; videtur quod nec essentia animae rationalis.

Sed contra, divinae bonitatis est omnes gradus creaturarum universi complere. Sed quaedam creaturae sunt pure corporales, quaedam pure intellectuales. Ergo ad completionem universi oportet esse creaturam ex corporali et intellectuali natura compositam.

Praeterea, intellectus possibilis, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 14), est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed non potest perfici ut scribatur aliquid in eo nisi per species in sensibus receptas. Ergo oportet quod uniatur corpori organico sensibili.

Solutio. Respondeo dicendum, quod causa finalis ipsius conjunctionis animae et corporis assignatur in littera a Magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis, vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis bonitatem suam in res diffundere: et haec est prima ratio quam Magister assignat. Ex parte autem operis, finis intentus est pertingere in assimilationem divinae beatitudinis. Hoc autem est secundum esse ejus, prout ipsa conjunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et haec est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo: et haec est tertia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae; unde secundum hanc naturam quam habet, non potest melius ad divinam bonitatem accedere quam per hoc quod unitur corpori.

Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essentiale; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.

Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus (1) narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore; et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur; quae omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a Philosopho in 8 Metaph. (text. 11 et 16). Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in 2 de Anima (text. 7) dicitur. Sciendum ergo, quod convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae; et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum; et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniatur alteri immediate ut forma; alias nec accidens subjecto nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens et subjectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus.

Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur; unde forma terrae est magis materialis quam forma aeris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae. Omne autem quod unitur alteri ut vincens

(1) Lib. 2 de Anima, cap. 3: etsi Nemesii potius opus illud quam Gregorii esse notat et probat Bellarminus de Script. Eccl., ac Nemesii nomine Bibliotheca Pp. habet *(Ex edit. P. Nicolai)*.

et dominans super illud habet effectum non solum secundum conjunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur: sicut patet in igne candelae, cujus lumen extenditur ultra ascensionem vaporis, et calefactionem. Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae; quamvis enim essentia animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit.

ARTICULUS V.

Utrum anima humana tali corpori debuerit uniri. (*1 p., qu.* 76, *art.* 5; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 71.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod tali corpori uniri non debuit. Cum enim forma proportionetur materiae, nobilissimae formae debetur nobilissimum corpus. Ergo videtur quod corpori caelesti debeat uniri anima, quae est nobilissima formarum.

2. Praeterea, simplici formae magis proportionatur corpus simplex quam compositum. Sed anima est simplicissima formarum. Ergo non debet uniri composito, sed simplici.

3. Praeterea, corpus organicum est magis difforme quam corpus homogeneum. Sed anima est simplicissimus motor. Ergo corpus cui unitur sicut mobili, debet esse homogeneum et non organicum.

4. Praeterea, quanto corpus est subtilius, tanto magis accedit ad nobilitatem formae et continentis. Sed ignis est subtilissimum corpus; unde in 2 de Generatione dicitur, quod habet plus de specie. Ergo videtur quod ad minus secundum praedominium ignis debeat esse in corpore animato; cujus contrarium ostendit motus gravis quem habet; unumquodque enim movetur motu praedominantis in ipso, ut in 1 de Caelo et Mundo dicitur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae.* Et hoc etiam ad sensum videmus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod oportuit talem formam, scilicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri: cujus rationem assignat Avicenna (de Intelligentiis, cap. 10, part. 2 et deinceps) dicens, quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectiones illa est nobilissima quae movet caelum, cui inter omnes alias perfectiones maxime anima rationalis assimilatur: et ideo corpus oportet quod sit simillimum caelo. De nobilitate autem corporis caelestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similius caelo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, (1) per hoc quod conveniunt (2) ad medium, quia medium neutrum extremorum est actu; et ideo illud corpus quod venit ad maximam aequalitatem mixtionis, est simillimum caelo; et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur 2 de Anima (text. 94) quod homo habet meliorem tactum ceteris animalibus; et quanto est melioris tactus, tanto est melioris intellectus, quia subtilitas tactus sequitur aequalitatem complexionis. Instrumentum enim tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibilium sicut medium et non privatio, sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem libro (text. 119) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus caeleste est nobilius quam corpus humanum, et perfectio sua est nobilior quam anima humana. Sed, sicut dicit Commentator, in lib. 1 de substantia Orbis (cap. 2), corpus caeleste non est generabile neque corruptibile sicut corpus humanum; et ideo non indiget perfectione terminante ipsum sensificando et vegetando, sed qua moveat ipsum in loco: et quaecumque sit virtus illa, sive Deus sive Angelus, est superior in natura quam anima humana, quae est motor corporis humani; et corporeitas caeli quam corporeitas corporis humani.

Ad secundum dicendum, quod corpora simplicia maxime removentur a similitudine caeli, inquantum in eorum natura est habere contrarium cum intentione, et ideo corpori tali anima rationalis uniri non debuit.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus: et ideo oportet quod corpus suum multa habeat organa ad diversas operationes apta; et propter hoc natura dedit homini manus, quibus plurimas operationes facere potest; et propter hoc etiam quanto anima est minus nobilis, requirit minorem diversitatem in organis, sicut patet in plantis et in animalibus annulosis.

Ad quartum dicendum, quod elementa quanto plus habent de specie et de qualitatibus activis, tanto plus habent de virtute agendi: unde non posset fieri adaequatio, nisi de elemento magis materiali esset plus secundum quantitatem vel materiam. Ideo oportet corpus humanum secundum quantitatem habere plus de terrestri, quamvis non secundum qualitatem, quia in corpore vivo dominatur calidum: unde in libris de Anima dicitur, quod nihil est sensitivum sine calore, et quod calor ignis est instrumentum animae. Et quia gravitas et levitas, quae sunt principia motus localis, consequuntur quantitatem materiae, ideo motus gravis apparet in corpore humano.

Expositio textus.

Plato namque tria initia existimavit. Sciendum, quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere.

Aristoteles vero duo principia dixit. Videtur imperfecte tangere positionem ejus: quia ipse ponit tria principia, in 1 Phys., materiam, formam, et privationem.

Praeterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quae intelligitur per principium operatorium, sed etiam causam finalem.

Praeterea, secundum ipsum, forma et agens et finis incidunt in idem, ut in 2 Phys. (text. 70) dicit; et ita videtur tantum duo principia posuisse.

Ad quod dicendum, quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia: quia posuit esse

(1) *Al.* scilicet per hoc.
(2) *Al.* conveniant.

omnium tantum a primo principio dependere; et ita relinquitur unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio ab eo non ponitur per se principium, sed per accidens; nec in esse rei, sed in fieri tantum.

Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum, primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in 12 Metaph. (text. 37): ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis; et duo quae sunt partes rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuntur.

(1) *Intelligendo amaret.* Hic ponit quatuor, quae se secundum ordinem habent. Intellectus enim secundum apprehensionem boni gignit amorem, amor autem unit amato, et quodammodo illud suum esse facit possidendo. Et ex hac conjunctione sequitur delectatio quae perficit rationem fruitionis. Cetera ex praedictis manifesta sunt.

---

(1) *Quae sequuntur, quaestione 2 art. 5, post responsionem ad quartum confuse ponebantur in editionibus quas vidimus omnibus, praeter Parmensem a Nicolai editam, in qua separatum habetur cum hoc titulo,* Appendix ad expositionem textus, quae superius praemissa est, *sed est immediate post Magistri textum, ut in illa editione semper fit.*

D I S T I N C T I O II.

Quae consideranda sunt de Angelis.

De angelica itaque natura haec primo consideranda sunt, quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit, dum primo conderetur. Deinde qualis effecta sit aversione quorumdam, et conversione quorumdam. De excellentia quoque et ordinibus et donorum differentia, et de officiis ac nominibus aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sunt Angeli prius dicit: in quo videntur sibi obviare auctoritates.

Quaedam auctoritates innuere videntur quod ante omnem creaturam creati sunt Angeli. Unde illud (Eccli. 1, 4): « Primo omnium creata est sapientia; » quod intelligitur de angelica natura, quae in Scriptura saepe vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quae Deus est, creata non est: Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata: et tota Trinitas una sapientia est, quae non facta nec creata est, nec genita nec procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est, de qua dicit Scriptura quando facta est, scilicet primo omnium. Sed rursus alia Scriptura dicit (Gen. 1, 1): « In principio creavit Deus caelum et » terram: » et in Propheta (Psalm. 101, 16): « Initio tu » Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt » caeli. » Et videtur quaedam contrarietas oriri ex assertionibus istis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur; et ita post ipsam facta videntur caelum et terra, et ipsa facta ante caelum et terram. Iterum si in principio creavit Deus caelum et terram; nihil factum est ante caelum et terram. Ergo nec ipsa sapientia facta ante caelum et terram. Cum ergo haec contraria videantur, nec in divina Scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Quid sit tenendum docet, praemissas auctoritates determinando.

Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, idest angelica et corporalis; secundum quod potest accipi illud Salomonis (1) (Eccli. 18, 1) « Qui » vivit in aeternum, creavit omnia simul, » idest spiritualem et corporalem naturam; et ita non prius tempore creati sunt Angeli quam illa corporalis materia quatuor elementorum; et tamen primo omnium creata est sapientia: quia etsi tempore non praecedit, praecedit tamen dignitate.

Quod simul creata fuerit corporalis et spiritualis creatura.

Quod autem simul creata fuerit spiritualis corporalisque creatura, Augustinus super Genes. (lib. 1 cap. 3), aperte ostendit, dicens, per caelum et terram, spiritualem corporalemque creaturam intelligi: et haec creata sunt in principio, scilicet temporis; vel in principio, quia primo facta sunt.

Quod nihil factum est ante caelum et terram, nec etiam tempus: cum tempore enim creata sunt; sed non ex tempore.

Ante ea enim nihil factum est, nec etiam tempus factum est ante spiritualem, scilicet angelicam, naturam, et ante corporalem, scilicet materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore nec in tempore; sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset caelum et terra. Unde Augustinus in lib. 5 de Trinit. (cap. 16) dicit, quod Deus fuit Dominus antequam esset tempus, et non in tempore coepit esse Dominus: quia Dominus fuit temporis, quando esse coepit tempus; nec utique tempus coepit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

Quod simul cum tempore et cum mundo coepit corporalis et spiritualis creatura.

Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo, nec fuit ante angelica creatura quam mundus; quia, ut Augustinus ait (super Gen. ad lit., lib. 1, cap. 19), nulla creatura est ante saecula, sed a saeculis, cum quibus coepit. Hieronymus tamen super Epistolam ad Titum (cap. 1, vers. 2), aliud videtur sentire, dicens: « Sex millia necdum nostri temporis implentur an» norum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, » quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in qui» bus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique ordines ser» vierint Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et » Deo jubente substiterint? » His verbis quidam adhaerentes, dixerunt, cum mundo coepisse tempus saeculare, sed ante mundum extitisse tempus aeternum sine mutabilitate: et ita immutabiliter et intemporaliter astruunt Angelos Deo jubente substitisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro captu intelligentiae nostrae magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est. Et illud Hieronymum dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo, arbitramur.

Utrum Angeli mox creati fuerint in empyreo, scilicet quod statim ut factum est, Angelis fuit repletum.

Jam ostensum est, quando creata fuerit angelica natura: nunc autem attendendum (1) est ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur Angelos ante

---

(1) Non quod Salomon ipse hujus libri Auctor sit, sed quod ex ejus dictis vel sententiis concinnatus a Jesu Sirach vero ejus auctore, ut ex prologo patet: unde *Sapientia Sirach* juxta Graecam inscriptionem appellatur, etsi nomine Salomonis multi veterum insignire non dubitarunt propter sententiarum similitudinem, ut Augustinus lib. 2 de Doct. christ. cap. 8 insinuat.

(1) *Al.* nec attendendum.

casum fuisse in caelo: et inde corruisse quosdam propter superbiam: alios vero qui non peccaverunt, illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio (Luc. 10, 18) ait: « Videbam » satanam sicut fulgur cadentem de caelo. » Nec appellatur hic caelum firmamentum quod secunda die factum est, sed caelum splendidum, quod dicitur empyreum, scilicet igneum, a splendore, non a calore: quod statim factum Angelis est repletum; quod est supra firmamentum; et illud empyreum quidam expositores sacrae Scripturae, nomine caeli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit (Gen. 1, 1): « In principio crea» vit Deus caelum et terram. » « Caelum, inquit Strabus, » non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, » idest igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore sed a » splendore dicitur: quod statim factum repletum est Ange» lis; unde Job (38, 4 et 7): Ubi eras .... cum me lau» darent astra matutina et jubilarent omnes filii Dei? » De hoc quoque Beda ita (super Gen.) ait: « Hoc superius cae» lum, quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut » creatum est, sanctis Angelis impletum est quos in prin» cipio cum caelo et terra conditos testatur Dominus dicens: » Ubi eras cum me laudarent astra matutina, et jubilarent om» nes filii Dei? Astra matutina et filios Dei eosdem Angelos vo» cat. Caelum enim in quo posita sunt luminaria, non in prin» cipio, sed secunda die factum est. » Ex his liquet quod in empyreo omnes Angeli fuerunt ante quorumdam ruinam; simulque creati sunt Angeli cum caelo empyreo, et cum informi materia omnium corporalium.

Quod simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.

Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa et permixta, quae secundum Graecos chaos dicta est, in illo exordio conditionis primariae et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur, atque distinctas reciperet species; ita spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturae suae habitum formata fuit; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem ad Creatorem suum acceptura erat, formam non habuit, sed erat informis sine illa. Unde Augustinus (lib. 1 sup. Gen. cap. 1), multipliciter exponens praemissa verba Genesis: « In principio » creavit Deus caelum et terram, » per caelum dicit intelligi informem naturam spiritualis vitae, sicut in se potest existere non conversa ad Creatorem in quo formatur; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate, quae apparet in materia formata.

Quomodo dicat Lucifer secundum Isaiam: Ascendam in caelum etc. ***cum esset in caelo.***

Hic quaeri solet, si in caelo empyreo fuerunt Angeli statim ubi facti sunt; quomodo, ut legitur in Isaia (cap. 14 3), dicit Lucifer: « Ascendam in caelum, et exaltabo so» lium meum, et ero similis Altissimo ? » Sed ibi caelum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat. Et est tale, Ascendam in caelum, idest ad aequalitatem Dei.

Divisio textus.

Hic Magister incipit determinare de creaturis in speciali quantum ad considerationem theologi pertinet; et dividitur in tres partes: in prima determinat de creatura pure spirituali; in secunda de creatura pure corporali, 12 dist., ibi: *Hae de angelicae naturae conditione dicta sufficiant;* in tertia de creatura ex utraque composita, 16 dist.: *His excursis, quae supra de creatione hominis praemisimus, effectui mancipare, atque ordine explanare nunc suscipimus.* Prima in tres: in prima determinat de Angelorum creatione; in secunda de separatione per aversionem et conversionem, 3 dist., ibi: *Post haec, consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione*; in tertia determinat de bonorum dignitate, 9 dist., ibi: *Post praedicta superest cognoscere de ordinibus Angelorum quid Scriptura tradat.* Prima in duas: in prima determinat de creatione Angelorum, quantum ad illud quod adjacet eis quasi mensura; in secunda determinat de conditione ipsorum creatorum, 3 dist., ibi: *Ecce ostensum est ubi Angeli fuerint mox ut creati sunt.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quando creati sunt Angeli; in secunda ubi creati sunt, ibi: *Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura.* In prima dicit de quo est intentio; in secunda prosequitur quaestionem, ibi: *Quaedam auctoritates videntur innuere quod ante omnem creaturam creati sunt Angeli.* Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, ponendo rationes ad utramque partem; secundo determinat eam, ibi: *Videtur utique hoc esse tenendum.* Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo determinationem confirmat, ibi: *Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus ..., aperte ostendit;* tertio objecta in contrarium solvit, ibi: *Hieronymus super Epistolam ad Titum aliud videtur sentire.*

Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura. Hic determinat ubi creati sunt Angeli: et primo ostendit quod in caelo empyreo; secundo epilogat ea quae dixerat, ibi: *Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est;* tertio objectum in contrarium solvit, ibi: *Hic quaeri solet, si in caelo empyreo fuerunt Angeli statim ubi facti sunt.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de aevo, quod durationem Angeli mensurat. Secunda de caelo empyreo, qui locus Angelorum dicitur.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° utrum aevum ab aeternitate vel tempore differat; 2.° utrum sit unum tantum aevum; 3.° utrum aevum mensurans durationem Angeli ante tempus inceperit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aevum sit idem quod aeternitas.
(1 *p., quaest.* 10, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aevum sit idem quod aeternitas. Sicut enim dicitur in libro de Causis (propos. 2), intelligentia parificatur aeternitati. Non autem nisi sicut mensuratum mensurae. Cum ergo mensura angelicae durationis ponatur aevum; videtur quod sit idem aeternitati.

2. Praeterea, sicut se habent mensurata, ita et mensurae. Sed Angelus non est causa temporalium rerum. Ergo nec mensura durationis ejus causa

erit temporis, sed tantum mensura durationis creationis, quae est aeternitas. Sed aevum est causa temporis, sicut dicit Boetius de Consolat. (lib. 3, metr. 9):

. . . . Qui tempus ab aevo
Ire jubes.

Ergo aevum est aeternitas.

3. Praeterea, sicut se habent mobilia ad invicem in successione, ita se habent immobilia ad invicem in immobilitate. Sed omnium mobilium est una mensura successiva, scilicet tempus. Ergo et omnium immobilium est mensura una, scilicet aeternitas.

4. Sed contra, videtur quod aevum sit idem quod tempus. Quia, secundum Augustinum (lib. 8 sup. Gen. ad litter., cap. 26), Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed talis creaturae mensura ponitur aevum. Ergo aevum et tempus idem sunt.

5. Praeterea, omnis mensura durationis creaturae est divisibilis. Sed partes durationis non sunt simul. Ergo cum aevum sit mensura durationis creaturae, videtur quod in eo sit successio. Sed haec est ratio temporis. Ergo videtur quod tempus et aevum sint idem.

6. Praeterea, nullum creatum est actu infinitum. Sed Angelus in infinitum durabit, quia nunquam corrumpetur. Ergo sua duratio non est tota simul; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, omne illud cujus duratio est tota simul, non differt in eo esse et fuisse. Sed illud quod fuit, non potest intelligi non fuisse. Ergo non potest intelligi Angelum non esse, nec Deus potest hoc facere: quod est falsum. Ergo duratio Angeli non est tota simul.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aevum ponitur mensura media inter tempus et aeternitatem.

De distinctione autem temporis ab aevo est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem est nunc aevi et temporis secundum essentiam, sed differunt secundum rationem: quia nunc temporis mensurat ipsum mobile inquantum est in motu; eo quod sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad mobile, ut dicitur in 4 Phys. (text. 114): sed nunc aevi mensurat substantiam ipsius primi mobilis prout in se consideratur: et sic tempus et aevum differunt tantum ratione: tamen aevo mensuratur non tantum substantia caeli sed etiam Angeli. Sed hoc non potest stare: quia duratio respicit esse in actu; non est autem idem actus nec unius rationis esse caeli quod mensuratur aevo, et moveri ipsius quod mensuratur tempore: et ideo secundum rem tempus et aevum differunt, cum diversorum generum sint diversae mensurae, ut ex 10 Metaph. (text. 4) patet.

Ideo alii hoc concedentes, dixerunt, quod aevum est mensura rei permanentis creatae, sed tempus est mensura rei motae; et tamen in aevo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem est sine innovatione et inveteratione. Hoc autem nihil videtur dictu: quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul; unde oportet quod quando est prius non sit posterius; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit. Exemplum etiam quod ponunt, falsum supponit: dicunt enim, quod sicut invenitur fluxus alicujus ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte; ita etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum: quia in exitu radii a sole non attenditur prius et posterius per se: quia illuminatio non est motus et non est in tempore nisi per posterius, eo quod omne quod illuminatur, reducitur in quemdam motum sicut in causam, in quo est innovatio situs; sicut in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem Angeli non reducitur in innovationem alicujus motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius.

Et ideo dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, aevum autem non habens: oportet enim rationem mensurae ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod aevo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo aevum prius et posterius non habet; sed motus qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur; et ideo in tempore invenitur prius et posterius. Differt autem aevum ab aeternitate, sicut et esse Angeli ab esse divino, in duobus. Primo, quia esse divinum est per se stans, quia est id quod est; in Angelo autem est aliud esse et aliud quod est (1). Secundo, quia esse Angeli est ab alio, et non esse (2) divinum; unde patet quod sicut esse Angeli est quaedam participatio divini esse, ita etiam aevum est quaedam participatio aeternitatis; et propter hoc doctores parum loquuntur de differentia aevi et aeternitatis; unde Dionysius indifferenter utroque utitur.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia aeternitas ibi sumitur pro aeternitate participata, quae est aevum; et Deus dicitur esse supra aeternitatem, sicut supra ens, et supra omne quod nominatur.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod aevum sumitur ibi pro aeternitate. Si tamen sumatur secundum quod differt ab aeternitate, sic dicitur tempus ab aevo fluere non effective, sed exemplariter: quia digniora in entibus sunt quodammodo exemplaria inferiorum, inquantum magis accedunt ad primum exemplar; et ita aevum est exemplar temporis, inquantum aeternitati similius est.

Ad tertium dicendum, quod motus univocatur ad minus in intentione generis; et ideo omnibus motibus ordinatis ad invicem, potest una mensura respondere. Sed nullum esse creatum univocatur cum esse increato; et ideo oportet ponere duas mensuras.

Ad quartum dicendum, quod Angelus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad suum esse quod est sine vicissitudine, et sic mensuratur aevo; vel quantum ad operationem, et sic etiam quantum ad aliquam operationem aevo mensuratur, prout scilicet intuetur res in Verbo, quia sic in ejus operatione non est vicissitudo aliqua: sed secundum aliam operationem, in qua est vicissitudo, mensuratur tempore, secundum scilicet quod intuetur

---

(1) *Al.* et aliquod quod est.
(2) *Al.* est.

res per plures species quae sunt apud ipsum. Hoc autem tempus est alind a tempore quod mensurat motum primi mobilis, eo quod ista vicissitudo non ordinatur ad illam, nec istud tempus est continuum, sed numerus discretus vicissitudinis non continuae: continuitas enim accidit tempori ex parte motus numerati, et non secundum formam suam qua numerus est, ut dicit Commentator, in 4 Physic., (text. 99).

Ad quintum dicendum, quod omnis divisio durationis accidit ex motu per quem fit successio prioris et posterioris, et ideo tempus est mensura per modum numeri. Sed aevum et aeternitas mensurant actum, in quo non accidit renovatio per motum: et ideo sunt indivisibiles mensurae per modum unitatis: sicut enim tempus est numerus prioris et posterioris in motu, ita etiam et aevum est unitas permanentiae actus qui est esse vel operatio creati, et similiter aeternitas increati.

Ad sextum dicendum, quod esse Angeli non est infinitum privative per modum quanti, quia indivisibile est, cujus infinitum non potest esse in actu; sed est infinitum negative, non simpliciter, sed respectu alicujus finis qui est terminus durationis quam non habet.

Ad septimum dicendum, quod potest Deus facere Angelum non esse: quia sicut non potuit per se incipere, ita nec durare, nisi voluntate ejus: et similiter potest intelligi non esse, eo quod sua quidditas non est suum esse. Nec tamen potest facere ut simul sit et non sit: nec hoc potest intelligi; et sic non potest facere ipsum non fuisse, quia haec possibilitas diversificatur ab illa, ut in 1 lib., distinct. 43, dictum est: et ideo objectio ista non est ad propositum,

ARTICULUS II.

Utrum aevum sit tantum unum.
(1 *p.*, *quaest.* 10, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aevum non sit tantum unum. Sicut enim tempus est numerus motus, ita et aevum videtur esse unitas contracta vel determinata ad rem aliquam. Sed talis unitas multiplicatur ad multiplicationem eorum quibus convenit esse unum. Ergo non est tantum unum aevum.

2. Praeterea, corporalium et incorporalium, cum sint diversorum generum, non est mensura una. Sed aevo mensurantur quaedam corpora, sicut substantia caeli. Ergo videtur, cum etiam quaedam spiritualia mensurentur aevo, quod aevum non sit unum.

3. Praeterea, omnium motuum quorum est tempus unum, est reductio in unum motum sicut in causam. Sed Angeli non reducuntur in unum Angelum (1) sicut in causam. Ergo non mensurantur uno aevo.

4. Praeterea, quocumque Angelo remoto, nihilominus remanebit esse aliorum Angelorum aevo mensuratum. Sed quaecumque ita se habent quod remoto uno remanet alterum, non dependent ad invicem. Ergo videtur quod aevum unius Angeli non dependet ad aevum alterius, et sic non est omnium unum aevum.

5. Praeterea, si mensuretur per unum aevum, hoc non est nisi per aevum quod est mensura esse primi Angeli. Sed, ut infra dicitur, Angelus qui corruit, inter omnes major fuit. Ergo videtur quod esse omnium bonorum Angelorum mensuretur ad aevum daemonis, quod est absurdum. Ergo videtur quod non sit tantum unum aevum.

Sed contra, medium habet naturam extremorum. Sed aevum medium est inter aeternitatem et tempus; aeternitas autem est una, et similiter tempus. Ergo aevum est unum.

Praeterea, hoc etiam videtur per hoc quod aevum est simplicius quam tempus, et ita magis unum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ponendo unitatem aevi, oportet eam investigare ad similitudinem temporis: cujus causa tripliciter assignatur.

Quidam enim dicunt, quod tempus est numerus motus; unde sicut idem est denarius quo numerantur decem canes et decem equi; ita est etiam idem tempus quo numerantur omnes motus. Sed hoc improbat Commentator in 4 Phys. (text. 134): quia unitas numeri diversorum numeratorum non est nisi unitas numeri mathematice accepti. Tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale.

Praeterea omnia mathematica multiplicantur secundum esse quod habent in rebus, sicut non est eadem linea in cupro et ligno secundum esse; unde sequeretur quod tempus secundum esse numeraretur, et multiplicaretur ad numerum motuum; et ita sequeretur quod essent plura tempora simpliciter, sed unum tantum imaginarie.

Alii dixerunt, quod quia tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una; ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum. Tempus enim non mensurat variationem in potentia, sed variationem in actu; actus autem variationis in materia non est unus, sed plures; sed tantum prima potentia ad variationem est una: quamvis etiam hoc non sit per se notum; immo forte falsum, quod omnium mobilium sit materia una. Et praeterea tempus de necessitate, cum sit numerus, respicit aliquam multitudinem numeratam. In materia autem prima secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum esse: et secundum hoc esse non est una in pluribus; unde nec tempus materiae secundum essentiam suam respondet, sed solum esse, secundum quod variatur per motum; unde ex unitate materiae nullo modo potest esse tempus unum.

Et ideo dicendum cum Commentatore, in 4 Physic. (text. 130 et 132), quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis: tempus enim comparatur ad istum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ejus; ex quo habet unitatem et multitudinem. Unde primo mensurat motum diurnum, et per illum mensurat omnes alios; sicut enim dicitur in 10 Metaph. (text. 3 et 4), unumquodque mensuratur per illud quod est primum et minimum sui generis. Et similiter dicendum est de aevo, quod est unum ab unitate esse simplicissimi aeviternorum, quod est primus Angelus: quia oportet unum esse simpliciorem altero, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod mensura est duplex. Quaedam intrinseca, quae est in mensurato

(1) *Nicolai omittit* Angelum.

sicut accidens in subjecto; et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati; sicut plures lineae sunt quae mensurant longitudinem plurium corporum aequalium. Est etiam quaedam mensura extrinseca; et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mensurantur, sicut multi panni mensurantur ad longitudinem unius ulnae: et hoc modo multi motus mensurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; et multa permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est aevum.

Ad secundum dicendum, quod spiritualia et corporalia possunt in permanentia essendi assimilari, et secundum hoc unam mensuram habere, quamvis in aliis multum distent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus non sit causa alterius, est tamen simplicior altero: et hoc sufficit ad rationem mensurae.

Ad quartum dicendum, quod si non esset iste primus Angelus qui modo est, esset alius primus ad quem alii mensurarentur; sicut si non esset hoc primum mobile, esset aliud, cujus tempus esset mensura.

Ad quintum dicendum, quod cum aevum sit participatio aeternitatis, quanto aliquid magis est in participatione aeternitatis, per prius mensuratur aevo; et ideo cum Angelus beatus magis sit in participatione aeternitatis quam ille qui per peccatum corruit, non sequitur quod Angelus beatus mensuretur ad aevum daemonis, sed e converso.

ARTICULUS III.

Utrum duratio Angeli inceperit ante mundum.
(1 *p.*, *qu.* 61, *art.* 3; *de Pot.*, *qu.* 3, *art.* 18.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod duratio Angeli ante mundum inceperit. Gregorius enim Nazianzenus (orat. 38) dixit, quod Deus primo excogitavit angelicas substantias; et excogitatio ipsius, opus ejus est, ut dicit Damascenus (lib. 2, cap. 3). Ergo videtur quod ante alias creaturas Angelus factus sit.

2. Praeterea, creatura corporalis non aequiparatur spirituali. Sed ideo dicitur Deum noluisse mundum ab aeterno facere, ne mundus sibi aequiparari videretur. Ergo videtur quod nec creaturam corporalem simul cum spirituali facere debuerit.

3. Praeterea, nullus potest habere cognitionem alicujus rei fiendae, nisi praeexistat aliquid ejus esse. Sed secundum Augustinum (2 lib. super Gen. ad litt., cap. 8, et lib. 5, cap. 1, et alibi), Angelus in Verbo accepit cognitionem creaturae per Verbum fiendae, quae cognitio matutina dicitur. Ergo videtur quod Angelus ante alias creaturas factus sit.

4. Praeterea, secundum aliquos, Angeli movent caelos. Sed motor praecedit mobile. Ergo videtur quod Angeli praecesserunt caelos, et alia corporea (1).

Sed contra, quandocumque fuerunt Angeli, distiterunt ab invicem per essentiam. Sed distantia aliquorum non potest intelligi nisi loco existente; nec locus, nisi sit corpus. Ergo Angeli ante corporalia creati non sunt.

Praeterea, si Angelus ante corporalia creatus fuit, oportet quod *nunc* creationis Angeli sit prius quam *nunc* creationis mundi. Sed ubicumque est *nunc* prius et posterius, ibi est tempus. Ergo oportet quod ante mundum fuerit tempus; quod est impossibile ut videtur, quia tunc esset et motus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod creatio rerum dependet ex voluntate Creatoris, qui tunc et non prius res creare voluit; quae quia nobis nota non est, initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus.

Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum, sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quae de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. Plures enim eorum qui Augustinum praecesserunt, ut Hieronymus, Hilarius, Gregorius Nazianzenus, videntur posuisse Angelos ante creaturam corporalem factos, et corporalem per spiritualem successive distinctam. Augustinus vero ponit corporalem simul et spiritualem creaturam factam, et corporalem simul secundum materiam et species, non tamen secundum individua, quae successione temporis generantur. Sequentes vero, ut Gregorius et Beda, concordant cum Augustino in coaevitate corporalis et spiritualis creaturae, et cum aliis in successione distinctionis corporum per species diversas: et ideo communiter tenetur quod Angelus non est factus ante corporalem creaturam: hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinae omnipotentiae, cujus non est successive operari, tum ad excludendum errorem, ne viderentur Angeli corporalium creatores esse. Tamen (1) alteri sententiae praejudicandum non est, ut in littera dicitur: quia non est demonstratum, nec fide expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod si diversorum dicta ad convenientiam reducere volumus, quod tamen necessarium non est, potest dici, quod auctoritates quae coaevitatem negare videntur, exponendae sunt secundum ordinem dignitatis, et non durationis.

Ad secundum dicendum, quod non est simile; quia Deus praecedit creaturam non solum dignitate, sed etiam causalitate, quam ostendit mundi inchoatio: quia, ut Rabbi Moyses dicit, facillima via ad ostendendum Deum esse, et ab ipso esse omnia, est ex suppositione novitatis mundi: et ideo statutum est in lege ut septimo die festum ducerent, in quo mundus consummatus est, ut per novitatem mundi semper in cognitione Dei permanerent. Sed spiritualis creatura excedit corporalem dignitate, non causalitate; quae ne credi causa ejus posset, congrue simul utraque facta est.

Ad tertium dicendum, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendae, si consideretur in causis suis, ex quibus processit: et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in Verbo, quod est ars operativa rerum.

Ad quartum dicendum, quod motor non necessario praecedit mobile duratione, sed dignitate, ut patet de anima et corpore.

Aliae rationes ad oppositum sunt etiam sophisticae: quia essentia Angeli non necessario indiget

(1) *Al.* corpora.

(1) *Al.* tum

loco, nec eorum definitio est secundum ordinem vel distantiam localem, sed secundum principia essentialia. Similiter etiam alia objectio procedit de tempore imaginato: quia scilicet *nunc* imaginari ante mundum possumus, sicut etiam multas lineas extra caelum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de caelo empyreo, in quo Angeli facti dicuntur; de quo tria quaeruntur: 1.° utrum sit corpus; 2.° quale sit; 3.° utrum influentiam habeat super alia corpora.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caelum empyreum sit corpus.
(1 *p., quaest.* 66, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit corpus. Omne enim corpus naturale est sensibile, et praecipue sensu visus. Sed caelum empyreum non est visibile, sed intellectuale, ut in littera dicitur. Ergo non est corpus.

2. Praeterea, caelum empyreum est locus contemplationis. Sed contemplationi non debetur locus corporalis, quae etiam existentes in corpore a corporibus abstrahit: quia, secundum Augustinum (lib. 4 de Trinit., cap. 20): *quamdiu aliquid divinum mente percipimus, non in hoc mundo sumus.* Ergo videtur quod caelum empyreum non sit corpus.

3. Praeterea, Philosophus probat in 1 Cael. et Mund. (text. 69 et 99, 100 et pluries), quod extra primum mobile non est aliquod corpus, extra quod tamen quodammodo ponit vitam beatam, quam nos dicimus in caelo empyreo esse. Ergo videtur quod non sit corpus.

4. Praeterea, corporum naturas perscrutati sunt philosophi, quibus etiam Deus sua invisibilia revelavit, secundum Apostolum ad Rom. 1. Sed de caelo empyreo nullam mentionem fecerunt. Ergo non est corpus.

Sed contra, omne quod movetur in loco est in loco: quia motus localis est primus motuum, ut in 8 Physic. (text. 45) probatur. Ergo videtur quod primum mobile sit in loco. Sed locus est superficies corporis continentis. Ergo oportet quod habeat corpus continens quietum, et hoc dicimus caelum empyreum.

Praeterea, sicut dicitur in 2 Cael. et Mund. (text. 61), perfectius est quod acquirit bonitatem sine motu, quam quod per motum acquirit. Sed Dei perfecta sunt opera. Ergo oportet perfectissimum corpus esse immobile.

Praeterea, ante omne multiforme est aliquid uniforme, ut in 9 Metaph. (text. 2, 3 et 4) probatur. Sed est aliquod caelum difforme, quod partim est diaphanum et partim lucidum actu, ut caelum stellatum. Ergo oportet aliquod esse tantum diaphanum et aliquod tantum lucidum; quod etiam concludi potest ex propositione qua utitur Philosophus (in 8 Physic., text. 18 ac deinceps), quod si aliquid invenitur compositum ex duobus, quorum unum invenitur per se, oportet et reliquum per se inveniri. Sed diaphanum est sicut potentia respectu lucidi. Ergo oportet primum corpus esse totum lucidum actu; et hoc dicimus caelum empyreum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod caelum empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum. Caelum autem empyreum nec motui subjacet nec visui, ut in littera dicitur; unde nec naturali ratione (1) sed per auctoritatem est habitum: et est corpus quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio beatorum, et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quam propter Angelos qui loco non indigent; et quia illa gloria excedit investigationem humanam, ideo etiam et caelum empyreum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum dicitur intellectuale, quia nostris visibus non subjacet, sed intellectu tantum capitur, non quod in se non sit visibile.

Ad secundum dicendum, quod caelum empyreum dicitur locus contemplationis, non quantum ad necessitatem, sed quantum ad congruitatem, sicut etiam ecclesia dicitur locus orationis.

Ad tertium dicendum, quod probationes Philosophi hoc demonstrant, quod extra totum universum non sit aliquod corpus, non quod extra hoc caelum non sit aliud caelum: quia in numero sphaerarum etiam philosophi dissentire inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod ratio jam dicta est, quare philosophi hoc caelum non cognoverunt: quia nec motui nec visui subjacet: et tamen multa quae de istis dixerunt, non demonstrative, sed probabiliter cognoverunt; unde ipsemet Philosophus testatur (in 2 Caeli et Mundi, a text. 60 usque ad 72) topica solutione se solvere quaestiones difficiles.

Aliae etiam rationes non sunt cogentes: quia ultimum caelum quod movetur, non est in loco per se sed per accidens, ut dicit Philosophus (in 4 Physic., text. 46): ubi Commentator etiam diversas sententias philosophorum de hoc posuit: nec etiam oportet quod id quod sine motu bonitatem divinam participat sit corpus: nec iterum oportet quod multiforme reducatur ad uniforme (2) corporeum.

ARTICULUS II.

Utrum caelum empyreum sit lucidum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caelum empyreum non sit lucidum. Quia secundum Avicennam (6 Natur., parte 3), causa luciditatis est congregatio partium diaphani, ut patet in chrystallo, et hoc dicit Commentator in lib. de substantia Orbis (cap. 2). Sed caelum empyreum est subtilissimum, cum sit nobilissimum corporum, et maxime formale. Ergo caelum empyreum non est lucidum.

2. Praeterea, caelum empyreum est majus quantitate et virtute quam sol. Sed sol quando directe nobis opponitur, facit nobis diem, et a nobis videtur. Ergo cum caelum empyreum semper nobis opponatur directe, videtur quod si esset lucidum, semper nobis esset dies, et semper videremus ipsum, quod falsum est.

3. Item, videtur quod non sit immobile. Omne enim quantum habet partes distantes. Sed quod

---

(1) *Al. deest* unde nec naturali ratione.
(2) *Al.* et uniforme.

habet partes distantes, ubi est una pars ejus potest esse etiam alia: ita et singulae partes ejus possunt esse ubi non sunt: et quod est hujusmodi, est mobile secundum locum. Cum ergo caelum empyreum sit quantum, quia est corpus, videtur quod sit mobile.

4. Praeterea, omne corpus naturale est mobile: tum quia natura est principium motus: tum quia corpus materiale est corpus in materia; et materia et motus se consequuntur. Sed caelum empyreum est corpus naturale; alias esset mathematicum et imaginabile. Ergo caelum empyreum est mobile.

5. Item, videtur quod sit divisibile per densitatem et raritatem. Vox enim non potest formari nisi in tali corpore quod per modum istum dividitur, sicut in aere. Sed in caelo empyreo formabitur vox, quia erit ibi laus vocalis, ut a multis dicitur. Ergo videtur quod sit divisibile.

6. Praeterea, omne corpus per quod est motus, est divisibile per rarefactionem et condensationem, nisi ponatur duo corpora esse in eodem loco. Sed corpora gloriosa in caelo empyreo movebuntur, ut dicitur Sap. 3, 7: *Fulgebunt justi et tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Ergo est divisibile: et ex hoc ulterius potest concludi, quod sit generabile et corruptibile: quia densitas et raritas sunt quaedam principia generationis et corruptionis.

Sed contra, in littera dicitur, quod dicitur empyreum non ab ardore, sed a splendore: dicitur etiam, quod a volubilitate mundi secretum est: dicitur etiam, quod non habet ardorem, et per consequens nec aliquam qualitatem activam nec passivam. Ergo est incorruptibile, immobile (1), et lucidum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnes res determinentur a fine, oportet conditiones caeli empyrei accipere secundum quod convenit statui bonorum, propter quod factum est; et quia illi sunt in plena participatione aeternae lucis et quietis et aeternitatis, ideo decet caelum empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de eo quod est hoc modo lucidum, quia radios emittit sensui nostro visibiles: propter quod etiam ignis in propria sphaera non lucet. Sic autem non dicimus lucidum caelum empyreum, sed quia in natura sua lucem habet, eo quod maxime formale est.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quanto, prout quantum est, non debetur proprie locus, nec per consequens potentia ad ubi; sed prout habet determinatam naturam: unde dicitur in 1 de Gener. (text. 44), quod mathematicis similitudinarie dandus est tactus et motus.

Ad quartum dicendum, quod naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura; et sic caelum empyreum et Angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu: et sic naturale dicitur illud solum quod movetur, et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus: et hoc modo caelum empyreum non est ens naturale, sed divinum, quod ordinatum est ad gloriam bonorum; nec materiam habet determinatam ad motum, sed ad finem suum: quia et mathematici non abstrahunt ab omni materia, sed a sensibili tantum, ut in 8 Metaph. (text. 2, 5 et 15) dicitur. Unde non oportet, ubicumque est materia, quod sit motus; sed verum est quod in mobilibus et immobilibus est materia aequivoce.

Ad quintum dicendum, quod caelum empyreum est locus Angelorum, animarum, et hominum. Angelorum autem et animarum exutarum constat quod non erit in caelo empyreo laus vocalis; sed utrum hominum post resurrectionem futura sit ibi laus vocalis, dubitatio est; quibusdam dicentibus non futuram ibi esse laudem vocalem, sed solum mentalem, quae dignior est; quia nec erit ibi respiratio, sed solum in respirantibus est vox, ut in 2 de Anima (text. 88 et 90) dicitur. Alii vero dicunt, futuram etiam ibi laudem vocalem, non propter aliquam indigentiam, sed ut nihil in sanctis vacet a divina laude, neque mens, neque lingua. Quomodo autem esse possit, ita dicunt, quod scilicet in pulmone et instrumentis vocalibus est aer, et per illum aerem poterunt voces formare, sicut et animalia quae habent spiritum complantatum, ut dicitur in lib. de Somn. et Vigil. (cap. 3, post medium). Et hoc quantum ad aliquid videtur esse conveniens, quia ad formationem vocis non est necessaria expulsio vel attractio aeris: unde respirando non potest animal vocem formare, ut dicitur in 2 de Anima (text. 90 et 91). Sed quo ad aliquid videtur insufficiens: quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed etiam exterior, cujus confractione et motu sonus deferatur. Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum; quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu; quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum: unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem. Vel potest dici, quod etiam erit confractio caeli empyrei: nec hoc erit ei ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata, et materia vocis prolatae in laudem divinam; nec propter hoc sequitur quod sit generabile et corruptibile: quia raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore et in aliis corporibus; sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphaeras, quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli.

Et per hoc patet responsio ad ultimum.

Item per miraculum fieri potest quod duo corpora sint in uno loco, quod oportet esse ad minus, dum corpus gloriosum supra caelum empyreum transfertur mediante caelesti corpore, quod non scinditur. Quid autem de his verum sit, incertum est, quia nec fide determinatur, nec ratione probatur.

(1) *Al.* mobile: *item* in mobile, et lucidum.

ARTICULUS III.

Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caelum empyreum influentiam habeat supra alia corpora. Ita enim est in aliis elementis, quod semper continens est salvans contentum, quamvis sit contrarium sibi, eo quod est locus ejus, et habet se ad ipsum sicut actus ad potentiam, et sicut totum ad partem divisam, ut dicitur in 4 Phys. (a text. 46, usque ad 49). Sed caelum empyreum continet alios caelos. Ergo multo fortius, cum non contrarietur eis, videtur quod influat (1) in eos continendo et salvando eos.

2. Praeterea, secundum Avicennam et alios philosophos, sol habet effectum in istis inferioribus per lumen suum, quod irradiando emittit. Sed caelum empyreum est totum lucidum. Ergo videtur quod influentiam habeat in inferiora corpora.

3. Praeterea, in primo mobili est dextrum et sinistrum, et aliae positiones, ut in 2 Cael. et Mun. (a text. 15 usque ad 16) determinatur. Sed hoc non potest esse nisi per influentiam alicujus superioris. Cum ergo nullum corpus sit superius, nisi caelum empyreum, videtur quod influentium ejus habeat.

4. Praeterea, ad nobiliorem formam est nobilior dispositio. Sed ad formam animae vegetabilis disponit lux caeli siderei. Ergo cum anima sensibilis sit nobilior, videtur quod ad ipsam disponat lux caeli chrystallini; ulterius ad animam rationalem lux caeli empyrei; et sic influentiam habet in inferiora.

Sed contra, status gloriae est alius a statu generationis et corruptionis, qui competit viae. Caelum autem empyreum ordinatur ad statum gloriae. Ergo videtur non esse ejusdem ordinis cum aliis corporibus. Sed ea quae non sunt ejusdem ordinis non habent influentiam ad invicem. Ergo caelum empyreum non influit in alia corpora.

Praeterea, Angeli sunt nobiliores caelo empyreo. Sed Angeli non habent causalitatem super alias res. Ergo multo minus caelum empyreum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod caelum empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quae rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in lib. de Causis (propos. 3 prope fin.) dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimit in res nisi movendo eas; et multo minus corpus. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut a Philosophis probatum est; caelum enim per motum suum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus: unde dicitur in 8 Phys. (text. 1), quod motus ejus est sicut vita existentibus omnibus. Unde dicit Rabbi Moyses, quod caelum in universo est sicut cor in animali, cujus motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur. Unde cum caelum empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter poni influentiam super corpora habere. Constat enim quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potentiam influendi sine motu ei conferre potuisset; sed quia hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, ideo positio eorum qui dicunt caelum empyreum influentiam super alia corpora habere, eadem facilitate contemnitur qua tenetur; et praecipue cum in talibus non quaeratur quid Deus per miraculum possit facere, sed quid naturae rei conveniat, ut dicit Augustinus (2 super Genes., cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod corpus motum motu recto, generabile et corruptibile, indiget loco continente et conservante; et ista virtus locandi et conservandi attenditur in uno elementorum respectu alterius, cum virtute caeli influentis in elementa per motum. Corpus autem motum circulariter, incorruptibile, non indiget ad motum loco extrinsecus continente, nec etiam ad conservationem; et quod aliquod hujusmodi corpus habeat exterius continens, hoc est per accidens, ut in 4 Phys. (text. 45, circa finem). Commentator dicit; unde non dependet ab eo nisi inquantum revolvitur revolutione ejus. In caelo autem empyreo non ponitur aliqua revolutio: unde non remanet aliquis influendi modus.

Ad secundum dicendum, quod lux caeli empyrei, ut dictum est, non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, et ideo nec etiam illuminationem influit in alia corpora: cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum corporum, et maximum, sine lumine solis omnia illuminaret. Et praeterea lumen caeli non est causa effectiva in inferioribus, nisi supposito motu, qui a caelo empyreo removetur.

Ad tertium dicendum, quod dextrum et sinistrum sunt in caelo ex virtute motoris sui, quicumque sit iste, non ex influentia alicujus corporis, sicut et in animali est ex virtute animae.

Ad quartum dicendum, quod nobilissima dispositio quae unquam potest esse in corpore ad formam, est infra nobilitatem caeli: unde eadem virtus caelestis est per quam corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animae vegetabilis, sensibilis, rationalis: nec oportet, si hoc caelum disponit ad animam vegetabilem, quod non possit disponere ad animam sensibilem, nisi probetur quod ex hoc esset ultimum virtutis ejus; quod falsum est. Unde patet quod ista positio fundatur super tria falsa. Primum est quod dispositio quae est in corpore humano ad animam, non possit esse ex virtute solis. Secundum est quod lux sit corpus materialiter veniens in compositionem animati. Tertium est quod sit per medium inter animam et corpus; quae sunt absurda apud omnes qui rationaliter locuti sunt; et ideo uno inconvenienti dato, alia contingunt; et hoc non est mirum.

Expositio textus.

Quantas prius aeternitates .... fuisse arbitrandum est? Videtur falsum dicere, quia aeternitas est tantum una. Praeterea. In quo differt saeculum, tempus, et aeternitas?

Ad hoc dicendum, quod in Angelo est tria considerare: scilicet esse ejus, cujus mensura dicitur saeculum; quia, ut dicitur in primo Cael. et Mun. (text. 100), saeculum dicitur finis uniuscujusque. Secundo operationem ipsius, in qua res in propria natura cognoscitur per species innatas, in qua est vicissitudo et aliquis modus motus; et sic men-

(1) A. non influat.

suratur tempore, quod tamen est aliud ab eo quod est numerus motus caeli. Tertio operationem qua Verbum intuetur: et sic fit in participatione aeternitatis et beatitudinis; et secundum quod sunt multae beatitudines participatae, ita et aeternitates: quamvis beatitudo essentialiter sit tantum una.

Sed ibi caelum vocat Dei celsitudinem. Hoc caelum non est corpus, quia caelum sanctae Trinitatis dicitur esse idem quod essentia majestatis ejus: in quo caelo nulla creatura potest esse, sicut nec aequari Deo; sed tantum tres coaeternae et coaequales in eo sunt personae.

DISTINCTIO III.

Quales facti fuerint Angeli,
et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis.

Ecce ostensum est, ubi fuerunt Angeli mox ut creati sunt; nunc consequens est investigare quales facti fuerunt in ipso primordio suae conditionis. Et quatuor quidem Angelis videntur esse attributa in initio subsistentiae suae, scilicet essentia simplex, idest indivisibilis et immaterialis; et discretio personalis; et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria, et voluntas, sive dilectio; liberum quoque arbitrium, idest libera inclinandae voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas: poterat enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti.

An omnes fuerunt aequales Angeli in tribus,
scilicet in essentia, in sapientia, in libertate arbitrii.

Hic considerandum est, utrum in substantia spirituali et sapientia rationali, idest intellectus, et libertate arbitrii, quae omnibus inerant, omnes aequales fuerint; ut sit prima consideratio de substantia, secunda de forma, tertia de potestate. Persona quippe substantia est, sapientia forma, arbitrium potestas: et ad substantiam quidem pertinet naturae subtilitas, ad formam vero intelligentiae perspicacitas, et ad potestatem voluntatis rationalis habilitas.

Hic dicit, quod differentes fuerunt in illis.

Illae igitur essentiae rationales, quae personae erant, et spiritus erant, naturaque simplices, ac vita immortales, differentem essentiae tenuitatem et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem, et habilitatem (1) recte habuisse intelliguntur; sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus: quaedam enim aliis meliorem et digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agiliora sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suae puritati et excellentiae et in essentia et in forma et in facultate differentias accepisse in exordio suae conditionis, quibus alii superiores, alii inferiores, Dei sapientia constituerentur, aliis majora, aliis minora dona praestantis; ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiae eisdem praeessent. Qui enim natura magis subtiles et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiae muneribus praediti sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti; qui vero natura minus subtiles, et sapientia minus perspicaces conditi sunt, minora gratiae dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei, aequo moderamine cuncta ordinantis.

Secundum quid consideranda est differentia facultatis arbitrii, quod nec minor tenuitas naturae infirmitatem, nec minor cognitio sapientiae ignorantiam, nec inferior libertas necessitatem induxit.

In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est, secundum differentem naturae virtutem, et differentem cognitionis et intelligentiae vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturae infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiae ignorantiam non ingerit; sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

Quae communia et aequalia habuerunt Angeli.

Et (2) sicut in praedictis Angeli differebant, ita et quaedam communia et aequalia habebant. Quod spiritus erant, quod indissolubiles et immortales erant, commune omnibus et aequale erat. In subtilitate vero essentiae, et intelligentia sapientiae, et libertate voluntatis differentes erant. Has discretiones intelligibiles invisibilium naturarum, ille solus comprehendere potuit et ponderare qui cuncta fecit in pondere, numero, et mensura (Sap. 11).

An boni, vel mali, justi vel injusti, creati sunt Angeli;
et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Illud quoque investigatione dignum videtur, quod et a pluribus quaeri solet, utrum boni vel mali, justi vel injusti creati sunt Angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderunt.

Opinio quorumdam dicentium, Angelos in malitia creatos, et sine omni mora corruisse.

Putaverunt enim quidam Angelos qui ceciderunt, creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed in malitia a Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse; alios vero creatos fuisse plene beatos: qui opinionem suam muniunt auctoritate Augustini super Genesim (lib. 11, cap. 16), ita dicentis: « Non frustra putari potest, ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis Angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatasse. Unde Dominus ait (Joan. 8, 44): Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit: ut intelligamus, quia in veritate non stetit ex quo creatus est: qui staret, si stare voluisset. » Idem in eodem lib. (cap. 19): « Non frustra, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suae diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetisse. Unde quidam in hanc malitiam libero arbitrio non esse flexum, sed in hac, quamvis a Deo, putant esse creatum, secundum illud beati Job (cap. 40, 14): Hoc (1) est, inquit, initium figmenti Dei, quod fecit Deus, ut illudatur ei ab Angelis ejus; et Propheta ait (Psalm. 103, 26): Draco iste quem formavit ad illudendum ei: tamquam primo factus sit malus et invidus diabolus, non voluntate depravatus. » His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt, Angelos qui ceciderunt, creatos fuisse malos, et sine mora corruisse. Eos vero qui persliterunt, perfectos et beatos esse creatos, astruunt auctoritate Augustini, qui super Genesim (lib. 1, cap. 1, et passim) dicit, per caelum significari creaturam spiritualem, quae ab exordio quo facta est, et perfecta et beata est semper.

Aliorum sententia probabilis, qui dicunt, omnes Angelos creatos esse bonos, et aliquam fuisse morulam inter creationem et casum.

Aliis autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos, et ipso creationis primordio bonos extitisse, idest sine vitio; justosque fuisse, idest innocentes, sed non justos, idest virtutum exercitium habentes. Nondum enim praediti erant virtutibus, quae stantibus appositae fuerunt in confirmatione per gratiam. Aliis vero per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus, aliquam etiam fuisse morulam, ajunt, inter creationem et lapsum, vel confirmationem: et in illa brevitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium: et tales erant qui stare poterant, idest non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare et non peccare; sed non poterant proficere ad meritum vitae, nisi gratia superadderetur: quae

(1) Al. arbitrii habilitatem.
(2) Al. At.

(1) *Juxta Septuaginta, ut notat Nicolai, ubi Vulgata legit:* « Ipse est principium viarum Dei, qui fecit eum, applicabit gladium ejus. Huic montes herbas ferunt: omnes bestiae agri ludent ibi. »

addita est quibusdam in confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui super Genesim (lib. I, cap. I) dicit, angelicam naturam primo informiter creatam, et caelum dictam; postea formatam, et lucem appellatam, quando ad Creatorem est conversa, perfecta dilectione ei inhaerens. Unde prius dictum est: « In principio creavit Deus caelum » et terram; » et postea subditum: « Dixit Deus, Fiat lux, » et facta est lux; » quia primo agitur de creatione spiritualis naturae informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt Angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus, auctor mali esse; ideo totum bonum erat quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur, quod boni erant omnes Angeli quando primo facti sunt, sed ea bonitate quam natura incipiens acceperat.

Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt, Angelos factos malos, et verba etiam Job determinat, quae illi pro se inducebant.

Ideoque Augustinus exterminans opinionem eorum qui Angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos; et verba praemissa beati Job, quae illi pro se inducebant, quomodo sint intelligenda, aperit, ita dicens super Genesim (lib. 11, cap. 21 et 22): « Omnia, » inquit, fecit Deus valde bona. Naturam igitur Angelorum » bonam fecit. Et quia injustum est ut nullo merito hoc in » aliquo Deus damnet quod creavit: non naturam, sed volun- » tatem malam puniendam esse credendum est: nec ejus » naturam esse significatam cum dicitur: Hoc est initium » figmenti Dei: sed corpus aereum, quod tali voluntati apta- » vit Deus; vel ipsam ordinationem Dei, in qua eum etiam » invitum fecit utilem bonis vel ipsius Angeli facturam: quia » etsi Deus praesciret voluntate malum futurum, fecit tamen » eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturus. » Figmentum ergo Dei dicitur: quia cum sciret eum Deus » voluntate malum futurum, ut bonis noceret, creavit tamen » illum, ut de illo bonis prodesset. Hoc autem fecit, ut illu- » datur ei. Illuditur enim ei cum sanctis proficit tentatio » ejus; sicut et mali homines, quos Deus malos futuros prae- » videns, creavit, tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur » cum praestatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse » dicitur initium (1) quia praecedit antiquitate et principatu » malitiae. Haec autem illusio fit Angelis malis et hominibus » malis per Angelos sanctos (2): quia subdit eis Angelos » malos et homines malos, ut non quantum nituntur, sed » quantum sinuntur, possint (3). » Ecce aperte ostendit, qualiter praedicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam asserit.

Quomodo intelligenda sint verba Domini praemissa disserit, evidenter tradens, Angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.

Deinde qualiter verba Domini, quae, supra posuit, accipienda sint, Augustinus aperit, ubi etiam sua, quae praedixit, verba determinat, evidenter docens, Angelos fuisse creatos bonos, et post creationem interposita aliqua morula cecidisse, ita inquiens: « Quod putatur diabolus nunquam in veri- » tate stetisse et nunquam beatam vitam duxisse, sed ab » initio cecidisse: non sic accipiendum est, ut malus a bono » Deo creatus esse putetur: quia ab initio non cecidisse di- » ceretur. Non enim cecidit, si talis, idest malus, factus est. » A quo enim caderet? Factus ergo prius, statim a veritate » se avertit, propria potestate delectatus; beataeque vitae » dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam (1) » fastidivit, sed nolendo amisit (2). Sui ergo casus praescius » esse non potuit: quia sapientia fructus est pietatis. Continuo » autem ut factus est, cecidit, non ab eo quod accepit, sed » ab eo quod acciperet, si Deo subdi voluisset. » Ecce hic aperte declarat, Angelos bonos esse creatos, et post creationem cecidisse: et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat super Ezechielem, dicens: « Serpens » hostis est contrarius veritati; non tamen a principio, neque » statim super pectus et ventrem suum ambulavit. Sicut Adam » et Eva non statim peccaverunt; ita et serpens aliquando fui » non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur. Deus enim » malitiam non fecit. » Ecce hic aperte dicit, post creationem, interposita morula, cecidisse. Ideoque illa verba sic accipienda videntur, « Homicida erat ab initio, » vel « mendax, » idest statim post initium, quando sibi Dei aequalitatem promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio. Nec in veritate stetit (3), quia in ea non fuit; sed ab initio temporis, idest statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud, « Ab initio homicida fuit, » vel « mendax, » idest ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem praecipitavit, et fallaciter seduxit. Ex praedictis igitur liquet omnes Angelos bonos esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a bono quod habuissent, si perstitissent.

Quod triplex fuit Angelis sapientia ante casum vel confirmationem.

Hic quaeri solet, quam sapientiam habuerint ante casum vel confirmationem. Erat in eis naturalis cognitio triplex, qua sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo facti erant. Et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui invicem.

Solet etiam quaeri, utrum aliquam Dei vel sui invicem dilectionem habuerint. Ad quod dici potest, quoniam naturalem habebant dilectionem, ut memoriam, intellectum, et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant; per quam tamen non merebantur.

(1) *Al.* est initium.
(2) *Al.* malos.
(3) *Al. additur* nocere.

(1) *Al. additur* non.
(2) *Al.* sed nolendo accipere remisit.
(3) *Nicolai* non stetit.

Divisio primae partis textus.

Ostenso quando et ubi Angeli creati sunt, hic inquirit, quales effecti sunt; et dividitur in tres partes: in prima inquiritur quales effecti sunt quantum ad perfectionem naturae; in secunda quales quantum ad gratiam, vel culpam, ibi: *Illud quoque investigatione dignum videtur;* in tertia quales quantum ad gloriam vel miseriam, 4 dist., ibi: *Post haec videndum est, utrum perfectos et beatos creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos.* Prima in duas: in prima ostendit quot fuerunt naturales perfectiones Angelis in principio creationis collatae; secundo ostendit qualiter ad invicem secundum istas operationes comparentur, ibi: *Hic considerandum est.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit in quibus erant inaequales; secundo ostendit in quibus erant aequales, ibi: *Et sicut in praedictis* (1) *Angeli differebant, ita et quaedam communia et aequalia habebant.* Circa primum duo facit: primo ostendit eos fuisse inaequales in perfectionibus naturalibus; secundo ostendit quod secundum gradum naturalium, fuit etiam in eis gradus gratuitorum donorum, ibi: *Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas, con-*

(1) Al. *Et sint praedictis etc.*

venientes suae puritati et excellentiae . . . . differentias accepisse.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.° utrum Angeli sint adeo simplices, quod non sint compositi ex materia et forma; 2.° utrum sit in eis personalitas; 3.° utrum sit in eis aliquis numerus, et quis est iste; 4.° utrum omnes sint unius speciei; 5.° si non (1), utrum sint unius generis; 6.° de differentia Angeli et animae rationalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. — (1 p., qu. 50, art. 2; et qu. disp., de spirit. creat., art. 1; et 2 cont. Gent., cap. 50.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Quidquid enim est in genere aliquo, participat rationem illius generis. Sed ratio substantiae, secundum quod est praedicamentum, est quod sit composita ex materia et forma. Boetius enim dicit in Comment. Praedicamentorum (in expos. praedic. substantiae) quod Aristoteles, relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, idest de composito, cum de substantia determinat. Cum ergo Angelus sit in praedicamento substantiae, videtur quod ex materia et forma componatur.

2. Praeterea, quaecumque sunt in aliquo genere uno, communicant uniformiter principia illius generis. Sed principia generis substantiae sunt materia et forma. Cum ergo corpora quae sunt in genere substantiae, communicent ista principia, ita quod ex eis componuntur, videtur quod etiam Angelus, qui est in eodem genere, ex materia et forma componatur.

3. Praeterea, ubicumque inveniuntur proprietates materiae, invenitur materia; cum proprietates materiae rei non sint a re separatae. Sed recipere, substare, et hujusmodi, sunt proprietates materiae. Ergo cum inveniantur in Angelo, videtur quod Angelus sit ex materia compositus.

4. Praeterea, omne quod est, vel est tantum actus, vel tantum potentia, vel utrumque. Sed Angelus non est actus purus, quia sic non differret a Deo: nec est potentia pura, quia sic non differret a materia prima: et praeterea nullam operationem haberet. Ergo est compositus ex actu et potentia: et hoc est componi ex materia et forma: ergo etc.

5. Praeterea, in libro de Causis (propos. 4), dicitur, quod omne creatum compositum est ex finito et infinito. Sed Angelus est ens creatum. Ergo ex infinito, quod est materia, compositus est.

6. Item dicit Boetius in lib. de Trinit. (cap. 3), quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed Angelus est subjectum gratiae. Ergo non est tantum forma, sed etiam habet materiam partem sui.

Sed contra est quod Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., quod Angeli intelliguntur immateriales et incorporales.

Praeterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae (2) nititur fundamento. Sed Angelus est substantia incorporea. Ergo materiam pro fundamento non habet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum Fontis vitae, quem multi sequuntur. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis, sed tantum est in omnibus corporibus, etiam una; et haec est positio Avicennae (8 Metaph. cap. 12). Tertia positio est quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia: et haec est positio Averrois (de substantia Orbis, cap. 2), et Rabbi Moysis (lib. 1 Directorii, cap. 73), et videtur magis dictis Aristotelis convenire; et ideo istam eligimus, quantum ad praesens pertinet, dicentes, quod quidquid sit de corporalibus, in Angelis nullo modo potest esse materia: tum ratione intellectualitatis: tum etiam ratione incorporeitatis; quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter a philosophis tenetur. Unde etiam ex immaterialitate divina ejus intellectum concludunt. Et ratio satis manifesta est; quia materia prima recipit formam, non inquantum est forma simpliciter, sed inquantum est haec: unde forma existens in materia non est intellecta nisi in potentia, quia cognosco esse formae, inquantum est forma; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma existens in eo non esset intellecta in actu: et sic per formam illam non intelligeret. Hujus etiam signum (1) est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiae abstrahitur; et sic efficitur perfectio intellectus proportionata sibi: unde oportet intellectum non materialem esse: et hoc non sequitur materiam ex parte alicujus formae, cum omnis forma per abstractionem a conditionibus materiae intelligibilis fiat; sed consequitur eam secundum se, et virtualiter, sive sit sub forma corporali, sive spirituali. Secundo incorporeitas repugnat materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma antequam possit in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale. Et tamen aliquam compositionem in Angelo ponimus: quae qualis sit, sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas. Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se

---

(1) *Al. deest* si non.

(2) *Al.* nullo modo nititur.

(1) *Al.* significatum.

habere. Quaedam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo (1) est; sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est: et propter hoc in lib. de Causis (propos. 9) dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua: et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum (2): sapientis enim est non curare de nominibus.

Ad primum ergo dicendum est, quod de ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiae: unde non oportet illud quod est in praedicamento substantiae, habere quidditatem compositam; sed oportet quod habeat compositionem quidditatis et esse: omne enim quod est in genere, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna (Metaph., tract. 8, cap. 4, ac deinceps) dicit. Et ideo non potest Deus in praedicamento substantiae poni: unde Boetius intendit dicere, quod inter tria haec, scilicet materiam, formam, et compositum, ex his solum compositum est in genere substantiae sicut species; non autem intendit quod omne quod est in genere substantiae, sit compositum ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quae communicant in intentione generis quam Logicus inspicit, et habent diversum modum essendi: unde in 10 Metaph. (text. 26) dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis: et ideo non oportet Angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in 12 Metaph. dicitur (text. 26).

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 5 et 12), recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur aequivoce de materia et intellectu: materia enim prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc, unde per materiam individuatur; sed intellectus recipit formam inquantum est forma simpliciter, non individuans eam, quia forma in intellectu habet esse universale; unde etiam Philosophus ibidem (text. 14) dicit, quod intelligere, pati quoddam est; sed communiter et aequivoce dictum; unde ex hoc non ponitur compositio vel materialitas substantiae intellectualis.

Ad quartum jam patet responsio per ea quae dicta sunt; ostensum est enim quod in Angelo est potentia et actus; non tamen sicut partes quidditatis; sed potentia tenet se ex parte quidditatis, et esse est actus ejus.

Ad quintum dicendum, quod objectio procedit ex falso intellectu litterae: non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito et infinito sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus subjectivis: quia entis creati quoddam est finitum, sicut incorruptibile, et quoddam infinitum, sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum, sed quandoque est et quandoque non est: unde in quodam Comment. lib. de Causis exponitur infinitum *idest potens esse vel non esse*. Vel dicendum, quod componitur ex infinito, scilicet ex potentia, et finito, scilicet ex actu.

Ad sextum dicendum, quod forma omnino simplex, quae est suum esse, sicut essentia divina, de qua Boetius ibi loquitur, nullo modo potest esse subjectum; sed forma simpliciter subsistens quae non est suum esse, ratione possibilitatis quam habet, potest subjectum esse; sed aequivoce a modo (1) quo materia vel materiale subjectum dicitur, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis possit esse personalitas.
(Quol. 2, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non possit esse personalitas. Individuatio enim est de ratione personae, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Principium autem individuationis est materia. Cum ergo Angelus materia careat, ut dictum est, videtur quod ab eo personalitas excludatur.

2. Praeterea, omnis forma, quantum est de se, communicabilis est et universalis. Sed Angelus est forma simplex. Ergo videtur quod sit universale. Sed universalia non dicimus personas, ut dicit Boetius (lib. de duabus Naturis, post princ.). Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

3. Praeterea, perfectio debet perfectibili proportionari. Sed forma intelligibilis, quae est per-

(1) *Al.* quod.
(2) *Nicolai omittit* dictum. *Forte legendum*: aequivoce, *vel* aequivocum dictu.

(1) *Nicolai* aequivoce modo, etc.

fectio intellectus, non habet rationem singularis, sed magis universalis. Ergo nec intellectus. Sed Angeli sunt divini intellectus et divinae mentes, ut dicit Dionysius (cap. 11 cael. Hierar.). Ergo non sunt personae.

4. Praeterea, persona est rationalis naturae individua substantia. Sed a Dionysio (de div. Nom., cap. 5) ponitur Angelus in ordine intelligibilium, quae supra rationabilia consistunt. Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

Sed contra, persona, secundum magistros, est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Sed Angelus, cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt nobilissimae. Ergo videtur quod sit persona.

Praeterea, hoc idem habetur ex littera et ex dictis Richardi de Sancto Victore, qui secundum diversas proprietates, diversimode personam ponit in homine, Angelo et Deo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod personalitas est in Angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur; sed Angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac in lib. de definit., ratio oritur in umbra intelligentiae; sed Angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium. Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materiam determinatur; sed in Angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis (1) est, et non per determinationem recipientis: sicut et divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis additi (2); unde dicitur in lib. de Causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in Angelo quam in homine, sicut et cetera quae eis conveniunt, secundum Dionysium.

Ad primum ergo dicendum, quod forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum; sed forma quae non est receptibilis, non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse quod sibi non ad materiam dependens acquiritur sicut formis corruptibilibus; nec in materia (3) etsi non ad materiam dependens, sicut animae rationali.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum; quia forma rationem universalitatis habet ex hoc quod in pluribus est receptibilis.

Ad tertium dicendum, quod forma quae est recepta in intellectu, potest dupliciter considerari: vel per comparationem ad rem cujus est similitudo; et sic habet universalitatem: non enim est similitudo hominis secundum conditiones individuantes, sed secundum naturam communem. vel per comparationem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum, quemadmodum intellectus; et alia numero species intellecta hominis est in intellectu Socratis, et alia in intellectu Platonis; unde non oportet intellectum non esse quid determinatum et subsistens.

Ad quartum dicendum, quod rationale, secundum Dionysium, est in Angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus divinus et angelicus ratio nominatur.

ARTICULUS III.

Utrum in Angelis possit esse numerus. — (1 p., quaest. 1, art. 3; et 2 cont. Gent., cap. 13; et opusc. 2, cap. 2, 3 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non possit esse numerus. Numerus enim quantitas est. Sed quantitatis subjectum est materia. Cum ergo in Angelis non sit materia, ut dictum est; videtur quod nec numerus.

2. Praeterea, secundum philosophos, in his quae sunt sine materia, non potest esse numerus, nisi secundum causam et causatum. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo si sunt sine materia, nullus numerus in eis esse potest.

3. Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni simplici, tanto minus dividitur. Sed inter omnes creaturas natura angelica Deo est propinquior, secundum Augustinum, qui dicit in lib. Conf. (cap. 7): *Duo fecisti, Domine: unum prope te*, scilicet Angelum: *alterum prope nihil*, scilicet materiam. Ergo videtur quod vel non sit in eis numerus aliquis, vel sit paucissimus.

4. Praeterea, cum partes universi sint ordinatae invicem juvantes se mutuo, illud ex quo non provenit utilitas in partibus universi, videtur esse frustra vel vanum, et sic omnino non esse. Sed spiritualis substantia non juvat ad corporalem nisi movendo ipsam. Ergo videtur quod non sunt plures substantiae separatae nisi quibus expletur motus corporalis creaturae: et ita videtur quod numerus Angelorum sit accipiendus secundum numerum motuum caeli, vel etiam ipsorum mobilium. Ergo videtur quod numerus Angelorum determinatus possit esse nobis.

5. Praeterea, de Angelis, secundum Dionysium (cap. 1 et 2 de Cael. Hier.) nihil scire possumus, nisi ea quae nobis in sacra Scriptura traduntur. Sed Danielis 7, 10, dicitur: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo videtur quod numerus eorum sit nobis determinatus.

Sed contra, Hieronymus (1) dicit (super Matth., cap. 18), quod unaquaeque anima habet Angelum bonum ad custodiam et malum ad exercitium sibi deputatum. Sed numerus hominum in mundo simul viventium est nobis indeterminatus. Ergo et numerus Angelorum custodum, qui sunt unius ordinis, et multo fortius numerus omnium Angelorum.

(1) *Al.* communicabilis.
(2) *Al.* adhibiti.
(3) *Nicolai*: vel ad materiam dependens acquiritur (sicut formis corruptibilibus) vel in materia etc.

(1) Quod subjungitur ex Hieronymo, quo ad priorem quidem partem habetur in Matth. 18 super illud, *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei;* sed posterior apud Gregorium Nyssenum de vita Moysis *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Praeterea. Job 25, 3, dicitur: *Numquid est numerus militum ejus?* Milites autem ejus sunt Angeli, ut habetur Luc. 2, 13: *Facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis.* Ergo videtur quod numerus eorum non sit nobis determinatus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quae tamen sunt notissima naturae, ad quae intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut dicitur in 2 Metaphys. (text. 1); et ideo dicitur in 11 de Animalibus, quod de eis valde pauca scire possumus per rationem; quamvis illud quod de eis est scitum est valde delectabile et amatum. Et ideo philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabiliter dixerunt: et hoc ostendit eorum diversitas in ponendo numerum Angelorum. Quidam enim posuerunt numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum caeli, sicut Aristoteles in 12 Metaphys. (text. 43). Quidam secundum numerum sphaerarum, ut Avicenna in sua Metaphysic. (tract. 9. cap. 2 et 3). Quidam autem negaverunt omnino aliquid esse incorporeum, sicut Empedocles et Democritus, et Saducaei Judaeorum. Quidam etiam posuerunt unum tantum esse Angelum, qui diversa sortitur vocabula secundum diversos actus, sicut quidam haeretici. Quidam vero posuit Angelos non in determinato numero nobis; sed tantum per Angelos significari dicit in Scripturis (1) omnem virtutem vel corporalem vel spiritualem per quam Deus ordinem suae providentiae explet, quasi divinae voluntatis nuntium; adeo quod vim concupiscibilem nominat Angelum concupiscentiae: sed substantias separatas dicit (2) esse secundum numerum quem philosophi posuerunt; et iste est Rabbi Moyses (lib. 2 direct., cap. 12). Fides autem catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas Angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum. Unde Gregorius dicit in Glossa Danielis 7 (3), quod excedit omnem materialem multitudinem, ut Dionysius dicit, 14 cap. cael. Hierar. Et hoc satis est probabile. Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium. Qualiter autem distinguantur ad invicem, accipere possumus ex verbis Commentatoris in 3 de Anima, ubi dicit, quod si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus assignare numerum substantiarum separatarum.

Unde dico, quod secundum gradum possibilitatis permixtae in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra, quod ipsa natura vel quidditas Angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est (1) propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat; scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo libro dictum est, unum dicitur dupliciter. Uno modo (2) secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum; et talis multitudo ponitur in Angelis, quae non sequitur divisionem quantitatis vel materiae, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur *unum* quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus (3) ex divisione materiae vel continui: et talis non est nisi in materialibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum philosophos qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiae et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu, sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse; quem tamen modum dicit Commentator in 11 Metaphys. (qui est 12 lib. Arist., comm. 38, in fine), insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere: ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiae disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo remoto quod infidelitatis est, scilicet ordine causalitatis ab Angelis, et retento quod fidei consonat, scilicet gradu simplicitatis, habebimus eumdem modum distinctionis quem ipsi habuerunt.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa probatur simplicitas angelicae naturae, et praecipue illius quae in ea suprema est; sed pluralitas gradus ab ea non tollitur. Praeterea non est loquendum de Angelis sicut de divina natura, specialiter cum plures Angeli non tantum numero, sed specie differant, ut dicetur.

Ad quartum dicendum, quod Angeli non sunt facti propter motum corporalium, quia nihil fit propter vilius se: unde si sunt aliquae substantiae non moventes, non sequitur quod sint superfluae.

---

(1) *Al.* dicitur Scripturis.
(2) *Al.* dicunt.
(3) Vel sic tantum: *Superiorum civium numerus et infinitus et definitus est: Deo numerabilis, nobis innumerabilis: et quia plures sunt qui ministrant quam qui principaliter assistunt; assistentium numerus quasi definitus, ministrantium vero infinitus ostenditur.* Sumptum est autem ex Moralium, lib. 17, cap. 9, super illud Job 25: *Numquid est numerus militum ejus?* nimirum Dei, quos utique Angelos esse notat; non, ut indicat Glossa, ex hom. 34 in Evang. ubi hunc locum quidem Danielis recenset, sed non eodem sensu (*Ex edit. P. Nicolai*).

---

(1) *Al.* quidditas simplex et illa quae est etc.
(2) *Al. deest* uno modo.
(3) *Al.* creatus.

Nihilominus tamen dicendum, quod ex omnibus substantiis illis provenit aliqua utilitas per juvamentum in rebus corporalibus: quia inferiores Angeli in motu sphaerarum Deo ministrant, sicut a quibusdam dicitur, et probabile videtur, cum Gregorius dicat (1) corporalem creaturam per spiritualem administrari. Illuminatio autem inferiorum Angelorum est a Deo per proximos et medios, ut dicit Dionysius (cael. Hierar. ad fin. 15 cap.), et ita omnes influentiam habent super motum corporalium, vel ad minus quantum ad custodiam hominum, quae pertinet ad ultimum ordinem

Ad quintum dicendum, quod verba ista aliter a Gregorio et a Dionysio exponuntur; et quantum ad aliquid eodem modo: in hoc enim conveniunt quod Angelorum numerus non est determinatus nobis; sed in hoc differunt, quia Dionysius (ubi sup., cap. 14, in princ.) vult, quod cum dicitur, *Millia millium*, unum mille multiplicat aliud, ac si diceret, Millesies mille; et sic aequalis numerus importatur, cum dicitur, *Millia millium* primo, et *decies centena millia* secundo, quod habet una littera. Tantum enim est decies centum millia, quantum millies millia. Et secundum hoc datur intelligi quasi aequalis numerus ministrantium et assistentium. Vel secundum aliam litteram quae habet, *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*, datur intelligi, quod numerus assistentium excedit numerum ministrantium propter suam nobilitatem: quod consonat ei quod supra dictum est secundum intentionem Dionysii (loc. cit.), quod scilicet nobiliores creaturae plures sunt. Unde dicit, quod in hoc verbo maximus numerus apud nos nomen proprium habens, scilicet mille, multiplicatur per omnes maximos numeros, scilicet limites nominatos, scilicet per seipsum, cum dicitur *Millia millium*; per denarium cum dicitur, *Decies millies*; per centenarium cum dicitur *Centena millia*: in quo ostenditur maxima numerositas excedens nostrum intellectum. Sed Gregorius vult quod sit constructio partitiva, cum dicitur, *Millia millium*, quasi diceret, Millia de numero millium: unde vult quod datur intelligi major numerus ministrantium quam assistentium, per hoc quod ad administrantes ponitur numerus non determinatus, et ad assistentes determinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum unius speciei sint plures Angeli.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures Angeli unius speciei. Sicut enim Angelus est substantia simplex, ita et anima. Sed omnes animae rationales sunt unius speciei. Ergo et omnes Angeli.

2. Praeterea, perfectio una secundum speciem est eorum quae in specie conveniunt. Sed omnes Angeli sunt perfectibiles una perfectione secundum speciem, quae est gratia vel gloria. Ergo videtur quod sint unius speciei.

3. Praeterea, divinae bonitatis, ut dictum est, proprium est nobiliora in entibus magis multiplicare, ut bonitas sua magis diffundatur. Sed in vilibus creaturis invenitur magna multitudo participantium unam speciem. Ergo videtur quod multo fortius hoc sit in Angelis.

4. Praeterea, secundum Boetium (2 de Consol., prosa 4, in med. ex 8 cap. (1)), nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed in Angelis est maxima jucunditas, cum delectatio sit de ratione felicitatis, secundum Philosophum in 1 Ethic. Ergo videtur quod in Angelis sit multorum consortium in una specie.

Sed contra, multiplicatio individuorum unius speciei non est nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quae in uno salvari non potest: unde in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, ut sol et luna. Sed Angelus est substantia incorruptibilis. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

Praeterea, Angelus est perfectior quolibet corpore. Sed aliquod corpus ad tantam perfectionem pervenit ut nihil suae naturae sit extra ipsum, ut patet in his quae constant ex tota materia suae speciei, ut patet in caelo, ut dicitur in 1 Cael. et Mund. (a text. 92, usque ad 98). Ergo videtur quod multo fortius extra unum Angelum non sit aliquid suae speciei.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam Angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod Angelus et anima differunt specie, et Angeli unius ordinis ab Angelis alterius ordinis; sed omnes qui sunt unius ordinis, sunt unius speciei. Alii vero dicunt, quod nullus Angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis Philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit in 10 cap. cael. Hierarch. (in princip.), in eodem ordine esse primos, medios, et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quidquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos Angelos acceptos differre secundum speciem. Hoc etiam de necessitate sequitur si ex materia componantur, dummodo non ponantur corporea: quod sic patet. Quorumcumque materia secundum esse differre ponitur, oportet, si ista materia est ejusdem ordinis in utroque (sicut materia generabilium et corruptibilium est una) quod diversae formae secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis partibus materiae. Non enim una pars materiae, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro de substantia Orbis (cap. 1, post princ.), et in 1 Physic., quia separata quantitate a sub-

---

(1) Lib. 4 dialog., cap. 6 *(Ex edit. P. Nicolai)*.

(1) Citat etiam ex eodem 1-2, quaest. 4, art. 7, et in quaest. disp. de Pot., quaest. 9, art. 5, argum. 25. Sed apud. illum non occurrit: nam quod hic prius ad marginem indicabatur 2 *de Consol., pros. 4, in med.* fictitium est *(Ex edit. P. Nicol.)*.

stantia, remanet indivisibilis, ut in 1 Phys. Philosophus dicit. Sed nulla forma recipitur in materia sub quantitate intellecta, nisi forma corporalis. Ergo impossibile est duos Angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, nec secundum esse, nec secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in 3 Metaph. (text. 11). Ergo impossibile est duos Angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit forma simplex, sicut et Angelus, tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore: quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuatum: quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore. Ideo Augustinus dicit (7 lib. de Gen. ad lit. pluries, a cap. 5 usque ad 15, et ad Renatum, lib. 1 de origine Animae), quod impossibilis est positio illorum haereticorum qui dicunt, plures animas ante corpus creatas fuisse. Sic autem non est in Angelo: et ideo non est ratio similis.

Ad secundum dicendum, quod hoc tenet in perfectionibus quae sunt de natura rei, non autem in perfectionibus superadditis, quae non sequuntur ex principiis naturae, quales sunt gratia et gloria. Possunt enim (1) etiam in corporibus diversa secundum speciem unum specie colorem habere.

Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi Angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, secundum Philosophum in Ethicis (10 lib., cap. 8), sequitur operationem perfectam: et ideo ad jucunditatem consortium exigitur in illa natura in qua non potest esse in uno perfecta operatio sine alterius adjutorio, ut in hominibus, in quibus unus per seipsum non sufficit ad operationem suae speciei: quod non potest in Angelis poni: et ideo hujusmodi objectio est vana. Non tamen negamus quin unus Angelus ab alio juvetur, cum inferiores per superiores illuminentur; et in hac societate est jucunditas civium caelestis curiae. Sed ad hoc non exigitur unitas speciei, sed conformitas gratiae.

ARTICULUS V.

Utrum Angeli sint unius generis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non reducantur in unum genus. Quaecumque enim sunt unius generis, communicant in una potentia generis, ut dicitur in 10 Metaphysic. (text. 22): sed Angeli non communicant in una potentia generis, quia immateriales sunt. Ergo videtur quod non sint unius generis.

2. Praeterea, quaecumque exeunt ab aliquo communi, per divisionem exeunt ab illo, et prius erant in illo in potentia. Sed Angelus non exit de potentia in actum nisi sumatur potentia agentis; alias esset generabilis et corruptibilis: nec iterum est ponere aliquod unum secundum rem in plures Angelos divisum: hoc enim non posset esse, nisi illud unum esset quantum. Ergo non inveniuntur plures Angeli unius generis.

3. Praeterea, omne genus univoce et aequaliter praedicatur de suis speciebus. Sed essentialia Angelorum quae consequuntur naturam communem in ipsis, inveniuntur in Angelis secundum magis et minus, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sint unius generis.

4. Praeterea, quod differt ab alio in specie, si communicat cum eo genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Sed compositio generis et differentiae praesupponit compositionem formae et materiae, ut videtur: quia, secundum Avicennam (tract. 5 suae Metaph., cap. 5, 6, et 7), differentia sumitur ex principiis formalibus rei, genus autem ex materialibus: unde in 5 Metaph. (text. 10), dicuntur esse genere unum quae in materia conveniunt. Ergo videtur, cum Angelus non sit compositus ex materia et forma, et unus differat in specie ab alio Angelo, quod non possit etiam in genere convenire.

Sed contra, genus substantiae est tantum genus unum. Sed quilibet Angelus est in genere substantiae. Ergo videtur quod in genere uno conveniant.

Praeterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum Porphyr. (Isag. lib. 1, cap. de differentia), est differentia substantiae. Ergo substantia incorporea est species substantiae. Praedicatur autem de multis Angelis specie differentibus. Ergo est genus subalternum. Et ita in genere subalterno etiam Angeli conveniunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam (ubi supra), omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes Angeli ponantur in praedicamento substantiae. Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam (loc. cit.), quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus, et ex parte formae differentia: non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utrumque sit pars, et neutrum praedicetur; sed quia materia est materia totius, non solum formae; et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma, est nomen differentiae; et nomen designans totum ex utroque, est nomen speciei: et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia: semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale: et inde est quod differentia determinat genus

(1) *Al. deest* enim.

sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod conveniant nisi in una intentione potentiae, quae est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine quantitate et materia.

Et per hoc patet responsio ad secundum: quia non oportet esse unam numero potentiam quae dividatur in omnes Angelos, vel in qua prius fuerint in potentia quam in actu.

Ad tertium dicendum, quod genus praedicatur aequaliter de speciebus quantum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in 3 Metaph. (text. 11) dicitur. Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur: unde ex hoc sufficienter posset probari quod non sunt unius speciei, non autem quod non sunt unius generis, cum conveniant in genere, ad quod se habent omnes Angeli sicut diversae species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum esse est prior alia.

Ad quartum patet responsio per ea quae dicta sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus et anima differant specie. — (*1 p., quaest.* 75, *art.* 7; *contra Gent.* 2, *cap.* 96; *et opusc.* 1, *cap.* 25, *art.* 7.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus et anima specie non differant. Quaecumque enim conveniunt in ultima differentia constitutiva, sunt eadem specie, quia ipsa est quae complet rationem speciei. Sed Angelus et anima sunt hujusmodi. Ergo non differunt secundum speciem. Probatio minoris. Ultima differentia constitutiva sumitur ab eo quod nobilissimum in re est, cum se habeat ad genus et differentias praecedentes proportionabiliter sicut forma ad materiam. Sed Angelus et anima conveniunt in eo quod est nobilissimum in utroque, scilicet in intellectu. Ergo conveniunt in ultima differentia constitutiva.

2. Si diceres, quod ultima differentia constitutiva Angeli est intellectuale, quod ab intellectu sumitur, ultima autem differentia animae est rationale, sicut etiam Dionysius (cap. 1 cael. Hier.), videtur distinguere ordinem intellectualium et rationabilium: contra. Ea quae conveniunt communiter in duobus, non distinguunt inter ipsa. Sed intellectus non tantum ponitur in Angelis sed etiam in anima, ut patet in 3 de Anima (text. 3): similiter et ratio non tantum animae sed etiam Angelo convenit; unde Gregorius in homil. Epiph. Angelum animal rationale vocat; et supra Magister creaturam rationalem in Angelum et animam distinxit. Ergo Angelus et anima non differunt penes rationale et intellectuale.

3. Si diceres, quod distinguitur penes unibile corpori et non unibile: contra. Quidquid consequitur rem habentem esse completum, non distinguit eam essentialiter a re alia: quia omnia hujusmodi quae sic consequuntur rem, sunt de genere accidentium. Sed unio ad corpus est quaedam relatio quae consequitur animam habentem in se esse completum ad corpus non dependens; alias sine corpore esse non posset. Ergo hoc quod est unibile corpori, non distinguit essentialiter vel secundum speciem animam ab Angelo.

4. Praeterea, differentia specifica non assignatur alicui rei nisi secundum quod est in genere ut species: quia differentia est qua abundat species a genere. Sed anima inquantum est forma talis corporis, non est in genere substantiae ut species, sed ut principium. Cum ergo unibilitas non conveniat animae nisi secundum quod est forma, videtur quod esse unibile non possit esse distinguens secundum speciem animam ab Angelo.

5. Praeterea, ea quorum est unus finis, non differunt specie, cum cuilibet rei proprius finis respondeat. Sed idem est finis Angeli et animae rationalis; scilicet beatitudo aeterna, ut supra, distinct. 1, Magister dicit; quod etiam haberi ex eo potest quod dicitur Matth. 22, 30: *Erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Ergo Angelus et anima non differunt specie.

Sed contra, plus differt anima ab Angelo, quam unus Angelus ab alio. Sed unus Angelus differt ab alio secundum speciem, ut dictum est. Ergo multo fortius anima ab Angelo.

Praeterea, eidem formae vel perfectioni respondet idem perfectibile. Sed anima et Angelus sunt quaedam formae, prout communiter omnes substantias a materia separatas formas dicimus, quarum formae materiales sunt imagines, ut Boetius in lib. 1 de Trinit. (in fine) dicit. Cum ergo animae respondeat hoc perfectibile quod est corpus humanum, Angelo vero vel nullius vel alterius speciei, ut corpus aereum, secundum quod Augustinus (lib. 3 de Gen. ad lit., cap. 2) videtur dicere, vel etiam corpus caeleste secundum opinionem Avicennae (lib. de Intelligentiis) et quorumdam philosophorum; videtur quod anima et Angelus non sunt unius speciei.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod anima non est in genere substantiae sicut species, sed sicut principium, cum sit forma; unde non proprie dicitur anima specie differre vel convenire cum alia substantia; sed proprie dicitur, quod secundum animam compositum ab alia vel cum alia substantia convenit specie vel differt. Sed hoc non videtur esse necessarium: quia, ut Avicenna dicit in sua Metaph. (tract. 2, cap. 1, et tract. 6, cap. 5), ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens: et ideo duobus modis potest contingere quod aliquid ad substantiae genus pertinens, non sit in genere substantiae sicut species: vel quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae sicut species, ut ipse Avicenna dicit (ubi sup. in tract. 6, cap. 5, 6 et 7): vel quia res illa non habet esse absolutum, ut ens per se dici possit; et propter hoc materia prima et formae materiales non sunt

in genere substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de Angelis dictum est: et ideo relinquitur quod sit in genere substantiae sicut species, et etiam sicut principium, inquantum est forma hujus corporis: et inde venit ista distinctio, quod formarum quaedam sunt formae materiales, quae non sunt species substantiae; quaedam vero sunt formae et substantiae, sicut animae rationales.

Secunda opinio est eorum qui dicunt, animam et Angelum unius speciei esse: quod nullo modo potest esse, si ab anima et Angelo compositio formae et materiae removeatur, ut supra de Angelis dictum est.

Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et Angelus specie differunt.

Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eas specie distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. Tertio secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum; quod convenit Angelo; qui a superiori, scilicet Deo vel Angelo, illuminationem recipit: et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animae humanae, quae etiam a superioribus illuminatur, et a phantasmatibus cognitionem recipit. Quarto secundum hoc quod est habere vertibilitatem immutabilem, quod Angelo convenit, eo quod immutabiliter adhaereat bono vel malo ad quod se semel per electionem convertit; vel habere mutabilem vertibilitatem, quod homini convenit, qui de bono in malum converti potest, et e contrario. Quinto secundum virtutem interpretativam: quia, secundum Damascenum (lib. 2 orth. Fidei, 3 cap. in princ.), Angelus interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus sine vocis expressione, ut infra patebit; homo autem loquitur voce expressa. Nec est mirum quod sic diversimode Angeli et animae differre assignantur: quia differentiae essentiales, quae ignotae et innominatae sunt, secundum Philosophum (in 7 Metaph., text. 35, 36, 37 et sequent.) designantur differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differentiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium specie, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen istae melius assignantur quae priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 5 et 6). Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit (1) participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et Angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod Angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem (unde intellectualis dicitur); anima vero quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective quasi obumbrata: et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac (in lib. de Definitionibus) oritur in umbra intelligentiae. Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda: ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quaedam potentiae organis affixae, ut sensus, et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab Angelo differt, qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta autem distinctio sequitur ex secunda: quia dicitur, quod per hoc quod Angelus intellectum deiformem habet, convertitur ad quodcumque immobiliter; per quod ab anima dicitur Angelus differre, quae non intellectu deiformi, sed per inquisitionem rationis cognitionem habet. Quinta etiam sequitur ex prima: quia propter hoc quod anima corpori unitur, potest vocem corporalem formare, non autem Angelus.

Unde patet quod istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animae, quod primum est; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam; quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit Philosophus in Ethicis (lib. 6, cap. 2), per quam anima mutabiliter convertitur. Unde cum appetitiva posterior sit cognitiva, haec minus valet quam praecedentes. Quinta accipitur penes virtutem motivam: formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem posterior est cognitiva et appetitiva; unde minus valet inter alias.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia non est nobilior genere, sicut natura una est nobilior altera, vel sicut forma una nobilior est alia: quia differentia nullam formam dicit, quae implicite in natura generis non contineatur, ut dicit Avicenna (tract. 5 suae Metaph., cap. ult.): genus enim non significat partem essentiae rei, sed totum. Sed dicitur genere nobilior, sicut determinatum indeterminato; et per hunc modum habere intellectum sic, est nobilius quam habere intellectum simpliciter; et habere sensum sic, quam habere sensum simpliciter: et ideo anima et Angelus non conveniunt in eo quod per modum istum est nobilissimum in eis; unde non oportet quod conveniant in differentia ultima specifica, et ita sint idem specie.

Ad secundum dicendum, quod in homine est intellectus; non tamen propter hoc in ordine intellectualium proprie ponitur: quia illa substantia intellectualis dicitur cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito sine inquisitione sibi offeruntur: non autem ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit: et ideo

(1) *Al. additur* esse.

rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur): secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem et de Deo et de Angelis dicitur; tamen alio modo sumitur, secundum quod scilicet omnis cognitio (1) immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum, et non contra intellectum.

Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis; sed est quaedam designatio essentialis differentiae per effectum, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum; quia illud quod convenit animae inquantum est forma, est effectus differentiae essentialis.

Ad quintum dicendum, quod ea quae differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in 2 Cael. et Mundi dicitur. Possunt tamen convenire in fine ultimo, et hujusmodi finis est beatitudo (2).

Expositio primae partis textus.

Et quatuor quidem Angelis videntur attributa. Videtur inconvenienter numerare: quia Dionysius (10 caelest. Hierar.) attribuit tria Angelis, scilicet essentiam, virtutem et operationem; hic autem de operatione non fit mentio.

Praeterea, in 11 Metaph. (comm. 58) dicitur a Commentatore, quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum; et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa.

Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non debeat dividi contra tertium attributum.

Item quaeritur de ratione numeri.

Ad hoc dicendum, quod haec attributa accipiuntur secundum haec tria: *substantia*, *species*, *et virtus*, quae sic differunt. Res enim potest considerari secundum quod est principium alterius; et sic invenitur in re *virtus*, et secundum hoc attribuitur Angelis liberum arbitrium. Vel secundum quod est in se, et hoc dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam subsistentem, vel quantum ad modum perfectionis ejus, secundum quam speciem sortitur; et sic est *species*, et tertium attributum, quod est naturae rationalitas, secundum quod ratio dicta est in Angelis esse. Si vero quantum ad ipsam naturam subsistentem, sic est *substantia*; et secundum hanc duo sumuntur secundum duplicem acceptionem ejus: scilicet prout dicitur quidditas rei, et sic sumitur primum attributum, scilicet essentiae simplicitas; vel secundum quod dicitur hypostasis, et sic sumitur secundum, scilicet personalitas.

Ad primum ergo dicendum, quod operationis principium est ipsemet Angelus; et ideo non numeratur inter collata sibi a creatione.

Ad secundum dicendum, quod ista duo sunt quasi duae potentiae ejus; unde reducitur ad ultimum attributum et ad tertium diversimode.

(1) *Al.* cognitionis.
(2) *Al.* habitudo.

Ad tertium dicendum, quod in tertio attributo ponitur ratio et voluntas non secundum quod sunt potentiae consequentes essentiam, sed ut per eas designatur species essentiae ex qua procedunt, sicut etiam rationale ponitur differentia hominis: sed ad quartum pertinent, secundum quod sunt potentiae.

Differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelliguntur.

Quomodo hoc sit ex dictis patet: quia quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia, et ita est major simplicitas; et ita etiam cetera nobiliora erunt in quantum nobilius esse recipiunt.

Qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam per munera gratiae aliis praeerant. Quantum ad illos qui ponunt Angelos in gratuitis creatos facile est rationem assignare: quia ad nihil aliud potuit gratia mensurari nisi ad capacitatem naturae. Si autem ponantur in gratia non (1) creati, tunc, cum in naturalibus simul accipiendus sit conatus secundum quod naturalia dicimus etiam illa in quae per principia naturalia possumus, prout naturale contra gratuitum dividitur; probabile est etiam ut cujus natura est dignior, etiam conatus esset major in illud ad quod natura ordinabatur, cum non esset aliquid retardans, sicut in nobis, in quibus (2) *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sapient. 9, 15. Et ideo quidquid sit de Angelis, certum est quod nobis non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis secundum mensuram conatus.

Divisio secundae partis textus.

Hic Magister inquirit, quales Angeli effecti sunt secundum culpam vel gratiam; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod Angeli non sunt facti mali in principio suae creationis; in secunda ostendit qua perfectione erant boni, ibi: *Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt.* Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda prosequitur eam, secundum diversas opiniones, ibi: *Putaverunt enim quidam, Angelos qui ceciderunt creatos esse malos.* Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem dicentium Angelos creatos esse malos secundo (3); ponit contrariam opinionem, ibi: *Aliis autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos.* Et circa hoc tria facit: primo ponitur opinio; secundo improbatio primae opinionis, et confirmatio hujus auctoritate et ratione, ibi: *Ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini*; tertio ponitur responsio ad auctoritates primae opinionis, ibi: *Augustinus exterminans opinionem eorum qui Angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos*; et primo exponitur auctoritas Job; secundo auctoritas Evangelii, ibi: *Deinde qualiter verba Domini quae supra posuit accipienda sint Augustinus aperit.*

Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Hic ostenditur quam perfectionem habuerint (4) Angeli in principio suae

(1) *Al. deest* non.
(2) *Al. deest* in quibus.
(3) *Al.* in secunda.
(4) *Al.* habent.

creationis, et primo quantum ad cognitionem, secundo quantum ad dilectionem. ibi: *Solet etiam quaeri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint.*

QUAESTIO II.

Hic tria quaeruntur: 1.° utrum Angelus in principio suae creationis malus fuerit; 2.° de naturali cognitione Angelorum; 3.° de dilectione eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus in principio suae creationis potuerit esse malus. — (1 *p., quaest.* 63, *art.* 4 *et* 5; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 107.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus in principio suae creationis malus esse potuit. Dicitur enim ad Rom. 9, 21: *Numquid non habet potestatem figulus ex eodem luto facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam?* Vasa quae in honorem Deus, sicut figulus, facit, sunt sancti, qui praeparantur in gloriam: vasa autem in contumeliam sunt peccatores praeparati ad poenam. Ergo potest Deus quosdam justos et quosdam peccatores creare: et sic potuit Angelus in principio creationis suae malus esse.

2. Praeterea, Isaiae 45 dicitur (1), quod Deus est faciens bonum, et creans malum. Sed primum malum inventum est in Angelo. Ergo videtur quod a Deo creatus sit malus.

3. Praeterea, secundum Augustinum (super Gen. ad litteram, lib. 4, cap. 25), Angelus et homo, ad minus secundum animam, simul creati sunt. Sed homo factus est propter reparationem ruinae angelicae; non autem hoc esset, Angelo adhuc non ruente. Ergo videtur quod Angelus in principio creationis suae malus et ruens fuit.

4. Praeterea, in naturis corporalibus videmus quod statim ut res incipit esse, habet operationem suam. Unde idem est instans ad quod terminatur generatio ignis, et in quo incipit motus localis ejus. Sed voluntas Angeli est virtuosior quam natura corporalis. Ergo in principio creationis voluntas in operationem exire potuit. Sed per operationem suam, quae indivisibilis est, et ita in instanti compleri potuit, factus est malus. Ergo bene dicitur, quod in primo instanti suae creationis potuit esse malus.

5. Praeterea, si prius fuit bonus et postea malus, est signare ultimum instans in quo fuit bonus vel innocens, et primum in quo fuit malus. Aut est ergo unum et idem instans; et sic simul est bonus et malus: aut aliud et aliud; et sic cum inter quaelibet duo instantia sit unum tempus medium, in tempore isto neque erit bonus neque malus: quorum utrumque est impossibile. Ergo Angelus non est factus ex bono malus, sed in principio creationis suae fuit malus.

Sed contra, Gen. 1, 31, dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed Angelum fecerat. Ergo in principio suae creationis bonus erat.

Praeterea, dicitur, quod inferiores Angeli peccaverunt occasionem sumentes ex peccato primi. Sed hoc non potest esse, nisi primo viderint eum bonum. Ergo videtur, quod aliquando fuit bonum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex positio.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus a Deo creatus est malus. Hoc autem haereticum est, et impossibile. Nullus enim effectus consequitur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Dictum est autem supra, quod causa creationis rerum est quia Deus bonitatem suam rebus communicare voluit; unde impossibile est quod ab ipso fiat aliquid nisi secundum quod suae bonitatis particeps est; et hujusmodi est bonum, et non malum.

Ideo alii dixerunt, quod Angelus in principio suae creationis, malus fuit, non tamen malitiam a Deo habuit, sed actu propriae voluntatis. Haec autem positio vana et erronea est et falsa. Vana, quia non habet fundamentum firmum per quod probetur, cum malitia Angeli ex voluntate ejus dependeat; et ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratio (1) inveniri non potest. Erronea est, quia primae opinioni nimis vicina est et a magistris damnata. Falsa est, quia impossibile est Angelum in primo instanti suae creationis peccasse: cujus impossibilitatis haec a quibusdam causa assignatur: quia duarum operationum se consequentium non potest esse unus terminus: operatio autem Angeli consequitur creationem: unde non potest esse quod idem sit instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Sed haec ratio non videtur cogens: quia cum operatio voluntatis Angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus Angeli non est inquisitivus vel collativus.

Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum in libro contra Academicos, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit Angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus Angeli esse malus.

Ad primum ergo dicendum, quod in vasis contumeliae non facit Deus malitiam, sed naturam; sed ordinat malitiam ad poenam; et iste ordo designatur cum dicitur: *in contumeliam.* Potest e-

(1) *Al. deest* dicitur.

(1) *Al.* ratione.

nim designari ordo vel poenae ad culpam, et hic ordo est a Deo; vel culpae ad naturam, et haec conjunctio non est a Deo. Unde in proposito tenetur consecutive, non causative.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de malo poenae, et non de malo culpae; et de hoc infra plenius agetur, dist. 37.

Ad tertium dicendum, quod etiam supposito quod homo simul cum Angelo creatus sit, non oportet quod Angelo existente malo, creatus sit homo: quia non est principalis finis creationis hominis, reparatio ruinae angelicae, sed quaedam utilitas consequens, ut supra dictum est. Et hanc utilitatem Deus praevidebat, in cujus praescientia eventus omnium rerum erant.

Ad quartum dicendum, quod in instanti suae creationis aliquem actum voluntatis habere potuit; non tamen primus actus (1) potuit esse malus sicut nec prima cognitio falsa.

Ad quintum dicendum, quod secundum quosdam, in eodem instanti Angelus fuit primo bonus, et post malus, et illud instans quamvis sit unum re, tamen differt ratione, secundum quod est finis praeteriti et principium futuri. Sed diversa ratio comparationis non tollit conjunctionem eorum quae sunt in uno instanti; unde sequeretur quod innocentia et malitia ejus conjungerentur, quod est impossibile. Ideo alii dicunt, quod in toto tempore praecedenti fuit bonus, sed in istius temporis ultimo instanti est malus: et sicut non est assignare immediatum instans ante aliud instans, ita nec ultimum instans in quo fuit bonus. Sed ista ratio bona est, prout inducitur a Philosopho, in 8 Physic. (text. 2), tunc quando *nunc* continuat tempus quietis et motus, qui semper se tenet cum passione, quae inest subjecto mobili tempore quietis, sive praecedat quies sive sequatur. Sed si poneretur instans inter duas quietes, vel inter duas partes motus continui, non magis se tenet cum uno quam cum alio. Non autem dicimus hic quod Angelus per aliquem motum continuum factus sit malus; et ideo primum instans malitiae suae non est medium inter quietem et motum, sed inter duas quietes. Unde ratio ista non est ad propositum. Ideo aliter dicendum, quod est assignare ultimum instans in quo Angelus fuit bonus et primum in quo fuit malus, nec inter haec instantia fuit tempus medium, quia tempus formaliter est numerus, nec sequitur ipsum continuitas nisi ex parte motus. Unde cum vicissitudo affectionum in Angelo, per quas est bonus et malus, non sit continua, nec ordinata ad aliquem motum continuum; numerus earum dicetur tempus, quia secundum prius et posterius se habent; sed non erit continuum; unde inter ejus instantia non necessario accipietur tempus medium, sicut nec inter duas unitates numerus.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de cognitione Angelorum, et circa hoc quatuor quaeruntur: 1.° utrum Angelus cognoscat per species; 2.° utrum in superioribus sint species magis universales; 3.° utrum per species istas, singularium cognitionem habere possint; 4.° utrum possint simul plura intelligere.

(1) *Al. deest* actus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus cognoscat res per suam essentiam (1 p., quaest. 55, art. 1; et de Verit., quaest. 8, art. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Angelus per essentiam suam res cognoscat et non per species aliquas. Quia, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 28), anima est species specierum. Sed Angelus simplicior est anima et nobilior. Ergo essentia Angeli est similitudo vel species rerum. Sed res potest in similitudine sui cognosci. Ergo videtur quod Angelus intuendo essentiam suam, res cognoscat, et non per species aliquas.

2. Praeterea, omnis species vel est causa rei, vel a re accepta. Sed species rerum in intellectu Angeli non possunt esse causatae a rebus, cum Angelus careat potentiis et organis, quibus fit abstractio a sensibilibus: nec iterum sunt causae rerum, cum Angeli non sint causatores. Ergo videtur quod Angeli per species non cognoscant.

3. Praeterea, secundum Dionysium (in 3 cap. de div. Nom.), nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria. Sed in exemplari res optime cognoscitur. Cum ergo Angeli inter res creatas sint nobilissimi, quasi Deo propinquiores, secundum Augustinum (1); videtur quod natura sua inspecta, alias res cognoscant.

4. Praeterea, intellectum et intellectus non differunt nisi quando utrumque eorum est in potentia, ut in 1 lib. dictum est. Ergo omnis intellectus qui est semper in actu, non differt in eo intelligens et intellectum. Sed intellectus substantiae separatae videtur semper in actu esse, cum suum intelligere non sequatur transmutationem aliquam. Ergo videtur quod in ea non differat species intellecta et substantia intellectus; et ita non per species cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., in princ.) quod Angeli illuminantur per scibiles rerum rationes. Hae autem non sunt nisi species rerum intellectae. Ergo per species rerum cognitionem habent.

Praeterea, in lib. de Causis (propos. 10) dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Sed illa quae sunt in intelligentia, sunt in ea per modum intelligibilem, ut in eodem libro dicitur; quae autem sic sunt in ea, sunt in ea ad cognoscendum. Ergo videtur quod res per formas cognoscant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus simili-

(1) Ut ex lib. 12. Confess. colligitur, ubi cap. 7. versus finem, *Fecisti*, ait, *caelum, et terram; unum prope te, alterum prope nihil*; cap. autem 9, init : *Nimirum caelum quod fecisti, creatura est aliqua intellectualis, nequaquam tibi coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae (Ex edit. P. Nicolai).*

tudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectae est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut Dionysius dicit (in 7 cap. de div. Nom.). Nec tamen est causa rei secundum fidem, sed est infusa a Deo ad cognoscendum. Et ratio hujus sumi potest ex verbis Commentatoris, in 11 Metaph. Ipse enim dicit quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum est ordo distantiae speciei intellectae ab intellectu; unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectum; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu; unde illud cujus essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perficientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur. Et quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis; lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente Angeli ut divisum et multiplicatum: omnis enim potentia receptiva de se divisibilitatem habet secundum quod non est terminata ad unum, quod fit per actum terminantem: et ideo dicitur in libro de Causis (ubi supra), quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentiis; utrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiae; et istae sunt species per quas Angeli cognoscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem; sicut ibidem (1) sensus dicitur species sensibilis, et manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 14 de Animalibus (lib. 4 de part. anim., cap. 8, 10 et 11) dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur. Unde non sequitur quod essentia animae vel Angeli sit talis species in qua omnia cognoscantur.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in intellectu Angeli existentes, non sunt a rebus acceptae, quia species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut in 3 de Anima (text. 30, 31 et 32) dicitur. Nec tamen sunt causae rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte ponantur orbes movere, quorum motus est causa formarum naturalium. Nihilominus tamen oportet quod quaedam cognoscant quorum non sunt causae, sicut ipsos orbes, et alios Angelos. Unde dicendum, quod hoc quod aliquam assimilationem habeant ad invicem, potest contingere dupliciter; vel ita quod unum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, sicut ignis et aer calefactus; et hoc modo intellectus divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo converso, quia intellectus divinus imprimit in rem formam, per quam res sibi similatur; intellectus autem humanus speciem, per quam rei assimilatur, a re accipit: vel ita quod (1) utrumque sit ab una causa similem formam utrique imprimente; et sic intellectus angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formae quae a Deo impressae sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam Angelo impressae ad cognoscendum.

Ad tertium dicendum, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur secundum totum quod in ipsa est; et hoc modo res cognoscuntur in primo exemplari, quod imitantur res secundum esse illud quod in re est. Sic autem non est de essentia Angeli, cum non sit causa vel exemplar totius quod in re est, scilicet materiae et formae: et propterea non est actu exemplar nisi per hoc quod potentia sua completur per lumen a Deo immissum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus angelicus etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio: unde sicut in ipso differt esse et quod est, propter hoc quod esse quod habet, habet ab alio: ita differt in eo intellectus et quo actu intelligit, propter hoc quod (2) intelligere ab alio habet.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli superiores intelligant per species universaliores. — (1 p., quaest. 4, art. 3; et 2 cont. Gent. cap. 96; et de Verit., quaest. 8, art. 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species superiorum non sint universaliores speciebus quas habent Angeli inferiores. Quia, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 81), animal universale aut nihil est, aut posterius est. Non enim dicitur esse posterius nisi propter abstractionem a rebus, in qua completur intentio universalitatis per actum intellectus abstrahentis. Cum ergo intellectus Angeli non abstrahat species a rebus, videtur quod species non sint universales in ipso.

2. Praeterea, si dicantur universaliores, aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad cognitionem, quia naturalium causarum omnes cognitionem habent, et sui ipsorum, et Dei; non quantum ad operationem, quia non sunt rerum operatores, ut dictum est. Ergo videtur, quod nullo modo possint quorumdam species universaliores esse.

3. Praeterea, quanto cognitio est magis propria, tanto est magis perfecta. Sed superiorum cognitio perfectior est, sicut et natura simplicior, ut ex praedictis patet. Ergo videtur quod superiorum species non sint magis universales.

4. Praeterea, qui cognoscit universalia, non potest propria cognoscere, nisi acquirat aliquid de propriis rei. Si ergo inferiorum Angelorum species essent magis propriae, oporteret quod superiores non reducerentur in actum propriae cognitionis rerum nisi per inferiores: quod est inconveniens,

---

(1) *Al. additur* dicitur.

(1) *Al. deest* quod.
(2) *Al. omittitur* quod.

cum magis e contra contingat, secundum Dionysium (cap. 11 de cael. Hierar.). Ergo videtur idem quod prius.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in 12 cap. cael. Hierar.), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem, et inferiores particularem et subjectam.

Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod in libro de Causis (ubi supra) dicitur, quod cum omnis intelligentia sit plena formis, in quibusdam sunt formae magis universales, scilicet in superioribus; et in quibusdam minus, scilicet in inferioribus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum theologos et philosophos oportet ponere formas superiorum Angelorum esse magis universales. Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quae est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt: verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps; civilis autem sub consideratione boni humani absolute: militaris autem considerat hoc idem, secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps: et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori, quae est quasi propter quid demonstrans: et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia Metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam. Hoc autem sic est in Angelis, et secundum omnes philosophos, et secundum nos: quia superiores per suam scientiam ordinant actus et officia inferiorum, illuminantes eos, et perficientes, et purgantes. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universaliores: quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in 11 Metaph. (text. 51). Ipse enim dicit, quod secundum ordinem differentiae inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectorum: quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti: et inde est etiam, quod sunt in eo pauciores formae intelligibiles: quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo; et ideo oportet quod istae formae sint universaliores formis magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima: quia una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit, ac si aliquis per rationem communem entis omnia cognoscere possit; et quanto per pauciores formas intelligit, tanto scientia ejus est universalior, et similior divinae scientiae: ut si aliquis cognoscat omnia per intentionem decem generum, et aliquis non nisi acciperet species primas generum, et sic descendendo usque ad specialissima; secundum multiplicationem specierum inveniretur particulatio earum.

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re; et hoc modo formae Angelorum non sunt universales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

Ad secundum dicendum, quod sunt universaliores et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem, tum ex parte ipsarum specierum, quia ad plura se extendunt; tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos; sicut etiam eamdem conclusionem aliter demonstrator, aliter dialecticus cognoscit. Nec etiam est remotum a veritate quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum. Similiter etiam sunt universaliores quantum ad operationem, tam secundum philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiae superioris sit universalior, cujus motus est universalior in causando, quam etiam secundum nos, qui ponimus eos ordines secundum diversa divina officia; unde superiores ordinant inferiores in suis officiis, et non e converso. Unde remanet nobis eadem via procedendi, secundum traditionem Dionysii (de caelest. Hierar. cap. 4 et 5), sicut etiam philosophis (1).

Ad tertium dicendum, quod cognitio perfecta non habetur per medium universale, quia non est efficax ad cognitionem omnium propriorum. Si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscerentur, esset perfectissima cognitio; quia quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilius; et hoc modo dicimus, quod Angeli superiores sufficienter per formas universales cognoscunt res, sicut Deus per essentiam suam perfecte cognoscit omnia.

Ad quartum dicendum, quod ratio procederet, si formae universales superiorum non essent sufficientes ad cognitionem propriorum, quod falsum est: quia omnia quae cognoscit inferior per formas particulares, cognoscit superior per universales, vel etiam plura: et quia ex causis universalibus confirmantur particulares, inde est quod scientia inferiorum perficitur per superiores.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli intelligant particularia. — (*1 p., qu.* 57, *art.* 2; *quol.* 7, *art.* 3; *de Ver., qu.* 11, *art.* 2; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 100.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per formas intellectuales particularia non cognoscant. Ubi enim invenitur una natura communis, non est diversitas in operatione consequente naturam. Sed natura intellectualis est in Angelis et in nobis. Cum ergo intellectus noster non possit esse singularium, videtur quod nec angelicus.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed quodlibet singulare in materialibus, est singulare per materiam. Cum ergo species rerum

(1) *Al.* etiam philosophi.

in mente angelica sint omnino a materia et a conditionibus materialibus absolutae, cum intellectus Angeli non sit minus immaterialis intellectu humano, videtur quod non possit esse principium cognoscendi singulare, prout est in sua singularitate consistens.

3. Praeterea, si cognoscunt singularia diversa, ergo aut uno, aut pluribus. Si uno, cum particularia sint infinita, videtur quod in intellectu Angeli sit unum quo cognoscat infinita; et sic aequabitur intellectui divino. Si autem pluribus, oportebit esse multitudinem specierum in intellectu Angeli existentium, secundum multitudinem individuorum quae possunt esse; et ita erunt infinitae species in actu in mente Angeli, quod est inconveniens.

4. Praeterea, esse multorum singularium dependet ex causis contingentibus, ad minus quantum ad generationem; sicut generatio Platonis ex voluntate patris ejus, ut scilicet commisceretur ejus matri. Si ergo Angeli cognoscunt singularia, videtur quod cognoscunt futura contingentia; quod negatur, quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod singularia non cognoscant.

Sed contra, officium quorumdam Angelorum est custodire homines, ut a sanctis traditur. Sed hoc non potest esse, nisi homines quos custodiunt, cognoscant. Ergo videtur quod singularia hominum cognoscant; et eadem ratione aliarum specierum.

Praeterea, cognitio Angelorum est perfectior quam nostra. Sed nos scimus non tantum universalia, sed etiam singularia. Ergo videtur quod multo fortius Angeli.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praeter illam positionem quae ponit Angelos singularium cognitionem non habere, quae haeretica est, et veritati sacrae Scripturae contraria, sunt diversae opiniones de modo quo Angeli cognoscunt singularia.

Quidam enim dicunt, quod Angeli per formas innatas solum causas universales cognoscunt: sed ex rebus ipsius accipiunt, unde singularia ex causis universalibus producta cognoscunt. Sed hoc non videtur conveniens: quia illud quod est acceptum a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis ejus nisi quamdiu servantur in eo conditiones materiales individuantes illud; quod non potest esse nisi specie existente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione. Unde cum Angeli organo corporali careant, etiamsi a rebus species abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere.

Ideo alii dixerunt, quod omnia singularia producuntur ex causis universalibus ordinatis in natura; unde cum apud Angelum sint formae ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere potest: et haec videtur via Avicennae. Sed tamen non est sufficiens secundum fidem nostram: quia in causis universalibus non cognoscitur aliquid secundum conditiones individuales, ut scilicet cognoscatur prout est hic et nunc, et hujusmodi. Unde dicit ipse Avicenna (de fluxu Entis, cap. 4, et in sua Metaph., tract. 8, cap. 6 et 7, et tract. 9, cap. 4), quod Deus non cognoscit particularia particulariter, ut scilicet hoc nunc esse, et nunc non esse; et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc incipiens et nunc finiens, nisi sensu percipiat.

Et ideo ad hanc positionem quidam addiderunt, quod ex applicatione harum formarum universalium ad hoc particulare vel illud determinatur Angeli cognitio ut hoc singulare cognoscat. Sed hoc iterum non videtur sufficiens: quia haec applicatio universalium causarum ad singulare, aut est ad singulare quod est in intellectu Angeli; et sic supposito, supponeretur illud de quo dubitatur, scilicet singularia esse in intellectu Angeli; vel ad singulare quod est in re, sicut dicere videtur; ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quae radii sui applicantur. Hoc autem esse non potest: quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendat se ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus Angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis (et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima positio), vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur; et sic non cognosceret de re nisi hoc quod circa eam ponit; sicut si sol cognosceret naturam luminis, et non propriam rationem hujus vel illius coloris quae est ex diversa recipientium proportione: et similiter etiam Angelus per hujusmodi applicationem propriam cognitionem de rebus non haberet, cum propriam naturam ipsi rei non conferat.

Alii vero dicunt, quod ex conjunctione universalium quae cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod ex pluribus formis congregatis resultat quaedam collectio accidentium, quam non est reperire in alio. Sed haec etiam non est sufficiens: quia formae individuatio non est nisi ex materia; unde quantumcumque formae aggregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata; unde cognitis hujusmodi formis aggregatis, non cognoscitur Socrates vel Plato.

Et ideo aliter dicendum, quod eadem ratio est cognitionis singularium in Deo et in Angelis; unde considerandum est, qualiter Deus singularia cognoscat. Oportet enim illam virtutem quae cognoscit singulare, habere apud se rei similitudinem, quantum ad conditiones individuantes: et haec est ratio quare per speciem quae est in sensu, cognoscitur singulare, et non per speciem quae est in intellectu. Oportet autem ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditae secundum totum illud quod ab artifice producitur: et propter hoc aedificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam; non autem hanc domum vel illam, nisi per hoc quod a sensu accipit; quia ipse materiam non facit; sed Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari. Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et

propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto: et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei inquantum est exemplariter a Deo traductum, per hujusmodi species propria singularium cognitio haberi potest: et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina quamvis sit actus purus, tamen est similitudo materiae, secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur; et ita etiam formae immateriales quae sunt in intellectu Angeli, sunt rerum similitudines, etiam quantum ad principia materialia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quanto aliquis Angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest; nullus tamen est in quo oporteat secundum numerum individuorum species multiplicari; quia per unam speciem omnia individua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio hujus vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud, per modum quo ideae in intellectu divino multiplicantur: et ita neque intellectus Angeli intellectui divino aequabitur, neque infinitae species in intellectu Angeli erunt. Relationes autem quae consequuntur actus rationis vel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt Angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficiuntur in actu praesentia; ideo eorum, quamdiu futura sunt, cognitionem non habent; sed hoc solius Dei est, qui omnes successiones temporum uno actu intuetur.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus intelligat plura simul. — (1 *p.*, *quaest.* 58, *art.* 2; *et quol.* 7, *quaest.* 1, *art.* 2; *et de Verit. quaest.* 8, *art.* 14).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus simul actu plura intelligat. Quia, secundum Dionysium (de caelest. Hier., cap. 7) Angelus habet intellectum deiformem. Sed Deus in actu simul omnia intelligit: quia apud ipsum nulla est *transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*: Jac. 1, 17. Ergo et intellectus Angeli est simul plurium.

2. Praeterea, in patria non erunt cogitationes volubiles. Sed sanctis in patria promittitur, quod erunt sicut Angeli in caelo, Matth. 22. Ergo videtur quod nec Angeli intellectus volvatur de uno in aliud, sed simul omnia cognoscat.

3. Praeterea, secundum Philosophum (10 Eth. cap. 6 vel 5) felicitas est in operatione, et non in habitu. Sed Angeli habent nobilissimam felicitatem, ad minus beati. Ergo videtur quod omnium cognitorum suorum cognitionem simul in actu habeant et non successive.

4. Praeterea, intellectus Angeli non est minus nobilis quam intellectus agens animae rationalis. Sed de hoc intellectu dicitur in 3 de Anima (text. comm. 20), quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper. Ergo multo fortius hoc verum est de intellectu Angeli.

Sed contra, secundum Augustinum (8 sup. Gen. ad lit., cap. 20) Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed per tempus moveri, est per affectiones et conceptiones intellectus moveri. Ergo videtur quod in Angelis sit successio intellectuum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod causa quare non possunt plura simul intelligi in actu, haec est quam Algazel assignat, quia oportet semper intellectum configurari actu secundum speciem rei intelligibilem, quam apud se habet, rei intellectae in actu, ut sit assimilatio utriusque quae exigitur ad cognitionem rei. Sicut autem impossibile est, corpus secundum eamdem partem diversimode figurari diversis figuris, ita impossibile est unum intellectum diversis simul speciebus ad diversa intelligenda actu informari; et ideo considerandum est, quod quicumque intellectus plura intelligit per plures species, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum viae a rebus accipiente. Intellectus autem divinus quia uno actu (1) omnia cognoscit, ideo simul est actu omnium. Sed intellectus Angeli cognoscit res dupliciter. Uno modo per species plures, quae in intellectu ejus sunt; et sic oportet quod plura non simul cognoscat, nisi inquantum reducuntur ad unam speciem, per quam cognoscuntur. Alio modo cognoscunt res in uno quod est causa earum, et hoc est verbum; et sic possunt esse simul in actu cognitionis omnium. Haec autem cognitio est quasi formalis respectu praecedentis, a qua nunquam absolvuntur; et ideo frequenter invenitur traditum a sanctis et philosophis quod in intellectu ipsorum non est successio vel renovatio, quamvis sit vicissitudo inquantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

Ad primum dicendum, quod intellectus Angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno actu omnia intelligat, et ita simul: sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sed sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod cognitiones volubiles dicuntur in quibus est etiam revolutio secundum discursum rationis de causatis in causas procedentis; aut e contrario, ut ex notis in ignota deveniat: non tamen excluditur successio cognitionum ab Angelis et a sanctis nisi secundum contemplationem Verbi, prout in perfectam assimilationem divinam perducuntur; et in hoc etiam eorum felicitas essentialis consistit.

(1) *Al. deest* actu.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis et agens est in Angelis sicut in nobis sed diversimode: quia intellectus possibilis in nobis est in potentia respectu specierum acceptarum a rebus per lumen intellectus agentis actu eas intelligibiles facientis; sed in eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter etiam lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas informat ut lux colores: sed lumen intellectuale in Angelis sufficit ad distinctam cognitionem rerum habendam: quia hoc ipsum lumen est ex quo formae intellectuales multiplicantur, quibus intelligentiae plenae dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet in Angelis sicut in nobis quantum in ipso est: non tamen oportet quod semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligatur in actu.

QUAESTIO IV.

Utrum Angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia. — (1 *p., qu.* 60, *art.* 5; *et infra* 3, *dist.* 29; *et* 2-2, *qu.* 25, *art.* 2, *qu.* 27, *art.* 3; *et de Ver., qu.* 22, *art.* 2.)

Circa tertium principale quaeritur de dilectione, scilicet utrum Angeli si in gratia creati non sunt, in illo statu innocentiae Deum super se et plus quam omnia dilexerunt.

Et videtur, quod non. 1. Sic enim Deum diligere est actus caritatis, qui caritatem non habentis esse non potest. Sed Angeli in isto statu caritatem non habebant quae sine gratia non est, cum nunquam sit informis. Ergo videtur quod non dilexerunt Deum plus quam se.

2. Praeterea, secundum Bernardum (1) natura semper in se curva est. Sed dilectio Angelorum in primo statu non fuit nisi ex principio naturali. Ergo tota in amantem reflectebatur, ut quidquid diligerent Angeli, propter seipsos diligerent; et ita non Deum supra se diligebant.

3. Praeterea, Avicenna dicit (in sua Metaph., tract. 9, cap. 4), quod nulla actio alicujus naturae est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquod commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquis Deum super se diligit, est maxime liberalis. Ergo videtur quod hoc non possit alicui convenire nisi per gratiam.

4. Praeterea, unumquodque naturaliter appetit acquirere suum finem. Sed omne quod desideratur ab aliquo ut sibi acquirendum, propter se et minus se diligitur. Cum ergo Angeli in statu naturalium Deum sicut suum finem dilexerint, videtur quod eum super se non dilexerunt.

5. Praeterea, secundum Dionysium (de divin. Nom., cap. 4), bona naturalia in Angelis remanent etiam post peccatum. Sed constat quod peccator homo vel Angelus non diligit Deum super omnia. Ergo videtur quod nec in statu naturalium.

Sed contra, omnis dilectio aut est usus, aut fruitionis. Si ergo Angeli diligebant Deum in statu innocentiae, aut ut utentes aut ut re fruenda, quod est magnae perversitatis, secundum Augustinum (lib. 2 de civit. Dei, cap. 14); et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruentes, ergo Deum propter seipsum diligebant, quia frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

Praeterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente Angeli multo expressius quam in mente hominis. Sed non contingit sine peccato facere contra id quod per naturalem legem cordi inditum est. Ergo si Deum super omnia non diligebant, peccabant. Quamdiu ergo sine peccato fuerunt, Deum super omnia dilexerunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiae et amicitiae: quae duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei habitae, secundum Augustinum (in Psalm. 37). Est ergo dilectio concupiscentiae qua quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum; et tali dilectione Angeli in statu naturalium Deum plus quam se diligebant vehementius appetendo bonum divinum quam suum: quia hoc erat eis delectabilius; unde totam hanc dilectionem in seipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem ejus quod in se habet, amat in altero volens bonum ejus ad quem similitudinem habet: et propter hoc Philosophus (8 Ethic., cap. 2) dicit quod est similis a simili (1) amari, sicut unus virtuosus alium diligit; in quibus tamen est vera amicitia; et tali dilectione Angeli quodammodo diligebant Deum supra se: quia ei majus bonum quam sibi optabant, scilicet esse Deum, quod sibi non volebant; sed aliquod minus bonum; sed tamen intensius sibi volebant bonum creatum quam Deo (2) bonum divinum.

Sed ista responsio non potest stare: oportet enim ponere Angelos ad Deum habuisse dilectionem amicitiae, cum secundum bona naturalia similitudo divina in eis resplenderet. Hoc autem est de ratione amicitiae quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quae consequuntur ex amato. Sed nullum bonum erat in Angelo quod non esset ex ipso amato, scilicet Deo. Ergo plus diligebant bonum amatum divinum quam bonum quod ipsi erant, vel quod in eis erat; et haec est alia opinio.

Ad primum ergo dicendum, quod actus caritatis potest dici dupliciter: vel qui est ex caritate; et hoc non est nisi in habente caritatem: vel qui est ad caritatem, non sicut meritorius vel generativus, sed sicut praeparativus; et sic actus caritatis ante caritatem habitam haberi potest, sicut fa-

(1) Ex ipsius lib. de diligendo Deo, cap. 8, colligitur, etsi non sub verbis tam expresse, quae nec alibi apud illum occurrunt (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* simile simili.

(2) *Al. deest* Deo.

cere justa est ante habitum justitiae. Vel potest dici, quod in amicitia caritatis movetur animus ad amandum Deum ex similitudine gratiae; sed in dilectione naturali ex ipso bono naturae, quod etiam est similitudo summae bonitatis. Et propter hoc dicendum, quod cum dicitur, quod habens caritatem diligit Deum propter se ipsum, ly *propter* denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in ejus dilectionem tendit; sed cum dicitur de carente caritate, quod diligit Deum propter se ipsum, ly *propter* denotat habitudinem finis, et non efficientis proximi, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur.

Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum; sicut patet in amicitia honestorum.

Ad quartum dicendum, quod finis est duplex: quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut perfectio inhaerens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinae; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur (1), ideo absolute non amatur ab aliquo supra se; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quae est ad finem; et iste finis desideratur quidem acquiri; sed amatur supra id quod acquisitum est ab illo; et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod bona naturalia, prout in esse naturae absolute considerantur, remanent integra post peccatum, tamen pervertuntur quantum ad rectum ordinem quem habebant in gratia vel virtute; et hanc rectitudinem consequebatur, super omnia Deum diligere.

Expositio secundae partis textus.

Hic quaerit sole quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Ponitur hic duplex Angelorum cognitio; una speculativa, qua cognoscebant Deum et scipsos et alias creaturas; et alia praedicta sequens eorum operationem, quae ad eos pertinebat, qua cognoscebant quid eligere et respuere deberent. Et haec erat similis cognitioni prudentiae in nobis.

(1) *Al.* accipitur.

D I S T I N C T I O IV.

An perfectos et beatos (1) *creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos.*

Post haec videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est: nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nondum (2) fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, idest peccati, et supplicii futuri. Si enim lapsum suum praescierunt, aut vitare voluerunt sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus, quia non erant praescii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero, (3) et qui perstiterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt. Unde Augustinus, super Genesim ad lit. (lib. 11, cap. 17): « Quomodo, inquit, » beatus inter Angelos fuit qui futuri peccati atque suppli» cii praescius non fuit? Quaeritur autem cur non fuerit. » Forte hoc Deus diabolo revelare noluit, quid facturus vel » passurus esset; ceteris vero revelare voluit, quod in veri» tate mansuri essent. » His verbis videtur Augustinus significare quod Angeli qui corruerunt, non fuerunt praescii sui casus, ideoque beati non fuerunt; et quod Angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam praescierunt atque de ea certi in spe exstiterunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera, si ita fuisset, posset dici, illos aliquo modo fuisse beatos; alios vero qui nescierunt eventum suum, non.

Quod opinando Augustinus (4) *haec dixerit, non asserendo, scilicet quod Angeli qui perstiterunt, praescii fuerunt sui* (5) *boni.*

Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus, quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: » Sed quare discernebantur illi a ceteris, ut » Deus istis quae ad ipsos pertinent non revelaret, aliis ve» ro revelaret, cum non prius sit ipse ultor quam aliquis pec» cator? Non enim damnat Deus (1) innocentes. » Hic videtur innuere, quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt, unquam, nec illi qui perstiterunt, usque ad consummationem, beati fuerunt: quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant vel si damnationis incerti erant. Unde Augustinus in eodem (lib. cap. 19): « Dicere, inquit, » de Angelis, quod in suo genere beati esse possent damna» tionis, vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mu» tandi essent in melius, nimia praesumptio est. Quomodo e» nim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo? »

Summa colligitur praedictorum, confirmans, omnes Angelos ante confirmationem vel lapsum, non fuisse beatos, nisi quis beatitudinem (2) *accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante casum.*

Ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante praesciverunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt; vel incerti exstiterunt suae beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posterius dictum est, probabilius videtur.

Responsio ad id quod quaerebatur, an Angeli essent creati perfecti, an imperfecti; et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid et imperfecti secundum aliquid.

Ad hoc autem quod quaerebatur utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo dicitur aliquid perfectum sed pluribus.

(1) *Al.* et bonos.
(2) *Al.* nunquam.
(3) *Forte omittendum* et, *ut in divisione textus, vel legendum* qui et perstiterunt.
(4) *Al. deest* Augustinus.
(5) *Al.* futuri.

(1) *Al.* ipse.
(2) *Al.* per beatitudinem.

Quod tribus modis dicitur perfectum: secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum.

Dicitur namque perfectum tribus modis. Est enim perfectum secundum tempus, et etiam perfectum secundum naturam, et etiam perfectum universaliter. Secundum tempus perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi; et hoc modo Angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturae suae ad glorificationem: et hoc modo perfecti fuerunt Angeli post confirmationem et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est cui nihil unquam deest et a quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima igitur perfectio est naturae conditae, secunda naturae glorificatae, et tertia naturae increatae.

Praedicta breviter tangit, addens quales fuerint Angeli in conversione et aversione.

Quales fuerint Angeli in creatione, ostensum est: boni scilicet, et non mali, justi, idest innocentes, et perfecti quodam modo, alio vero modo imperfecti; beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiae et bonitatis in quo conditi sunt.

Divisio textus.

Ostenso quales fuerunt Angeli in principio suae creationis quantum ad naturam, et quantum ad culpam et innocentiam, hic inquirit quales fuerunt quantum ad gloriam et miseriam; et dividitur in partes tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt;* in tertia epilogat ea quae dixerat, ibi: *Quales fuerunt Angeli in creatione ostensum est.* Secunda pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones propositas, quarum prima quaerebat de beatitudine; secunda de perfectione beatitudini annexa quam determinat ibi (1): *Ad hoc autem quod quaerebant utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti.* Circa primum tria facit: primo determinat quaestionem quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi: *Boni vero qui persliterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt*; tertio solutionis virtutem post inquisitionem colligit, ibi: *Ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt.* Circa secundum duo facit: primo ponit quamdam viam per quam videtur Angelos bonos, beatos creatos; secundo excludit eam, ibi: *Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo.*

QUAESTIO I.

Hic tria quaeruntur: 1.° utrum Angeli in principio suae creationis beati fuerunt vel miseri, 2.° si non, utrum beatitudinem suam vel miseriam praesciverunt; 3.° utrum perfecti in gratia creati sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli sint creati beati.
(1 p., quaest. 62, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli creati sint beati. Primo per Augustinum (2) in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, qui dicit quod Angeli qui in illa in qua sunt creati beatitudine perseverant, non natura, sed gratia possident ut non mutentur (1). Sed Angeli boni, de quibus loquitur, perseverant in beatitudine perfectae gloriae. Ergo videtur quod in illa creati sint.

2. Praeterea, tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione; unde dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Sed Angeli in principio suae creationis Deum viderunt: alias in verbo creaturas non cognovissent cognitione matutina, quam Augustinus ponit (super Gen. ad litt. lib. 4, cap. 22). Ergo videtur quod beati creati sunt.

3. Praeterea, supra dictum est, quod Angeli in principio suae creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et aenigmate, sicut nos modo, ut dicitur 1 Corinth. 13: quia obscuritas aenigmatis est rationis obumbratae per continuum tempus, inquantum a sensibus et phantasmatibus cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt.

4. Praeterea, venire de posterioribus in priora, de causatis in causas, est virtutis inquirentis et conferentis. Sed intellectus angelicus non est hujusmodi; quinimmo deiformiter intelligit sine inquisitione sicut nos prima principia, quorum est intellectus. Ergo videtur quod Deum non ex creaturis cognoverunt, sed ipsum in se, et ita visionem gloriosam habuerunt.

Sed contra, de ratione beatitudinis est status confirmatio; unde Boetius dicit (de Consol., lib. 1, metr. 1):

Quid me felicem toties jactastis amici?
Qui cecidit stabili non erat ille gradu.

Sed Angeli in principio suae creationis non fuerunt confirmati omnes, quod quorumdam casus ostendit: nec etiam quidam aliis non confirmatis: quia culpam non potuit praecedere distinctio in carentia beneficiorum quae a Deo conferebantur. Ergo videtur quod non fuerunt creati beati in principio suae creationis.

Praeterea, simul boni Angeli effecti sunt beati et mali Angeli miseri. Ergo videtur, cum mali Angeli in principio suae creationis non fuerint miseri, sicut nec peccatores, quod nec boni in principio suae creationis beati fuerunt.

(1) *Al.* secundum duas quaestiones propositas ibi: *Quarum prima quaerebat de beatitudine*; in secunda de perfectione beatitudini annexa, quam ibi determinat, ibi: *Ad hoc autem etc.*

(2) Inter ejus opera quidem Tomo 3. Sed Gennadii potius est, cujus nomine citant et Adrianus I, et Algerus ut jam alibi notatum est *(Ex edit. P. Nicolai)*.

(1) *Al.* ut bonum mutetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, inquantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in Angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; unde in lib. de Causis (propos. 8) dicitur, quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. 1. Et differt haec triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus; et haec est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua Angelus videt Deum, est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat: et propter hoc dicimur in speculo videre, 1 Corinth. 13: et in hac beatitudine visionis divinae, quae naturaliter Angelis debetur, Angeli creati sunt; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis; et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (Gennadius) nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent secundum quid, scilicet secundum tempus illud: sicut et Philosophus (in 1 Ethic., cap. 10 vel 16), dicit aliquos in hac vita beatos, non simpliciter sed ut homines.

Ad secundum dicendum, quod viderunt Verbum per similitudinem Verbi in eis impressam; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non proprie dicitur illa cognitio specularis, sicut homo non dicitur videre in speculo illud cujus similitudo in oculo suo relinquitur, nisi ipse oculus speculum diceretur in quo species rei resultat. Nec tamen est visio beata, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod virtutis cognoscitivae est una conversio in speciem rei et in rem ipsam; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre; sed ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit; et ita patet quod non oportet intellectum Angeli ponere collativum et inquisitivum.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli praesciverint suam miseriam vel beatitudinem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Angeli suam miseriam vel beatitudinem praesciverunt. Sicut enim Angeli ita et hominis miseria est per peccatum. Sed homini suum peccatum quandoque praenuntiatur, sicut Dominus Petro futurum peccatum praedixit, ut legitur Matth. 26. Ergo videtur quod etiam Angelis suum casum praenuntiare debuerit.

2. Praeterea, Bernardus de gradibus Humilitatis (in 1 gradu superbiae, §. 36), dicit, quod diabolus praevidit se super malos principatum habiturum, propter hoc in latere aquilonis solium suum ponere volebat; ut dicitur Isai. 14. Sed non est factus princeps malorum, nisi per peccatum. Ergo videtur quod peccatum suum praesciverit.

3. Praeterea, ante peccatum nullus dolor vel poena praecessit in Angelis. Sed esse incertum de sua salute est sanctis magna causa doloris, ut dicit Gregorius (lib. 5 Moral., cap. 4) super illud Job 3, 23: *Viro cujus abscondita est vita et circumdedit eum Deus tenebris.* Ergo videtur quod boni Angeli certi fuerunt de sua salute, et ita etiam mali de suo casu.

4. Praeterea, quanto aliquid est magis remotum a cognoscente, tanto minus subjacet cognitioni ejus. Sed magis distant ab Angelis ea quorum ipsi non sunt causae (sicut res naturales quarum tamen cognitionem habebant) quam motus liberi arbitrii, quibus sunt conversi vel aversi, quorum ipsi sunt causae. Ergo suam conversionem et aversionem praesciverunt.

Sed contra, quicumque est certus de malo futuro, non potest simul sperare bonum contrarium. Si ergo Angeli qui ceciderunt, praescivissent suum casum, oportebat eos desperare de beatitudine accipienda. Ergo fuissent desperati antequam peccassent: quod est inconveniens.

Praeterea, omne quod quis apprehendit, oportet quod sit vel conveniens suae voluntati, vel discordans. Sed malum culpae non potest esse concordans voluntati peccantis sine peccato, nec potest aliquid cognitum discordare a voluntate sine dolore et poena. Ergo si casum suum praesciverunt, oportet quod poena vel culpa in eis praecederet primam culpam: quod est impossibile.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquod potest praecognosci dupliciter: vel cognitione certa, sicut ea quae habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras; vel cognitione conjecturali, sicut ea quae habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus praecognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio Angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum praecognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui praesentialiter omnia intuetur. Sed tamen secundum conjecturam poterant praesumere omnes se habituros beatitudinem,

quia ad hoc eorum natura erat magis inclinata, velut ad hoc instituta; sed suum casum praescire non poterant ex seipsis nec per conjecturam nec per certitudinem; sed tantum potentiam cadendi. Nec etiam fuit congruum a Deo eis revelari, ne poena culpam praecederet; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam praecederet, ut in littera dicitur. Si tamen utrisque revelatum fuisset; recepissent id non secundum certitudinem, prout in Deo erat, sed secundum modum suum, quasi ad cautelam dictum.

Ad primum ergo dicendum, quod Petrus etiam Domini praenuntiationem accepit non per certitudinem, sed ad comminationem dictam. Praeterea, non est simile de homine et de Angelo: quia homo cadit reparabiliter; unde desperare non cogitur ex praescientia sui casus, sicut Angelus, cujus casus est irreparabilis.

Ad secundum dicendum, quod quando ad aliquod consequens potest per multa diversa antecedentia veniri, contingit consequens sciri sine hoc quod antecedentia determinate sciantur; sicut Joseph praevidit suum dominium super fratres, non tamen venditionem, et alia ex quibus dominium consecutus est. Ita et daemon potuit praevidere suum principatum super malos sine hoc quod casum praesciret, quia poterat malorum princeps esse etiam bonus existens.

Ad tertium dicendum, quod illa conjecturalis cognitio, per quam de sua bonitate praesumebant, omnem dubitationem et anxietatem ab eis auferebat, cum hoc quod non erat in eis aliquid ad casum trahens, sicut in nobis.

Ad quartum dicendum, quod effectus naturales qui non habent causas determinatas ad unum, praescire non poterant in causis, sed tantum illa quae ex causis naturalibus determinatis ad unum procedunt: et ita in seipsis cognoscebant ea quae in natura eorum determinata erant, non autem illa quae ex libero arbitrio dependebant, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli creati fuerint in gratia. — (1 *p.*, *qu.* 63, *art.* 3; *et* 2-2, *qu.* 5, *art.* 1; *et de Ver.*, *qu.* 18, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Sicut enim dicit Augustinus (lib. 1 de Gen. ad lit., cap. 3), per caelum, quod primo creatum commemoratur, datur intelligi informis natura spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad Creatorem. Sed haec conversio per gratiam fit. Ergo videtur quod angelica natura creata est informis sine gratia.

2. Praeterea, sicut supra in littera habitum est, per ea quae Angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere. Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiae augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati.

3. Praeterea, Augustinus dicit, ut supra habitum est (dist. 3, ex lib. 11 super Gen. ad lit., cap. 23), quod diabolus continuo ut factus est, non cecidit ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subdi voluisset. Cecidit autem a gratia. Ergo gratiam nondum acceperat.

4. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 1 de Gen. ad lit., cap. 3, 9, 17 et 19), per lucem primo creatam significatur gratia Angelorum. Sed quam cito facta est lux, divisa est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Cum ergo nullus Angelus fuerit tenebra per peccatum in principio suae creationis, videtur quod nec etiam fuerunt lux per gratiam.

5. Praeterea, cum in principio creationis non fuerit distinctio in Angelis quantum ad gratiam et culpam, si aliqui in gratia fuerint creati omnes in gratia creati fuissent. Sed illi qui ceciderunt, nunquam in gratia fuerunt: quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiae secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est.

1. Sed contra, Augustinus (de Civ. Dei, lib. 12, cap. 9) dicit, quod Deus simul erat condens naturam et largiens gratiam. Ergo in principio creationis gratiam habuerunt.

2. Praeterea, supra illud Oseae 3, 1: *Diligunt vinacia uvarum*, dicit Glossa (1), quod daemones in magna pinguedine sancti Spiritus creati sunt, qua per peccatum sunt privati. Sed pinguedo sancti Spiritus est gratia. Ergo in gratia creati sunt.

3. Praeterea, ad divinam liberalitatem pertinet ut gratiam infundat omnibus qui sunt capaces gratiae, nisi in eis aliquid resistens inveniatur, multo amplius quam cuilibet materiae dispositae formam naturalem tribuat. Sed Angeli in principio suae creationis motum liberi arbitrii habuerunt, nec aliquid in eis impediens fuit. Ergo videtur quod statim in eis gratiam infudit.

4. Praeterea, gratiam per naturalia nullus mereri potuit, per quae tamen ad eam se praeparare potest. Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii, sicut patet in contritione. Ergo videtur quod cum motum liberi arbitrii habuerint in principio creationis suae, pro nihilo differretur gratiae collatio: et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt; et haec opinio est communior. Alii vero dicunt, Angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quae verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum principium ex simplici Creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare impossibile est; tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera, potest una pars alia probabilius sustineri. Illa enim opinio quae ponit Angelos in naturalibus tantum creatos, consonat illi opinioni quae ponit omnia simul in materia, non autem per species distinctas creata: quia sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita natura angelica ad gratiam. Illa autem opinio quae ponit Angelos in gratia creatos, magis consonat illi opinioni quae ponit omnia in exordio creationis per species distincta: quae opinio mihi

(1) Vel sic aequivalente sensu. *Per vinacia daemones intelliguntur, qui creati sunt in magna pinguedine Spiritus sancti, sed per superbiam arefacti, de caelo sunt projecti.* Notatur autem ex Ruperto, apud quem initio lib. 2 super Osee indicatur, ac ex Haymone quoque, qui nunc ad manum non est, sed notari ex Hieronymo expressius potuit, qui sic habet: *Diligunt vinacia uvarum, quae vina non habent, et pristinam gratiam perdiderunt, sicut daemones, qui lapsi de propria dignitate, et nihil antiquae gratiae possidentes, aridi sunt, et veteri siccitate marcentes (Ex edit. P. Nicolai).*

magis placet, absque alterius partis praejudicio: quia huic positioni, praecipuae quantum ad gratiam Angelorum, plures sanctorum auctoritates consonare videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (super Gen. ad lit., lib. 4, cap. 34), in illa distinctione operum quae in principio Genesis memorantur, non designatur successio temporis, sed ordo naturae tantum, secundum quod in via generationis est imperfectum ante perfectum, et in eodem potentia ante actum; quamvis actus simpliciter praecedat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur Angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso.

Ad tertium dicendum, quod oportet dicere, Angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali: et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum a gloria: quod patet ex hoc quod praemittitur: *Beatae vitae dulcedinem non gustavit etc.*

Ad quartum dicendum, quod sicut in diaphano est aliquid de natura lucis, licet imperfecte, completur autem quando efficitur lucidum in actu; ita etiam in principio creationis Angelorum erat in eis aliquid de natura lucis vel gratiae; vel saltem naturalis intellectus tantum; unde oportet ut per hoc quod dicitur: *Fiat lux*, intelligatur de luce perfecta, quae est gloria, quae non prius bonis infuit quam a malis divisi essent; si tamen intelligatur caelum factum prius tempore ante lucem. Si autem intelligatur non prius factum tempore, sed natura, ut Augustinus exponit in 1 super Genes. (cap. 2), tunc potest intelligi de luce gratiae: et per tenebras non intelligitur peccatum Angelorum, sed informitas corporalis creaturae, quae formanda restabat, ut ipse in eodem exponit.

Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiae in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens; nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae, sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est; sed ex libertate voluntatis.

Qui autem aliam opinionem sustinent, respondent ad auctoritates, exponentes gratiam non pro gratia gratum faciente, sed pro alia gratia gratis data, sicut est perspicacitas ingenii, vel aliquid hujusmodi in hominibus. Dicunt autem ad alias rationes, quod Deus gratiam distulit, ut ostenderetur quod distat inter possibilitatem naturae et gratiae, ut sic creatura magis beneficium gratiae acceptum haberet.

Expositio textus.

Qui sui eventus ignari fuerunt. Est enim de ratione felicitatis ut felix ea quae ad ipsum pertinent, non ignoret; quamvis non requiratur ad eam omnium scientiam habere.

Universaliter autem et summe perfectum est cui nihil unquam deest. Huic consonat quod Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. com. 21), illud esse simpliciter perfectum quod habet in se omnes perfectiones quae in generibus rerum inveniuntur; et hanc perfectionem ibidem Commentator dicit esse in Deo.

DISTINCTIO V.

De conversione et confirmatione stantium, et aversione et lapsu cadentium.

Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sunt dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit, ei caritate adhaerere; averti, odio habere, vel invidere. Invidiae namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere coepit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero excaecati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita; isti vero sunt excaecati non immissione malitiae, sed desertione gratiae, a qua deserti sunt, non ita quod prius data subtraheretur, sed quia nunquam est apposita, ut converterentur. Haec est ergo conversio et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum quod habebant (1), per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali: conversio justos fecit, et aversio injustos: utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit.

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, idest discernere; in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti; sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura, idest Angelos bonos a malis; et lucem appellavit diem, et tenebras noctem: quia bonos Angelos gratia sua illuminavit, malos vero excaecavit.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.

Si autem quaeritur, utrum post creationem conversis aliquid collatum sit, per quod converterentur, idest diligerent Deum: dicimus, quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitae. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

Qua gratia indigebat Angelus, et qua non.

Non indigebat Angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat; sed qua ad diligendum Deum perfecte, et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur qua justificatur impius, idest de impio fit pius, de malo bonus: cooperans vero qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum prae omnibus diligendum, et ad operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi, de quibus postea plenius agemus. Data est ergo Angelis qui perstiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant non perdito, ad majus bonum quod non habebant: et est facta ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quae gratia aliis qui ceciderunt, apposita non fuit.

(1) *Al. deest* quod habebant.

An sit imputandum illis qui aversi sunt.

Ideoque a quibusdam objici (1) solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt, et non conversi: quia sine gratia converti non poterant. Sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc praecesserat. Ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum. Alioquin jam non esset gratia, si ex merito, quod esset ante gratiam, daretur.

Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt.

Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit: quia cum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur, sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperant, per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, idest stare: quia nihil erat quod ad casum eos compelleret: sed sua spontanea voluntate declinaverunt: quod si non fecissent, quod datum est aliis utique daretur et istis.

(1) *Al.* dici.

Quod Angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est: de hoc enim diversi diversa sentiunt.

Hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates (1): et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam, ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt; simulque in eis meritum et praemium fuisse dicunt, nec meritum praecessisse praemium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam, non meruerint, dicentes, tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum: nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur: quod autem in praemium tunc acceperunt, per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia mereri dicantur; et ita praemium praecesserit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

(1) In primis autem Augustini, ex quo colligi potest lib. 12 de Civit. Dei, cap. 9, et de Corrept. et Grat., cap. 13, et de dono Persev., cap. 7, et ex Isidoro, lib. 1 de summo Bono, sive Sent., cap. 10.

Divisio textus.

Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione. Ostenso quales Angeli creati sunt, hic ostendit eorum differentiam ad invicem per aversionem et conversionem: et dividitur in partes duas: in prima determinat de aversione Angelorum; in secunda determinat quae consequuntur aversos et conversos secundum operationem eorum ad invicem, 6 dist., ibi: *Praeterea scire oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt; ita de utroque gradu quidam corruerunt.* Prima in duas: in prima determinat aversionem et conversionem quorumdam; in secunda ostendit per quid sunt aversi et conversi, ibi: *Habebant enim omnes liberum arbitrium.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod per liberum arbitrium sunt aversi et conversi; secundo inquirit, utrum liberum arbitrium sufficiat ad conversionem, sicut ad aversionem, ibi: *Si autem quaeritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur..... dicimus, quia eis collata est gratia cooperans.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod conversis apposita est gratia, per quam converterentur; secundo inquirit utrum per gratiam illam, suam beatitudinem meruerint, ibi: *Hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectum, ibi: *Ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima est de aversione malorum Angelorum. Secunda de conversione bonorum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Angelus peccare potuerit; 2.° quid appetendo peccaverit; 3.° ad quod genus peccati, ejus peccatum reducatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Angelis possit esse peccatum. — (*3 contra Gent., cap.* 108; 1 *p., quaest.* 63, *art.* 1; *et de Mal., qu.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non potuit esse peccatum. Sicut enim dicitur in 9 Metaph. (text. 19, seu cap. 10), in his quae semper sunt actu, non potest esse malum: unde Avicenna dicit, quod supra sphaeram lunae non est malum. Sed adhuc minus est de possibilitate in Angelo quam in corpore caelesti. Ergo in Angelis nullo modo potest esse peccatum.

2. Praeterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in 2 Metaph. (text. 12). Cum ergo in Angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse.

3. Praeterea, sicut dicitur in 7 Phys. (text. 19), omnis mutatio virtutis et vitii reducitur in alterationem, quae est secundum passiones partis sensitivae. Sed hujusmodi passiones non sunt in Angelis carentibus organis sensus. Ergo in Angelis non potest esse mutatio de virtute in vitium, ut peccent postquam boni fuerant.

4. Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Ergo cui non potest apparere bonum nisi quod est bonum, non potest voluntas ferri nisi in bonum verum. Sed in Angelis non potest esse bonum apparens, nisi quod est verum bonum. Ergo non possunt desiderare nisi id quod est verum bonum; et ita non possunt peccare. Probatio mediae. Intellectus nunquam errat in his quorum proprie est intellectus, sicut in cognitione principiorum. Sed Angeli non habent nisi intellectivam cognitionem. Ergo non possunt in sua cognitione errare. Unde Philosophus dicit in lib. 3 de Anima (text. 51), quod intellectus semper est rectus, phantasia autem est recta et non recta. Hoc idem dicit Augustinus super Genes., lib. 12 (cap. 14).

Sed contra est quod dicitur Job 4, 18: *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Ergo etc.

Praeterea, ut supra dictum est, 3 dist., Angelis in sui creatione datum est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium quod est ex nihilo, potest etiam in malum deflecti. Ergo videtur quod Angeli peccare potuerunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum est, Angelos peccasse, et daemones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre; quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in 3 Ethic. (cap. 1), dicit Philosophus: quod qualiter sit videndum est ad propositae quaestionis intellectum. Ipse enim distinguit in 7 Ethic. (cap. 3), operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem, et particularem: et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia enim contingit cognoscere dupliciter; scilicet in habitu, et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem rectam existimationem etiam de singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat circa considerationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, inquantum judicium rationis, vehementia passionis absorbetur: unde dicitur in 6 Ethic. (cap. 5 vel 4), quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae. Sed quamvis hoc modo in Angelis judicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari inquantum considerando unum retrahitur a consideratione alterius; eo quod ejus intellectus simul plurium non est, nisi sicut in Verbo omnia contemplatur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in Angelis error electionis esse, et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura Angelorum non est alia potentia respectu alicujus formae quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus; et ideo non potest in eis esse malum naturae, sicut nec in ingenerabilibus et incorruptibilibus, cujusmodi sunt corpora caelestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati: et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur aequivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus: unde non exigitur quod ad talem motum sit materia; sed sufficit potentia, qualis dicta est in Angelis esse.

Ad tertium dicendum, quod dictum Philosophi est intelligendum de virtutibus et vitiis quae sunt circa passiones, et de scientia quae est a sensibus acquisita; et hoc in Angelis non invenitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus non possit errare ita ut judicet aliquid hujusmodi quod non est, quantum ad illud quod de re percipit; nihilominus intellectus creatus, quia non est omnium simul, potest deficere, ex hoc quod judicat de re quod sit conveniens secundum aliquam conditionem rei consideratam, quod non est conveniens secundum alia quae non considerat: sicut medicus judicans aliquid esse expediens uni aegroto secundum unam infirmitatem ejus consideratam, quod non est sibi simpliciter expediens propter aliam aegritudinem, quam vel non cognoscit, vel non considerat.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus malus appetierit aequalitatem Dei. — (1 p., quaest. 63, art. 3; et de Malo, quaest. 16, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus Dei aequalitatem non appetierit. Quia, sicut dicit Augustinus de Adam loquens (super Gen. ad lit., lib. 11, cap. 42), non est credendum, quod vir spirituali mente praeditus, esse voluerit sicut Deus. Sed Angelus multo sapientior fuit homine. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

2. Praeterea, illud quod non cadit in apprehensionem, non cadit in voluntatem: quia voluntas non est nisi de aliquo bono apprehenso. Sed aequalitas creaturae ad Deum non cadit in apprehensionem, quia ipse Deus omnem intellectum creatum sua magnitudine excedit. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

3. Praeterea, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen electio non est nisi possibilium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2). Sed electio Angeli fuit de eo quod desideravit, quia quicumque non peccat per electionem, peccat per infirmitatem vel ignorantiam, ut potest haberi a Philosopho in 3 Ethic. (cap. 2), quale non fuit peccatum Angeli. Ergo suum desideratum fuit possibile. Sed eum esse aequalem Deo est impossibile. Ergo non fuit suum desideratum.

4. Praeterea, nullus peccat in desiderio sui finis, quia hoc naturale est. Sed finis Angeli et cujuslibet creaturae est assimilari Deo. Ergo videtur quod non peccavit hoc appetendo.

5. Praeterea, quicumque vult assimilari alicui, convertitur ad illud: nullus enim vult esse similis ei quem odio habet. Sed Angelus peccando non est conversus, sed aversus a Deo. Ergo non appetiit similitudinem Dei vel aequalitatem.

Sed contra, supra illud Psalm. 68, 5: *Quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa (1), quod Eva sicut diabolus rapere voluit Divinitatem. Ergo videtur quod diabolus Dei aequalitatem appetiit.

Praeterea, Isa. 14, 13, ex persona Nabuchodonosor in figura diaboli dicitur: *In caelum ascendam.* Non autem potest intelligi de caelo empyreo, quia in illo creatus fuit. Ergo oportet ut intelligatur de caelo sanctae Trinitatis; et ita videtur quod aequalitatem divinae celsitudinis appetiit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Quidam namque simpliciter et

(1) Ex Augustino sumpta, qui sic etiam ibi habet: *Quis rapuit? Adam. Quis rapuit primo? Ille ipse qui seduxit Adam. Quomodo rapuit diabolus? Ero similis Altissimo: usurpavit sibi quod non acceperat: perdidit quod acceperat; et de ipso calice superbiae suae ei quem decipere volebat, propinavit. Gustate, inquit, et eritis sicut dii. Rapuerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.* Sed perinde est de Adam dici vel de Eva, quia et Eva occasio fuit ut hoc raperet Adam. Nec ipsi Adam hanc rapinam persuasit daemon, sed Evae tantum, ut per illam ad Adam perveniret *(Ex edit. P. Nicolai).*

absolute concedunt, quod peccatum Angeli fuit ex hoc quod Deo simpliciter aequalis esse voluit. Nec obstat quod hoc est impossibile: quia, secundum Augustinum, caeca ambitio semper praesumit plus quam possit. Sed hoc non videtur conveniens: quia quamvis homo possit plus desiderare quam possit habere, non tamen plus potest velle quam possit aestimare: quia intellectum voluntas sequitur, et non excedit. Et praeterea in Angelo non est ponere passionem quae ex appetitu honoris judicium intellectus liget, sicut est in nobis. Et praeterea nullus vult aliquid nunquam quo posito ejus natura non maneret. Si autem Angelus Deo aequalis esset, non esset hujus naturae, sed divinae: et ita suum non esse appeteret.

Et ideo aliter alii dicunt, quod Dei aequalitatem directe non appetiit, sed indirecte: quia appetiit aliquid, quo habito sequeretur quod Deo esset aequalis, scilicet nulli subesse. Hoc etiam non videtur conveniens: quia totum donum Angeli est in hoc quod Deo subest; sicut tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis; et ideo hoc ab Angelo non potuit appeti.

Et ideo aliter est dicendum, quod non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur (1), quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus noluit aequalitatem simpliciter, sicut nec homo; sed modo praedicto. Quidam tamen dicunt, quod Adam magis fuit praeditus spirituali mente quam Angelus; non tamen quantum ad gradum naturae, sed quantum ad divinam revelationem, quam habuisse creditur, cum Dominus in eum soporem immisit.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt de aequalitate simpliciter, quam non dicimus Angelum appetiisse.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio divina est finis uniuscujusque creaturae secundum modum sibi a Creatore praefixum; unde sine deordinatione non potest esse quod appetitus tendat in divinam assimilationem ultra terminum naturae suae a Deo statutum.

Ad quintum dicendum, quod in quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio: et ita praeter intentionem ipsorum Angelorum fuit quod a Deo se averterent, cui assimilari volebant.

(1) Colligitur ex Augustino, lib. 22 de civit. Dei, cap. 1, ubi ait, *Angelos quosdam per elationem qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, desertores fuisse tanti boni* (Ex edit. P. Nicolai).

ARTICULUS III.

Utrum primum peccatum Angeli fuerit superbia.
(1 *p.*, *qu.* 63, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Angeli primum non fuit de genere superbiae, sed aliud. Quia, sicut 1 Timoth., 6, 10, dicitur: *radix omnium malorum est cupiditas* vel *avaritia.* Sed peccatum Angeli fuit quasi omnium peccatorum radix. Ergo suum peccatum fuit cupiditatis, vel avaritiae.

2. Praeterea, in littera dicitur, quod averti a Deo est odio habere vel invidere. Sed Angeli peccando a Deo aversi sunt. Ergo eorum peccatum fuit invidiae vel odii.

3. Praeterea, fugere laborem in bonis spiritualibus pertinet ad accidiam. Sed Bernardus (1) dicit, quod in hoc fuit Angeli peccatum, quod sine labore gloriam habere voluit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit accidiae.

4. Praeterea, quicumque non facit illud ad quod tenetur, peccat per omissionem. Sed Angelus debuit conferre de Dei ordinatione, ne ultra ipsam appeteret aliquid, quod non fecit. Ergo per omissionem peccavit.

5. Praeterea, inter virtutes primum locum tenet fides, quasi fundamentum. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo cum Angeli peccatum primum fuerit, videtur quod fuerit infidelitas.

Sed contra, sicut dicitur Eccle. 10, 15, *initium omnis peccati est superbia.* Sed a malitia diaboli omne peccatum originem trahit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit superbia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod superbia tribus modis accipitur. Uno modo prout sumitur habitualiter, scilicet quaedam inclinabilitas, vel ex naturae inflexibilitate tantum, vel ex fomitis corruptione, ad superbiam; et sic dicitur superbia initium omnis peccati. Alio modo dicitur superbia secundum quod aliquis actualiter se effert extra praecepti limites, ut praecipienti non subjiciatur; et sic non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderato, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quaedam inclinabilitas in desiderium inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel ex corruptione fomitis, vel ex conditione naturae, quae flexibilis est, propter hoc

(1) Non occurrit expresse, sed simile aliquid aequivalente sensu, cum hanc ejus praesumptionem arrogantem explicat: *Sedebo in monte Testamenti etc.* tum in tract. de Gradib. humil. et superbiae cap. 10, de 1 superbiae gradu, tum serm. 3, de verbis Isaiae: *Vidi Dominum sedentem*, tum etiam serm. 11 in Psalm. 90, ibi, *Angelis suis Deus mandavit de te* (Ex edit. P. Nicolai).

quod est ex nihilo. Alio modo dicitur, secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel honoris, vel scientiae, etc. Tertio modo dicitur, secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quae sufficientiam in vita promittunt, ut pecunia, et alia quorum pretium numismate mensuratur: et per se constat quod talium desiderio diabolus non peccavit.

Ad secundum dicendum, quod odium et invidia respectu Dei, praesupponunt in Angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, lib. 11 (cap. 2): quod sic patet: quia nullius rei potest esse odium, nisi quod est dissonum et contrarium voluntati. Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non rectae. Similiter invidia est dolor alienae prosperitatis, inquantum est impeditiva alicujus boni proprii; divina autem felicitas non est impeditiva alicujus proprii boni, nisi quod inordinate desideratur: quia ab eo omne bonum descendit; et ita odium et invidia praesupponunt aliquod peccatum per quod voluntas deordinetur; et sic non fuit peccatum ejus odii vel invidiae.

Ad tertium dicendum, quod Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidiae eis non competit. Sed pro tanto dicuntur voluisse sine labore gloriam consequi, quia propria virtute assequi voluerunt, secundum quod laboriosum dicitur illud quod facultatem operantis excedit.

Ad quartum dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando scilicet dimittitur aliquid quod fieri debet, eo quod specialiter praeceptum est; quandoque vero est conditio omne peccatum consequens, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiae in opere observandae: et hoc modo non est inconveniens quod in primo peccato Angeli fuerit omissio. Potest tamen dici, quod non tenebatur tunc actualiter conferre, quia alio modo peccatum vitare poterat.

Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt prima in generatione, non oportet quod sint prima in destructione; unde non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum.

QUAESTIO II.

Circa secundum principale quaeritur de conversione bonorum Angelorum, et quaeruntur duo: 1.° utrum fuerit eis aliqua gratia apposita ad conversionem; 2.° utrum per illam gratiam suam beatitudinem meruerint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum. — (1 p., qu. 63, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non indiguerint appositione alicujus gratiae, ut converterentur ad Deum. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit, et praecipue in bonum. Sed Angelis in statu creationis fuit liberum arbitrium nullo peccato debilitatum. Ergo non indigebant gratia ad hoc ut in bonum converterentur.

2. Praeterea, ut supra, dist. 4, in lit. ex verbis Augustini habitum est, Deus non distinxit inter Angelos ante eorum conversionem et aversionem. Sed illis qui sunt aversi non fuit apposita gratia, ut in littera dicitur. Ergo nec illis qui fuerunt conversi, ante conversionem.

3. Praeterea, ex hoc quod Angeli conversi sunt, a Deo gratia repleti sunt; ita quod conversio ad gratiam est praeparatio. Si ergo conversio non potest esse nisi per gratiam aliquam praecedentem, nec iterum illa gratia sine praeparatione aliqua (alias omnibus daretur), videtur quod per hunc modum sit procedere in infinitum: quod et intellectus et natura respuit. Ergo est status in primo, quod scilicet ad conversionem non oportuit dari gratiam quae ad conversionem praepararet.

4. Praeterea, idem habitus est qui cooperatur habenti, bonum opus ejus reddens, et qui operatur in eo, bonum ipsum faciens. Sed Angelus non indiguit gratia operante, ut in littera dicitur. Ergo nec cooperante gratia ad opus conversionis.

Sed contra, proficere ad meritum vitae nullus sine gratia potest. Sed per conversionem Angeli ad vitam profecerunt. Ergo ad eam gratia indiguerunt.

Praeterea, converti ad Deum est amore ei adhaerere, ut in littera dicitur. Non autem intelligitur hoc de amore naturali: quia sic etiam eum prius dilexerant, ut supra habitum est. Ergo videtur quod intelligatur de amore caritatis, qui sine gratia non est: ergo conversio sine gratia non potuit esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum, et meritoriam reddit; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et quae liberum arbitrium inclinat ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, et castigatio ad humilitatem, et alia hujusmodi; sine quibus tamen possibile est gratiam consequi: quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud: illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud: illud enim in nobis esse dicitur cujus nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit (1) quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit.

Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam; unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est etiam in motu contritionis, quo primo justifi-

---

(1) *Al.* posuit.

catur impius. Qualiter autem hoc sit possibile potest videri ex his quae in natura contingunt. In eodem enim instanti quo primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus; ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore praecedunt introductionem formae substantialis. Motus autem voluntatis qui disponit ad gratiam, est simplex, et non continuus: ideo vel primus tantum est sufficiens dispositio ad gratiam, vel ultimus inter plures, qui agit in virtute omnium praecedentium: et ideo cum illo gratia infunditur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.

Ad secundum dicendum, quod motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, praecedunt infusionem gratiae in quibusdam et casum quorumdam, non tempore sed natura, secundum viam materiae et generationis, prout dispositio praecedit formam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur fieri, vel operatum esse, dupliciter. Vel sicut ex contrario, prout dicimus, quod ex nigro fit album; et hoc modo dicitur gratia operans, qua de malo fit bonus; et sic non fuit in Angelis, ut in littera dicitur. Alio modo dicitur aliquod fieri ex negatione vel privatione, sicut ex non lucente lucens, et ex non figurato figuratum; et sic dicitur gratia operans, qua de non bono gratuita bonitate fit tali bonitate bonus: et sic gratia operans fuit in Angelis.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli meruerint suam beatitudinem.
(1 *p., qu.* 62, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli suam beatitudinem non meruerint. Meritum enim praecedit praemium, sicut via terminum. Sed in Angelis non potuit esse meritum, quia ante beatitudinem (1) gratiam non habebant, quae est radix merendi, ad minus si in gratia creati non sunt. Ergo videtur quod suam beatitudinem non meruerunt.

2. Si dicatur, quod merentur eam per ministeria, quibus nobis jubente Deo obsequuntur; contra: secundum Dionysium (de caelest. Hier., cap. 7), superiores non mittuntur ad explendum usum exterioris ministerii. Si ergo inferiores per ministerium merentur, videtur quod injuste cum superioribus agatur, quibus merendi facultas non conceditur.

3. Praeterea, ordo unus in infinitum non excedit alterum. Si ergo inferiores continuo merentur per exterius ministerium, videtur quod quandoque perveniant ad gradum superioris ordinis: et ita esset ordinum confusio.

4. Praeterea, efficacia merendi in operatione est vel propter difficultatem operis, vel propter perfectionem. Sed non propter difficultatem, quia Angeli sua ministeria explent sine labore omni et difficultate. Ergo si propter perfectionem; cum operatio qua Deum contemplantur, sit nobilior et perfectior, videtur etiam quod per illam mereantur: et cum haec sit communis omnibus beatis et non interrupta, videtur quod facti sint in continuo merito; et ita quod eorum gloria in infinitum crescat.

Sed contra, in quibuscumque invenitur perfectio unius rationis, in eis sunt eadem principia consequendi perfectionem illam. Sed in Angelis et hominibus est beatitudo unius rationis. Cum ergo homines ad beatitudinem sine merito non perveniant, videtur quod nec Angeli.

Praeterea, secundum Bernardum (1), in hoc fuit peccatum Angeli quod gloriam sine merito habere voluit. Non autem hoc fuisset ei peccatum, si ad hoc ordinatus esset ut beatitudinem haberet quam non mereretur. Ergo videtur quod non habuerunt beatitudinem sine merito.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sustinendo Angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere: quia sic certissime meritum praemium praecessisset. Si autem in gratia creati non sunt, sed gratia fuit eis simul data cum gloria; tunc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod suam beatitudinem nullo modo meruerunt, nec fuit eis data gratia ad merendum, sed ad beate vivendum. Hoc autem non videtur conveniens; quia beatitudo habet rationem praemii: praemium autem sine merito esse non potest, sicut nec poena sine culpa.

Alii dicunt, quod per opera quae sunt post confirmationem, quibus nobis ministrant, merentur beatitudinem quam prius acceperunt, sicut aliquis miles meretur munus sibi a Rege collatum, posterius militando. Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens, quia beatitudo habet rationem termini; meritum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viae; unde non videntur se posse compati, ut aliquis beatus in statu merendi existat. Sed secundum quid potest sustineri, ut scilicet mereri intelligantur non praemium essentiale, quod est eorum beatitudo, sed praemium accidentale, quod est gaudium de illis qui per eorum officia salvantur.

Et ideo videtur cum aliis dicendum, quod meritum in eis non praecessit praemium tempore, sed natura: quod facile intelligi potest ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus est meritum gloriae. Unde unus et idem conversionis motus est praeparatio ad gratiam secundum quod est ex libero arbitrio, et meritorius gloriae, secundum quod est gratia informatus: et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium meritum praecedere praemium tempore, sed natura tantum: quilibet enim actus meritorius habet aliquod praemium sibi adjunctum, sicut et quilibet actus inordinatus habet poenam, ut dicit Augustinus (in lib. 1 Confess., cap. 12).

Ad secundum dicendum, quod etsi superiores non mittantur, nihilominus tamen per eos regulan-

(1) *Al.* habitudinem.

(1) Jam notatum est supra, non expresse apud Bernardum inveniri, sed ex aliis ejus verbis aequivalenter colligi posse (*Ex edit. P. Nicolai.*).

tur inferiores in suis ministeriis; et ideo meritum respectu accidentalis praemii commune est.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Et praeterea ordines distinguuntur secundum gradum in praemio essentiali, quod per ministeria non augetur.

Ad quartum dicendum, quod actus ministerii Angelorum habent efficaciam merendi ratione effectus, scilicet salutis hominum quibus ministrant, de quo redundat in eis gaudium, quod est accidentale praemium.

Expositio textus.

Averti (1), *odio habere, vel invidere.* Videtur hoc etiam esse impossibile: quia sicut nihil amatur nisi bonum vel in ratione boni, ita nihil odio habetur nisi ratione mali. Sed in Deo nulla est ratio mali. Ergo odio haberi non potest. Sed contra est quod dicitur in Psalm. 77, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Ad quod dicendum, quod ipsum Deum, secundum quod est, nullus odio habere potest; sed ratione alicujus effectus ejus, qui contrariatur voluntati inquantum est puniens vel prohibens, vel aliquid hujusmodi.

Non ita quod prius data subtraheretur (1), *sed quia nunquam est apposita ut converterentur;* ex quo videtur quod in gratia creati non sunt. Sed haec sunt verba Magistri, qui hujus opinionis videtur fuisse.

(1) *supple* fuit.

(1) Al. *substrahuntur.*

D I S T I N C T I O VI.

Quod de majoribus et de minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer.

Praeterea sciri oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam persliterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt: inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis fuit eo dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job cap. 40, 14: « Ipse est principium viarum Dei; » et in Ezechiele legitur (cap. 28, 12): « Tu signaculum similitudinis, plenus » scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei » fuisti; » quod exponens Gregorius (super Job, lib. 30 Mor., cap. 24, et deinceps usque ad finem libri) ait: « Quanto » magis in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago » Dei similis insinuatur impressa. » Item in Ezechiele (cap. 13, 13) legitur: « Omnis lapis pretiosus operimentum ejus; » idest, omnis Angelus quasi operimentum ejus erat: quia, ut dicit Gregorius (hom. 34 in Evang. sup. Luc. 15), in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Unde et vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias (14, 12): « Quomodo, inquit, cecidisti » Lucifer, qui mane oriebaris? » Qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est: qui, teste Isidoro (de summo Bono, lib. 1, cap. 12), postquam creatus est, eminentiam naturae et profunditatem scientiae suae perpendens, in suum Creatorem superbivit intantum quod etiam Deo se aequare voluit, ut in Isaia (cap. 14, 13) dicitur: « In caelum ascen» dam, super astra caeli exaltabo solium meum . . . . et ero » similis Altissimo. » Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae.

Unde, et quo dejectus fuit merito suae superbiae.

Et tantae superbiae merito de caelo, idest de empyreo caelo (1), in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem, cum omnibus suae pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocal. (cap. 12), draco de caelo cadens, secum tertiam partem stellarum traxit: quia Lucifer aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi, qui ei in malitia consenserunt: eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sint nobis causa exercitationis. Unde Apostolus (Ephes. 6, 12): « Colluctatio est nobis adversus principes et po» testates mundi hujus, et adversus rectores tenebrarum ha» rum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus; » quia daemones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere, nobis propinquo, quod caelum appellatur, habitant; unde et diabolus aeris princeps dicitur.

Quod non est concessum eis habitare in caelo vel in terra.

Non enim est eis concessum habitare in caelo, quia clarus locus est et amoenus: nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent; sed juxta Apostoli Petri doctrinam (1) in Epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud (Matth. 25, 41): « Ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est » diabolo et Angelis ejus. »

Quod daemones alii aliis praesunt, et habent etiam alias praelationes.

Et sicut inter bonos Angelos alii aliis praesunt, ita et inter malos alii aliis praelati sunt, et alii aliis subjecti. Quamdiu enim durat mundus, Angeli Angelis, et homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt; sed in futuro omnis evacuabitur praelatio, ut docet Apostolus (1 ad Cor., 15). Habent quoque secundum modum scientiae majoris vel minoris, praelationes aliis majores vel minores. Quidam enim uni provinciae, alii uni homini, alii etiam uni vitio praesunt. Unde dicitur spiritus superbiae, spiritus luxuriae et hujusmodi: quia de illo vitio maxime potest homines tentare a quo denominatur. Inde est etiam quod nomine daemonis divitiae vocantur, scilicet mammona: est enim nomen daemonis mammona, quo nomine vocantur divitiae secundum Syram linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes daemones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an jam aliqui sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui daemonum verisimile est, quia animas illuc cruciandas deducunt: et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent, atque cruciant. Quod autem malorum animae illuc descendant atque ibi puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur, educeret. Si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti: et sicut tradit auctoritas (2), cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbuit.

(1) *Al. deest* caelo.

(1) Nihil tale in epistolis Petri; sed in secunda oppositum potius indicatur, nempe quod *rudentibus infernii detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari:* etsi ex his ultimis verbis implicite colligi possit, quod usque ad judicii diem quo totaliter in tartarum relegabuntur, perambulent circa nos, juxta illud etiam ex Epist. 1, cap. 5: *Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit etc. (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) Nimirum Gregorii, hom. 22 in Evang. explicantis hoc sensu illud Osee 13: *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne (Ex edit. P. Nicolai).*

Quidam putant Luciferum in inferno religatum ex quo tentavit Christum et victus est; quem primum hominem tentasse et vicisse dicunt.

De Lucifero autem quidam opinantur quod (1) ibi religatus sit, et ad nos tentandos non habeat nunc accessum; quia in Apocalypsi (cap. 20, 7) legitur: « Cum consummati fuerint » mille anni, solvetur satanas de carcere suo, et exiet, et » seducet gentes; » quod erit novissimo tempore Antichristi, quando erit tanta tribulatio (Matth. 24), ut etiam, si fieri potest, moveantur electi. Quem ibi religatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto, vel in passione, et victus est ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse, et secundo Deum; sed ab eo victum esse, et ideo in inferno religatum. Alii autem putant, ex quo cecidit, pro peccati sui magnitudine illic fuisse demersum.

Quod Lucifer modo non habet potestatem quam habebit tempore Antichristi.

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est non eum habere facultatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi, in quo fraudulenter ac violenter operabitur. Et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei a Deo potestas tentandi homines, quam modo non habet.

(1) *Al.* nec ibi.

Quod daemones semel victi a sanctis, non accedunt amplius ad alios.

Aliis quoque qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes (hom. 15 in Josue, super cap. 12): « Puto, inquit, sane » quod sancti repugnantes adversus istos intentores, et vin- » centes, minuant exercitum (1) daemonum, vel quod quam » plurimos eorum interimant, ne ultra fas sit illi spiritui qui » ab aliquo sancto caste et pudice vivente victus sit, impu- » gnare iterum alium hominem. » Hoc autem quidam putant intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est: ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat ei illum vel alium de superbia tentare.

(1) *Al.* exercitium.

Divisio textus.

Ostensa divisione malorum Angelorum a bonis per aversionem et conversionem, hic incipit determinare ea quae consequuntur aversos et conversos, secundum quod in eis conveniunt vel differunt; et dividitur in partes tres: in prima determinat ea quae consequuntur eos quantum ad naturae cognitionem; in secunda, ea quae pertinent ad potestatem, 7 dist., ibi: *Supra dictum est quod Angeli qui persliterunt, per gratiam confirmati sunt*; in tertia, ea quae pertinent ad corporum assumptionem, 8 dist., ibi: *Solet in quaestione versari apud doctos, utrum Angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint.* Prima in duas: in prima determinat veritatem; in secunda movet quaestionem ex determinatis, ibi: *Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint.* Circa primum duo facit: primo ponit eorum conditionem quantum ad naturae gradum ante peccatum; in secunda conditionem eorum post peccatum, ibi: *Et tantae superbiae merito de caelo . . . . . dejectus est in istum caliginosum aerem.* Et primo quantum ad locum; secundo quantum ad praelationis gradum, qui gradum naturalium sequitur, ibi: *Et sicut inter bonos Angelos alii aliis praesunt; ita et inter malos alii aliis praelati sunt.*

Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint. Hic movet quaestionem quantum ad ea quae dicta sunt de loco: et primo determinat eam in communi; secundo in speciali, ibi: *De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi religatus sit.* Ubi primo determinat eam quantum ad primum Angelum; secundo quantum ad alios, ibi: *Aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° de quo ordine fuit supremus Angelus inter peccantes qui Lucifer dicitur; 2.° qualiter peccatum aliorum ad ejus peccatum se habeat; 3.° de loco eis post peccatum debito; 4.° si est inter eos praelationis gradus; 5.° de pugna eorum ad nos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Lucifer fuerit supremus omnium Angelorum. (1 p., qu. 63, art. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Lucifer non fuit supremus omnium: quia ad eum, secundum Ezech. 28, 7, dicitur: *Tu Cherub protegens et extentus.* Sed ordo Cherubim, secundum Dionysium (cap. 4 de cael. Hier.), et Gregorium (hom. 34 in Evang.), non est supremus ordo. Ergo videtur quod non fuit de supremo ordine.

2. Praeterea, Damascenus (de orth. Fid., lib. 2, cap. 4) dicit de ipso, quod praeerat terrestri ordini. Sed inferioribus ministeriis, secundum Dionysium (de cael. Hierar., cap. 4, 6 et 9), praeferuntur inferiores ordines. Ergo videtur quod fuerit de inferioribus ordinibus.

3. Praeterea, natura cujuslibet Angeli ordinata est ad beatitudinem. Sed non est probabile quod divina ordinatio in natura nobilissima totius universi frustrata sit. Ergo videtur quod iste Angelus qui ceteris superior fuit a beatitudine non cecidit.

4. Praeterea, peccatum non potest esse in natura aliqua nisi habente possibilitatem, quae consequitur eam secundum quod ex nihilo est. Sed superior Angelus quanto Deo, qui est actus purus, vicinior fuit, tanto minus de possibili habuit. Ergo videtur quod peccatum in eo minime locum habere potuit.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 31, 8: *Omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi neque pulcritudini ejus.* Sed per lignum paradisi significantur Angeli. Ergo videtur quod Angelo peccanti, ad quem verba praedicta referuntur, nullus Angelorum aequari potuit.

Praeterea, Gregorius dicit in littera (hom. 34 in Evang.), quod in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Augustinus movet, 1 super Gen. ad litteram (cap. 17), et indeterminatam relinquit, eo

quod de his quae pertinent ad Angelos, pauca voluit asserendo tradere. Sed postmodum Gregorius (lib. 32 Moral., cap. 24, super Job, cap. 40) expresse determinat, quod fuit altior ceteris, non solum peccantibus sed etiam stantibus, cui consentit communis sententia: quae quidem probabilis est tum propter multas auctoritates quae hoc figurative exprimere videntur: tum etiam ex hoc quod non est probabile creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse qui etiam alteri creaturae subjectus erat. Unde oportet quod ille qui hoc appetiit, ceteris fuerit altior.

Ad primum ergo dicendum, quod dona inferiorum ordinum, quibus nominantur, sunt etiam in superioribus ordinibus eminenter; unde superior ordo nomine inferioris nominari potest; et ideo dico, quod Angelus ille non dicitur Cherub quia de ordine Cherubim fuerit, sed magis de ordine Seraphim. Dicitur autem Cherub ad exprimendum qualitatem culpae: quia enim per elationis vitium cecidit, ideo a scientia nominatur, quam nomen Cherub designat; de qua dicit Apostolus, 1 Corinth. 8, 1: *Scientia inflat.*

Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam, Damascenus loquitur recitando opinionem quorundam, et non veritatem asserendo. Vel dicendum, quod quamvis inferiorum ordinum sit praeferri terrestribus secundum hoc quod operationes immediate exequuntur, tamen etiam illi qui sunt superiores, terrestribus praesunt in hoc quod inferiores illuminant, et eorum actus dirigunt.

Ad tertium dicendum, quod divina ordinatio de nulla creatura frustrari potest: quia etiam si deficiat ab uno ordine, relabitur in alium ordinem, ut in 1 lib. dictum est.

Ad quartum dicendum, quod Angeli non agunt secundum necessitatem naturae: et ideo ille in quo est minor dispositio ad peccatum, potest plus peccare; et ideo peccatum etiam primi Angeli ceteris gravius fuit, inquantum in eo minus fuit flexibilitas ad peccandum.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum primi Angeli fuerit occasio peccandi aliis. — (*1 p., qu.* 65, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi Angeli non fuerit occasio peccandi aliis. Illud enim quod est deformatum, non potest occasionaliter movere ad suam imitationem. Sed statim ut Angelus peccavit, deformatus est. Ergo non movit alios ad suam imitationem.

2. Praeterea, non videtur quod aliis occasionem peccandi daret nisi trahendo eos ad consensum sui desiderii, quod fuit ut ceteris creaturis, sicut Deus, praeferretur. Sed in hoc alii non videntur consensisse: quia ut sancti dicunt (1), per superbiam peccaverunt: dignius autem (2) est superiori subesse, idest Deo, quam inferioribus, idest Angelis: et illud quod est dignius secundum aestimationem, ad minus est magis a superbiente desideratum. Ergo videtur quod supremus aliis non persuaserit casum.

3. Praeterea, inter alias causas una assignatur reparationis hominis, quia per alium cecidit ut sic congrue per alium resurgeret. Sed inferiorum Angelorum casus non est reparabilis. Ergo videtur quod non ad suggestionem superioris Angeli ceciderunt.

4. Praeterea, sicut mali per aversionem ceciderunt, ita et boni per conversionem confirmati sunt. Sed non ponitur in bonis Angelis unus causa conversionis alterius. Ergo videtur quod nec ponendum sit in malis unum esse causam ruinae alterius.

Sed contra, Apoc. 12, dicitur, quod draco de caelo cadens, secum traxit tertiam partem stellarum. Sed trahere pertinet ad causam aliquo modo moventem. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum commoverit.

Praeterea, Job 61, 25, dicitur de diabolo in figura Leviathan, quod *ipse est Rex super omnes filios superbiae.* Sed secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. com. 16), Rex dicitur primus, inquantum movet per suam voluntatem et imperium, sibi subjectos. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum traxerit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod inter peccatum primi Angeli et aliorum non attenditur aliquis ordo nisi secundum quantitatem culpae, quia peccatum primi Angeli ceteris gravius fuit. Sed illud non videtur conveniens, propter hoc quod ex modo loquendi in Scriptura designatur aliqua causalitas primi Angeli ad peccatum aliorum.

Et ideo alii dicunt, quod praecessit tam gravitate quam causalitate, et etiam temporis duratione. Sed hoc videtur inconveniens: quia, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 4), quod est in hominibus mors, hoc est in Angelis casus; unde sicut morientes in peccatis, statim damnationi subjiciuntur, ita etiam Angelus peccans statim suam damnationem accepit, et a bonorum consortio ejectus est: unde alios non potuisset ad peccandum trahere.

Et ideo dicendum, quod peccatum primi Angeli, aliorum peccata praecessit non tantum quantitate culpae, sed etiam causalitate, non tamen duratione; quod quomodo contingat, sic potest videri. Ipse primus Angelus, ut dictum est prius, voluit hoc consequi ut sicut natura alios praecellebat, ita eis quodammodo causa fuisset ultimam perfectionem consequendi: et quia ipse motus desiderii indivisibilis fuit et non continuus, ideo principium ejus non praecessit terminum ipsius: et ideo motus alicujus causatus ab ipso, qui incepit in termino ejus, simul omnino fuit cum ipso, secundum quod hoc quod desideravit, attentavit ut ad actum perduceret, aliis suum desiderium exponendo; et simul cum hoc fuit aliorum visio, et perversus desiderii consensus. Et simile contingit in omnibus operationibus instantaneis, quarum una est causa alterius, quod sunt simul tempore, sicut illuminatio aeris et visio coloris et discretio rei visae, etiam quantum ad sensibilia per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitas consecuta est in primo Angelo ex actu suo, simul

(1) Sic explicantes quod Isai. 14 simbolice saltem de illorum principe Lucifero dicitur: *Qui dicebat in corde tuo: In caelum conscendam etc.* ut jam supra ex Augustino, Gregorio, Bernardo, notatum est, et expressius ex Hieronymo in eum locum notari potest, ac etiam ex Isidoro lib. 1 de summo Bono, sive Sentent., cap. 12 *(Ex edit. P. Nicolai).*

(2) *Al.* enim.

cum actu aliorum. Visio autem inferiorum Angelorum non ferebatur in Angelum primum, secundum quod ex actu in ipso relinquebatur deformitas, sed secundum quod ex ipso actus procedebat: quae enim conjuncta sunt tempore, per actum animae separantur, et praecipue quando unum naturaliter praecedit alterum.

Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli etiam per superbiam peccaverunt, et tamen superiori subesse voluerunt: unde aliquid appetebant sibi ipsis ex quo superbiebant, ut scilicet ipsimet secundum possibilitatem naturalium istorum, gloriam acquirerent, tamen sub Deo, et non sub superioribus Angelis; et quod eam in alios Angelos inferiores transfunderent: et aliquid appetebant ipsi superiori, in quo sibi consentiebant, ut scilicet dictam dignitatem assequeretur: quia eadem ratio erat de uno et de omnibus. Et est simile de illis qui pari ratione se habent ad aliquid acquirendum, et ideo omnes in unum conspirantes, quilibet sibi et aliis desiderat.

Ad tertium dicendum, quod ista non est propria causa quare peccatum Angeli fuit irremissibile; sed est aliqua congruitas, ut peccatum hominis magis remedietur. Et praeterea non est simile; quia homo peccavit per alium tentantem: sed inferiores Angeli per alium occasionem praestantem.

Ad quartum dicendum, quod conversio efficaciam habuit per gratiam, quae non est ex aliqua creatura, sed in aversionem sufficienter virtus creaturae potest. Praeterea non est a veritate remotum quod conversio (1) unius Angeli esset occasio et exemplum conversionis aliorum; immo videtur ex hoc quod dicitur Apocal. 12, 7: *Michael et Angeli ejus praeliabantur cum dracone.*

ARTICULUS III.

Utrum Angelis post casum convenienter assignetur locus. — (1 *p., quaest.* 64, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur locus ipsis Angelis malis post casum. Illi enim qui ex loco nullam impressionem recipit, aequaliter convenit omnis locus. Sed daemones, cum sint incorporeae substantiae, non recipiunt aliquas impressiones locales et corporales, quia nec illuminantur lumine corporali, nec infrigidantur. Ergo videtur quod nihil sit dictu, quod eis unus locus magis quam alius debeatur.

2. Praeterea, peccantibus non debetur nisi locus carceralis et poenalis. Sed secundum Philosophum (in 2 Cael. et Mun., text. com. 75), Pythagoras (2) locum ignis dixit esse carcerem. Ergo videtur quod ibi deberent esse post peccatum, et non in aere.

3. Praeterea, locus debet esse proportionatus locato. Sed daemones per peccatum sunt obtenebrati. Ergo videtur quod debeatur eis locus circa terram, quae est corpus opacum.

4. Praeterea, cum daemonibus debeatur perpetua poena, non debet eis concedi a Deo locus quem desiderent: quia desiderium completum mitigat poenam. Sed daemones libenter volunt hic esse nobiscum: unde leguntur frequenter petivisse ne in infernum mitterentur. Ergo videtur quod semper debeant in inferno esse.

5. Praeterea, peccatum daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed animae damnatorum statim ad inferna descendunt, nec hic nobiscum remanere permittuntur. Ergo videtur quod nec daemones.

6. Praeterea, ut dicitur Jac. 2, in quadam Glossa (1), daemones quocumque vadunt, secum ignem inferni portant. Sed ignis ille, cum sit corporalis, agit ex necessitate naturae. Ergo videtur quod ad nos nunquam accedant: quia omnia quae circa nos sunt comburerentur.

7. Praeterea, quorum est unum pondus in corporibus, est unus locus, sicut omnium gravium centrum, in quod tendunt suo motu. Sed secundum Augustinum (lib. 11 de civit. Dei, cap. 28), idem est amor in spiritibus quod pondus in corporibus. Cum ergo omnes daemones per affectum unius vitii peccaverint, videtur quod unus locus tantum eis debeatur.

Sed contra est quod in littera dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Angelo secundum suam essentiam locus non debetur, ut in 1 lib. dictum est, distinct. 37, sed solum quantum ad operationem: vel per modum congruentiae sicut in opere contemplationis, vel per modum necessitatis, sicut in his quae circa nos operantur. Operatio autem Angeli secundum naturam suam, cum sit intellectualis substantia, est contemplari: unde omnes in loco contemplationi congruenti, scilicet in caelo empyreo, creati sunt. Operatio autem gloriae non differt ab operatione naturae eorum, nisi sicut perfectum ab imperfecto; et ideo idem locus debetur Angelis conditis et gloriosis. Sed quantum ad statum culpae vel miseriae, potest eorum operatio tripliciter attendi: aut secundum lucem naturae, quae in eis remansit, quamvis obtenebrata per peccatum; vel quantum ad culpae tenebras, et sic debetur eis locus tenebrosus et poenalis: vel quantum ad ordinem divinae sapientiae, quod ex eorum malitiis bonum elicitur, causa scilicet nostri exercitii; et quantum ad haec tria competit eis aer, praecipue quantum ad mediam sui partem: quia inquantum est diaphanus per naturam lucis consonat eorum naturae perfectae; quantum autem ad turbulentiam competit eis ut poenalis contra culpam; inquantum vero propinquus nobis, competit ad exercitium. Sed inferni locus competit eis contra culpam, inquantum est horridus et tenebrosus; nostra autem habitatio competit eis propter nostrum exercitium.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur esse in loco quasi ex loco corporali aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci consonum.

Ad secundum dicendum, quod inter alia corpora generabilia et corruptibilia ignis est subtilissimus, et plus habet de luce: unde Angelis obtenebratis non competit: unde magis Deus et boni Angeli secundum metaphoras ab igne sumptas de-

(1) *Al.* quin aversio.

(2) Non de ipsomet Pythagora, sed solummodo de quibusdam Pythagoreis in Italia degentibus id Philosophus dicit, ut praeced. text. 72, sive cap. 13, et apud S. Thom. lect. 20 expressissime videre est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Bedae scilicet, paulo aliis verbis: *Ubicumque sint, flammarum tormenta secum ferunt (Ex edit. P. Nicolai).*

scribuntur, ut dicit Dionysius (in fine cael. Hierar.). Pythagoras autem loquitur de igne quem in medio universi ponebat, ut ibidem dicitur, et hunc nos dicimus esse ignem inferni, qui est horridus et tenebrosus, et locus poenalis daemonum.

Ad tertium dicendum, quod pars aeris juxta terram est lucidior et calidior ea quae est in media regione aeris: quia ex reflexione radiorum solis multiplicatur splendor et calor in aere qui est juxta terram: unde vapores resoluti ex aqua et terra elevantur, et ubi invenitur minor calor propter distantiam a loco reflexionis, vapor ille dimittitur naturae suae, unde infrigidatur et condensatur, sicut aqua calefacta separata a calefaciente: et propter hoc locus ille est frigidus et tenebrosus, et exinde descendunt pluviae et grandines, et venti, et hujusmodi. Et ideo ratio supponebat falsum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod circa nos sunt, nullo modo eorum poena minuitur; nisi quod sibi poenale aestimant non posse nobis nocere, sicut quando in inferno sunt.

Ad quintum dicendum, quod error graecorum est ponentium nullam animam ante diem judicii neque in infernum neque in caelum ire: et est derivatus a fabulis Pythagoricis Poetarum, qui ponebant animas occisorum circuire sepulcrum usque ad vindictam mortis, et iterum non redire ad comparem stellam ante completum periodum vitae, quae ante terminum immatura (1) morte finita est. Sed quod statim animae damnatorum ad inferna descendant, probatur in littera ex justis, qui illuc descendebant, et Job 21, 13: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*. Luc. 15, 22: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno*. Et similiter quod sancti statim in caelos ascendant, probatur ex hoc quod habetur 2 Corinth. 5, 1: *Scio enim quod si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus*. Et tamen utrique circa nos aliquando apparent ad utilitatem nostram, sicut Angeli beati huc ad nos accedunt. Nec est simile de animabus damnatorum et daemonibus; quia daemones secundum gradum naturae suae constituti erant supra nos, ut ex eis aliqua utilitas nobis proveniret; nec hoc omnino per eorum peccatum deperire debuit: unde dati sunt nobis in exercitium, quod animabus non competit.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt poenam sensibilem ipsorum daemonum dilatam esse usque ad diem judicii; sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritates, et contra rationem divinae justitiae, quae statim animas damnatorum poenae infernalis ignis adjudicat, quarum tamen peccatum non est majus peccato daemonum. Et ideo alii dicunt, quod in igne infernali semper ardent, quem etiam semper secum deferunt; non tamen ignis ille alia corpora comburit, quia agit ut instrumentum divinae justitiae in illa tantum quae ad talem poenam addicta sunt. Sed cum sint incorporei, non videtur probabile quod ignem corporalem secum deportent. Unde dicendum, quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper praesente secundum locum; quia non agit corporali modo calefaciendo et desiccando, sed modo spirituali: unde non requiritur determinata distantia, sicut in actione corporali.

(1) *Al*. in natura.

Ad septimum dicendum, quod tria dicta loca debentur cuilibet daemoni secundum diversas conditiones, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum in daemonibus sit ordo.
(1 p., qu. 109, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in daemonibus non sit ordo. Dicitur enim Job 10, quod in terra miseriae et tenebrarum nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat. Illius autem terrae daemones sunt incolae. Ergo in eis non est aliquis ordo.

2. Praeterea, in quibuscumque est ordo praelationis, est aliqua concordia pacis. Sed daemones videntur esse discordes: quia, ut dicitur Proverb. 13, 10, *inter superbos semper sunt jurgia*. Ergo etc.

3. Praeterea, ordo praelationis cujuslibet est secundum aliquam regulam juris. Sed voluntas daemonum nullo jure dirigi potest. Ergo non potest in eis esse ordo praelationis.

4. Praeterea, superiores daemones gravius peccaverunt secundum quod naturalia meliora acceperant, per quae stare possent. Sed illi qui magis peccaverunt, gravius debent puniri. Ergo non videtur probabile quod praelationem super alios acceperint.

5. Praeterea, inter homines damnatos non ponitur aliquis ordo praelationis. Sed hominum damnatorum et daemonum est una damnatio. Ergo videtur quod nec in daemonibus sit aliquis ordo.

Sed contra est quod dicitur Job 41, de squamis Leviathan, per quas membra diaboli significantur, quod *una uni adhaerebit* (1), *et tenentes se nequaquam separabuntur*. Ergo videtur quod sit inter eos aliqua concordia, et ordo praelationis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ordinem praelationis in daemonibus esse congruit eorum naturae, divinae sapientiae et propriae nequitiae. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt: et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam aliis superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut quae a Deo sunt, ordinata sint ab eo a quo omnis potestas est, ut dicitur Rom. 13; et ideo potestas daemonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est; et ideo ordinata per gradus praelationis debet esse. Similiter ex nequitia sua humano generi adversantur: amicos autem esse eos qui unius inimici sunt, consequitur: et ideo ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confoederantur (2), ut concorditer et ordinate impugnent.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi omnino removebitur (3) ordo in finem beatitudinis, a quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quae magis a Deo quam ab ipsis est.

Ad secundum dicendum, quod, quantum in ipsis est, daemones nunquam concordiam haberent; sed ad aliquid unum efficiendum concordant: non enim est probabile quod benevolentiam aliquam ad invicem habeant, sed solum concordiam ad actum aliquem.

(1) *Al*. adhaeret.
(2) *Al*. considerantur.
(3) *Al. forte* removetur: *ut et infra* est.

Ad tertium dicendum, quod sicut in quolibet malo oportet aliquid boni remanere, cum non totum per malum corrumpatur; ita etiam in actibus injustitiae potest aliquis ordo juris remanere, sicut patet in latronibus, qui alios injuste spoliantes, inter se aliquam formam justitiae habent, dum sibi invicem fidem servant; et ita in daemonibus esse potest.

Ad quartum dicendum, quod per potestatem habitam, in nullo eorum poena mitigatur; quin potius quanto sunt superiores officio, tanto etiam graviori sunt subjecti tormento: unde dicitur Sapient. 6, 7: *Potentes potenter tormenta patientur*. Nec potestas eis datur in praemium, sed in divinae sapientiae obsequium.

Ad quintum dicendum, quod homines non sunt sibi invicem praeeminentes secundum ordinem naturae, et etiam non ordinantur damnati in exercitium aliorum vel in punitionem; et ita non est similis ratio de daemonibus et hominibus.

ARTICULUS V.

Utrum daemones qui vincuntur a sanctis, detrudantur in infernum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones qui a sanctis vincuntur, non retrudantur in infernum. Infligere enim poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Sed hoc non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo etc.

2. Praeterea, Christus efficacius vicit suum tentatorem quam alii sancti. Sed Lucifer qui Christum tentavit, non est omnino a tentationis officio seclusus: quia tempore Antichristi gravissime homines tentabit. Ergo multo minus alii.

3. Praeterea, quanto pauciores sunt tentatores, tanto levior est tentatio. Cum ergo continue a sanctis aliqui daemones vincantur, si a tentatione qui vincuntur cessarent, in fine mundi levissima esset tentatio; quod falsum est. Ergo et primum.

4. Praeterea, daemones sunt ordinati a Deo ad nostrum exercitium. Si ergo omnino a tentationis exercitio cessarent, omnino ad nihil ordinati essent: quod non competit divinae sapientiae, quia nihil inordinatum reliquit. Ergo etc.

Sed contra, pugnantibus debet institui aequalis conditio a justo judice. Sed daemones non vincentes nostrum exercitium minuunt. Ergo videtur quod similiter sit e converso.

Praeterea, hoc potest probari justitia humana, quae pugilem victum ad pugnam ulterius non admittit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnes concedunt, daemonem victum aliquo modo a tentatione cessare; sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod hoc modo repellitur, quod nec ipsum nec alium tentare possit, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam vero dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec ipsum vincentem nec alios: et hae duae ponuntur in littera. Alii vero dicunt, quod (1) ex quo aliquis perfecte de uno vitio daemonem tentantem vincit, non potest de eodem vitio ab eo tentari, sed de alio potest; alios autem tentare potest et de eodem vitio et de alio. Haec autem opinio habet causam magis manifestam: quia ille dicitur perfecte diabolum vincere de aliquo vitio in quo omnino vincuntur passiones ad vitium illud inclinantes, sicut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis; et tunc non remanet magna pronitas ad peccatum illud; et ideo a diabolo non tentatur de hoc peccato, qui vires ejus cognoscit. Aliarum autem opinionum ratio potest esse, quia cum caritas bona opera communia faciat in tota Ecclesia, ex victoria unius omnes aliquod commodum reportant, dum eorum hostes vincuntur. Quid tamen horum verius sit, ignotum est: quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod daemonum voluntas semper manet in eadem obstinatione ad nocendum hominibus; et ideo magis prodest quod removeantur a pugna, quia per hoc potestas impugnandi compescitur, quorum iniqua voluntas non minuitur nec augetur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui etiam ponunt daemones ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod malum eorum semper est ordinatum per poenam, quam et ipsi semper sustinent, et in inferno damnatis infligunt.

Expositio textus.

Draco de caelo cadens secum traxit tertiam partem stellarum. Per draconem intelligitur ipse Lucifer: per caudam suasio, qua aliis suum desiderium expressit: per stellas Angeli naturali luce fulgentes, quorum tertia pars cecidisse dicitur, non quantum ad numerum, sed quantum ad qualitatem; quia qui remanserunt, sunt Deo adhaerentes assistendo et ministrando; et alii per aversionem ceciderunt.

Adversus principes et potestates mundi hujus. Sciendum quod quamvis probabile sit aliquos cecidisse de singulis ordinibus, non tamen daemones nominantur ab illis ordinibus quorum nomina sumuntur ex donis gratiae gratum facientis, sicut Seraphim nominantur ab incendio caritatis, et Throni ab inhabitatione divina; sed ab aliis, quorum nomina sumuntur ex gratiis gratis datis, quae ad scientiam et potentiam pertinent.

Quamdiu (2) *durat mundus.* Contra, semper remanebunt in diverso gradu naturae et poenae. Ergo semper remanebit ordo. — Et dicendum, quod dicitur cessare praelatio bonorum et malorum spirituum quantum ad actus quos circa nos exercent, vel custodiendo vel tentando.

(1) *Al.* modo.
(2) Al. *Al quamdiu.*

DISTINCTIO VII.

Quod boni Angeli sunt a Deo confirmati per gratiam, ut peccare non possint, et mali ita obdurati in malo ut bene vivere nequeant.

Supra (dist. 5.) dictum est, quod Angeli qui perstiterunt, per gratiam Dei confirmati sunt, et qui ceciderunt, a gratia Dei deserti sunt: et boni quidem intantum confirmati sunt per gratiam quod peccare nequeunt; mali vero per malitiam adeo sunt obstinati quod bonam voluntatem habere sive bene velle non valent; etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est et justum fieri; nec tamen bona voluntate illud volunt, nec bene illud volunt.

Quod utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt.

Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieronymus in tract. de prodigo Filio (epist. 146 ad Damasum Papam, versus finem) dicit: « Solus Deus est in quem peccatum » cadere non potest: cetera, cum sint liberi arbitrii, in u- » tramque partem flecti possunt. » Hic dicere videtur, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta, potest flecti ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni Angeli et mali, ad utrumque flecti possunt. Ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus, quia boni tanta gratia confirmati sunt ut nequeant fieri mali, et mali adeo in malitia obdurati sunt ut non valeant fieri boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium: quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate, per gratiam quidem adjuti, bonum eligunt et malum respuunt, et mali similiter spontanea voluntate a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur. Et mali quidem habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

Quod boni post confirmationem liberius habent arbitrium quam ante.

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante. Ut enim Augustinus tradit in Enchir. (cap. 105), « non ideo carent libero arbitrio, quia male velle » non possunt; multo quippe liberius est arbitrium quod non » potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut » voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati » esse sic volunt ut esse miseri non solum nolint, sed nec » prorsus velle possint. » Non possunt itaque boni Angeli velle malum, vel velle esse miseri: neque hoc habent ex naturae sed ex gratiae beneficio: ante gratiae namque confirmationem potuerunt peccare Angeli, et quidam etiam peccaverunt, et daemones facti sunt. Unde Augustinus in lib. 1 contra Maximinum (cap. 25): « Creaturarum natura caelestium mori » potuit, quia peccare potuit. Nam et Angeli peccaverunt, et » daemones facti sunt, quorum diabolus est princeps; et qui » non peccaverunt, peccare potuerunt. Et cuicumque crea- » turae rationali praestatur ut peccare non possit, non est » hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. Ideoque solus Deus » est qui non gratia cujusquam, sed natura sua nec potuit » nec potest, nec poterit peccare. » Ecce hic insinuatur quod Angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Et quod potuerunt, fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale; quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, idest ex libero arbitrio, sed ex gratia: ex qua gratia etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit servire peccato.

Quod post confirmationem Angeli non possunt ex natura peccare sicut ante, non quod debilitatum sit eorum arbitrium, sed confirmatum.

Non ergo post confirmationem Angeli de natura sicut ante peccare potuerunt: non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum ut jam per illud non possit bonus Angelus peccare: quod utrique non est ex ipso libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait: « Cetera, cum sint liberi arbitrii, pos- » sunt flecti in utramque partem: » accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Talis enim et homo, et Angelus creatus est quod ad utrumque flecti poterat, sed postea boni Angeli per gratiam ita confirmati sunt ut peccare non possint, et mali ita vitio obdurati ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isidori intelligendum est: « Angeli mu- » tabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia, » quia ex natura in primordio suae conditionis mutari potuerunt sive ad bonum sive ad malum; sed post gratiam ita bono addicti sunt ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Quod mali Angeli vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obstinati, vivaci tamen sensu non penitus sunt privati. Nam, ut tradit Isidorus (ubi supra), triplici acumine scientiae vigent daemones, scilicet subtilitate naturae, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait (lib. 2 super Gen., cap. 17 in fine): « Spiritus mali quaedam vera » de temporalibus rebus noscere permittuntur, partim sub- » tilitate sensus, partim experientia temporum calliores, » propter tam magnam longitudinem vitae, partim sanctis » Angelis, quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus » sibi revelantibus. Aliquando autem iidem nefandi spiritus, » et quae ipsi acturi sunt, velut divinando praedicunt. »

Quod magicae artes virtute et scientia diaboli valent: quae virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum vel exercendum bonos.

Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur: quibus (1) tamen tam scientia quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam. Unde Augustinus in lib. 3 de Trinitate (cap. 7): « Video, » inquit, infirmae cogitationi quid possit occurrere, cur » scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant: nam et » magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia (Exod. 7 et » 8). Sed illud est amplius admirandum, quo modo mago- » rum potentia, quae serpentes facere potuit, ubi ad muscas » minutissimas, scilicet sciniphes, ventum est, omnino defe- » cit, qua tertia plaga Ægyptus caedebatur. Ibi certe defe- » cerunt magi dicentes: Digitus Dei est hic. Ubi intelligi » datur, nec ipsos quidem angelos transgressores et aereas » potestates in unam istam caliginem tamquam in sui gene- » ris carcerem, ab illius sublimis aethereae puritatis habita- » tione detrusos, per quos magicae artes possunt quidquid » possunt, aliquid valere nisi de supra data potestate. Dat » autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Ægyptios et » ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum opera- » tione judicarentur (2) admirandi a quibus fiebant a Dei » veritate damnandi; vel ad monendum fideles, ne tale ali- » quid facere pro magno desiderent, propter quod etiam » nobis in Scriptura sunt prodita: vel ad exercendam pro- » bandamque et manifestandam justorum patientiam. »

Quod transgressoribus Angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium.

Nec putandum est istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam; sed Deo potius, a quo haec potestas datur, quantum incommutabilis judicat.

Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerunt: sed solus Deus.

Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt. Non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis hujus mundi elementis latent, quae Deus originaliter eis indidit. Ipse enim creator est omnium rerum qui creator est invisibilium seminum: quia quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi hic primordia, et incrementa debitae magnitudinis, distinctio-

---

(1) *Al.* quibusdam: *item* quibus tamen non tam scientia etc.
(2) *Al.* viderentur.

nesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolae frugum: ita nec boni Angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturae.

Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus, ad ista creanda Dei virtus interius operetur; ita non solum malos, sed nec bonos Angelos fas est putare creatores; sed pro subtilitate (1) sui sensus et corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt; atque ita et gignendarum rerum, et accelerandorum incrementorum praebent occasiones. Sed nec boni haec nisi quantum Deus jubet, nec mali haec injuste faciunt, nisi quantum ipse juste permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi juste accipiunt, sive ad suam poenam, sive ad aliorum, vel poenam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura exterius serviat.

Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus; praedicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem: ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur; exteriores autem operationes, atque contemperationes sive occasiones ab Angelis tam bonis quam malis, vel etiam hominibus adhibentur. Sed haec ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quanto eis desunt sensuum subtilitates, et corporum mobilitates membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque Angelis vicinas causas ab elementis contrahere, quanto facilius est, tanto mirabiliores in hujusmodi operibus eorum existunt celeritates. Sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ita quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt.

(1) *Al.* pro utilitate.

Quod angeli mali multa possunt per naturae vigorem quae non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem, idest quia non permittuntur.

Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem; idest, quia non permittuntur illa facere a Deo, vel ab Angelis bonis. Possent utique sciniphes fecisse qui ranas serpentesque fecerunt. Quaedam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab Angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Augustinus in lib. 3 de Trinitate (cap. 9, in medio): » Ex ineffabili potentatu Dei fit ut quod possent mali angeli » si permitterentur ideo non possunt quia non permittuntur: » neque enim occurrit alia ratio cur non potuerunt facere » sciniphes qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major » aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum » quod etiam magi confessi sunt, dicentes (Exod. 8, 9): » Digitus Dei est hic. Quid autem possint per naturam, nec » tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius » naturae suae conditionem facere non sinantur; homini explorare difficile est, immo impossibile. Novimus hominem » posse ambulare, et neque hoc posse, si non permittatur; » volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi » Angeli quaedam possunt facere, si permittantur ab Angelis » potentioribus ex imperio Dei; quaedam vero non possunt, » etiamsi ab eis permittantur: quia ille non permittit a quo » illis est talis naturae modus: qui etiam per Angelos suos » illa plerumque non permittit quae concessit ut possint. »

Divisio textus.

Determinatis his quae pertinent ad naturae conditionem quantum ad bonos et malos Angelos communiter, hic consequenter tractat ea quae pertinent ad eorum potestatem et virtutem; et dividitur in partes duas: in prima determinat eorum potestatem respectu operationum quas in seipsis habent; in secunda respectu illarum operationum quas in alia exercent, ibi: *Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur.* Circa primum duo facit: primo ostendit eorum virtutem respectu operationum voluntatis vel liberi arbitrii; in secunda respectu operationis intellectus, ibi: *Et licet mali Angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo inducit quamdam quaestionem: quam primo movet, ibi: *Sed cum nec boni* (1) *peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium;* secundo determinat eam, ibi: *Ad quod dicimus etc.* Circa quod primo confirmat illud verum quod in objectione supponebatur, scilicet quod boni Angeli et mali habent liberum arbitrium; secundo respondet ad objectionem, ibi: *Quod ergo Hieronymus ait .... accipi oportet secundum statum in quo creata sunt.*

Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur. Hic ostendit eorum virtutem in operationibus quas in subjectam materiam exercent; et circa hoc tria facit: primo enim ostendit hujus virtutis principium collativum, et finem. Secundo ostendit operandi modum, ibi: *Nec putandum est, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam.* Tertio ostendit impedimentum operandi (1) sua virtute, ibi: *Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem.* Circa secundum tria facit: primo excludit duplicem modum falsum; secundo ostendit modum verum, ibi: *Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis mundi hujus elementis latent;* tertio proponit exemplum primo in corporalibus actionibus, ibi: *Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum. . . . ita non solum malos sed nec bonos Angelos fas est putare creatores:* secundo in spiritualibus, ibi: *Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus .... ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur.*

(1) Al. *Sed est mihi boni etc.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de statu liberi arbitrii in bonis et in malis Angelis. Secunda de cognitione malorum. Tertia de virtute eorum.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° de confir-

(1) *Al.* iterandi.

matione bonorum Angelorum; 2.° de obstinatione malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli boni possint peccare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint peccare. Quia, secundum Philosophum (9 Metaph., text. 10), potestates rationales sunt ad opposita. Sed liberum arbitrium quod in Angelis bonis manet, est rationalis potestas, quia est facultas rationis et voluntatis secundum Augustinum (1). Ergo videtur quod si possunt bene velle, quod etiam possint peccare.

2. Praeterea, sicut corruptibile nunquam mutatur ut fiat aeternum, ut dicit Philosophus in 1 Caeli et Mundi (text. 130, et seq.), ita videtur, quod mobile nunquam fiat immobile. Sed liberum arbitrium Angeli fuit in statu creationis mobile in peccatum. Ergo nunquam factum est immobile.

3. Praeterea, quanto aliqua virtus magis est determinata ad unum, minus est libera, sicut patet in virtutibus naturalibus quae per necessitatem agunt. Sed arbitrium Angeli est liberius post confirmationem quam ante, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sit determinatum tantum ad bonum sed possit etiam in peccatum.

4. Praeterea, nulla ratio laudabilitatis subtrahenda est a bonis Angelis. Sed haec est ratio laudis in hominibus quod non peccent cum peccare possint; sicut (2) Eccli. 31, 10, in laudem boni viri dicitur: *Qui potuit transgredi et non est transgressus.* Ergo videtur quod hoc etiam in Angelis sit.

Sed contra, immobilitas est de ratione felicitatis, ut dicit Philosophus (in 1 Ethic., cap. 11). Non enim aestimandum est felicem esse chamelaconta. Sed si peccarent, moverentur a statu rectitudinis. Ergo beati Angeli peccare non possunt.

Praeterea, motus non est in termino, sed in via ad terminum. Angeli autem non sunt viatores. Ergo moveri in peccatum non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit; ita et hoc Angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Hujusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus et intellectualibus. Invenitur autem in naturalibus quorumdam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formae, unde elongata sunt a privatione et per consequens a corruptione. Sed materia aquae non tota completur per formam aquae hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam: unde simul cum forma aquae manet privatio formae aeris, et ideo haec corruptibilia sunt. Et similiter patet in intellectualibus: quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem etiam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhaeretur uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis: sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate Angeli beati, ad quem ita se habet lumen gratiae vel gloriae, et virtus, sicut formae vel actus in naturalibus et finis ultimus in moralibus, et principium (1) primum in speculativis: quia secundum Philosophum (6, et 7 Ethic., cap. 8, et 2 Physic. text. 91) finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde cum per lumen gloriae perfecte ultimo fini conjungantur per fruitionem plenam, ejus bonitate affecti toti in contrarium deflecti non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo inquantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinant, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, inquantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium Angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam.

Ad tertium dicendum, quod potestas Angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus conjungentibus fini, quin possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere; non tamen potest propter hoc peccare: quia secundum Anselmum in Proslogio (2) (de Gratia et lib. Arbit., circa

(1) Ex his quidem verbis colligi potest, et nominatim lib. de Corrept. et Grat., cap. 11, pro quo prius inepte ad marginem et ridicule notabatur Aug. 1 Caeli et Mar. t. 11 (*Ex edit. P. Nicol.*).

(2) *Al. deest* sicut.

(1) *Al.* et finis ultimus, sicut principium etc.

(2) In dialogo de lib. Arbit., cap. 1, non in Proslogio, sicut prius, ubi dicitur tantum Deus multa non posse, quia haec posse, non potentiae, sed impotentiae est, sicut mentiri; sed nihil huc expresse pertinens, ut cap. 7, patet (*Ex edit. P. Nicolai*).

princip.) posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt.

Ad quartum dicendum, quod laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi sed a voluntate adhaerente bono: alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute et bonum operans. Sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, inquantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem.

ARTICULUS II.

Utrum daemones possint bonum facere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones possint bonum facere et non sint obstinati in malo. Natura enim intellectualis ordinata est ad beatitudinem, cujus facta est capax. Sed in daemonibus manet natura post peccatum. Ergo non sunt adeo obstinati quin possint bonum velle et beatitudinem consequi.

2. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom. circa medium), quod daemones bonum appetunt, ut esse vivere et intelligere. Sed bona appetendo habet quis bonam voluntatem. Ergo videtur quod daemones bonam voluntatem habere possint.

3. Praeterea, synderesis in daemonibus non est extincta: alias vermem conscientiae non haberent: sed actus synderesis est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

4. Praeterea, Jac. 1 dicitur, quod daemones credunt et contremiscunt. Sed utrumque horum bonum est. Ergo eorum aliquis bonus est actus.

5. Paeterea, omni actu peccati aliquis in malitia crescit, et in merito majoris poenae. Si ergo daemones omni actu suo peccant, videtur, quod poena eorum in infinitum crescat, cum obstinatio reatum poenae non tollat: aliter enim ex sua malitia commodum reportarent. Ergo poena eorum in infinitum crescit, quod est inconveniens.

Sed contra, Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Petrum, cap. 3), dicit: *Daemones nec mala voluntate carere possunt, nec poena.* Sed ex mala voluntate nunquam procedit nisi actus malus. Ergo videtur quod omnis eorum actus malus sit.

Praeterea, sicut Angeli per conversionem effecti sunt boni, ita daemones per aversionem facti sunt mali. Sed Angeli beati malum facere non possunt, ut prius dictum est. Ergo nec daemones bonum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cujus malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus. Actum autem malum contingit esse dupliciter; aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornicari vel mentiri; aut quantum ad modum agentis, sicut cum quis appetitu laudis dat eleemosynas. Possunt ergo daemones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate: cujus obstinationis ratio diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod liberum arbitrium Angeli medium est inter divinum et humanum in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum vero mobile ante et post; angelicum vero mobile ante sed immobile post. Sed haec ratio supponit illud cujus causa quaeritur, scilicet immobilitatem post Angelorum electionem. Et praeterea secundum hoc non posset assignari ratio confirmationis et obstinationis hominum defunctorum.

Alia ratio assignatur, quia cum Angelus sit indivisibilis, ad quodcumque se convertit, totaliter convertitur. Sed haec videtur insufficiens: quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundum quod virtus ejus ad multa se extendit, et hoc est secundum objecta; et secundum quod magis et minus alicui se applicat, et hoc est secundum intensionem et remissionem actus. Unde non oportet quod sua operatio procedat ab eo secundum totam suam virtutem, cum sit dominus sui actus.

Alia ratio sumitur per hoc quod homo per alterum cecidit; unde decuit quod haberet reparatorem, per quem resurgeret: Angelus vero per seipsum: et ideo impossibile est ejus ruinam reparari: quia per se non potuit resurgere, nec decuit alium reparatorem habere. Sed hoc etiam non videtur sufficiens: quia per se vel per alium cadere, sunt circumstantiae peccati, quae in infinitum aggravare non possunt, ut peccato recuperabilitas auferatur. Et praterea etiamsi homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt, ut infra dicetur, dist. 31: et ita etiamsi casus daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo qualis in ipso est.

Alia ratio est, quia Angelus peccavit contra deiformem intellectum; homo autem contra dictamen rationis, ut patet ex Dionysio (in 4 cap. de divin. Nom.); et ideo peccatum Angeli fuit multo gravius et irrecuperabilius: quia ratio est intellectus quasi obumbratus, secundum quod dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens; quia intellectus angelicus et ratio humana non improportionabiliter distant, sicut recuperabile et irrecuperabile; cum utrumque finitum sit.

Alia ratio assignatur, quia natura hominis tota corrupta est per peccatum ejus in quo originaliter erat, non autem tota natura angelica; unde magis indigebat reparatione humana natura quam angelica. Sed hoc non videtur sufficiens: quia, secundum hoc, si primo homine non peccante, aliqui de filiis ejus peccassent, eorum peccatum irreparabile foret. Et praeterea in quolibet Angelo est natura secundum speciem ab alio differens; et ideo eo peccante tota natura suae speciei vitiata est.

Et ideo oportet aliter dicere, ut inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et in Angelis peccantibus: quia, secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 4), quod est in Angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati; ita e contrario impossibile est a voluntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem; vel ex passione

deducente rationem ab actuali consideratione recti finis; et talis peccator poenitens est passione cessante; vel ex malitia, quae, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 8), est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei; ut qui habet habitum luxuriae, delectationem veneream sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quae errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; oportet quod sic peccans sit impoenitens, ut dicit Philosophus ibidem. Ergo de peccato nullus potest poenitere, nisi vel passione cessante, vel habitu remoto, quo malum finem eligebat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viae et mutabilitatis. Unde quandocumpue aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo fine cui adhaesit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem Angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo; ita et Angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam Angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; Angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in daemonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere, si vellent; sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est.

Ad secundum dicendum, quod cum in Angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus eorum bonus sit; qui tamen per circumstantias depravatur, quas apponit deliberativa voluntas, inquantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam synderesis in daemonibus non remurmurat culpae, sed poenae; et in hoc magis peccant, ordinationi divinae justitiae renitentes. Sed hoc non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturae. In daemonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas ab omni consideratione, ut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nom.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis isti actus in se boni sint, non tamen bene fiunt: quia coacte et non ex electione bonum quodcumque operantur.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multiplicitatem actus. Poena etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de praemio bonorum Angelorum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognitione daemonum; et circa hoc quaeruntur duo. 1.° utrum daemones vigeant acumine scientiae; 2.° de divinatione quae per eos fit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum daemones sint acutae scientiae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones non sint acuti scientia, sicut in littera dicitur. Sicut enim dicit Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.): *malum daemonis est furor irrationalis, amens concupiscentia, et phantasia proterva.* Haec autem omnia habitudinem cognitionis important. Ergo videtur quod scientiae acumine non polleant.

2. Praeterea, secundum philosophos natura substantiarum intellectivarum perficitur intellectu et voluntate. Sed sicut voluntas perficitur per appetitum boni, ita intellectus per cognitionem veri. Cum ergo voluntas eorum non possit in bonum, videtur quod nec intellectus in verum.

3. Praeterea, revelatio supernorum spirituum fit per illuminationem. Sed daemones cum sint in perpetuis tenebris, illuminari non possunt. Ergo nec aliqua cognoscere possunt revelatione bonorum Angelorum.

4. Praeterea, cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus; quia ex multis memoriis fit unum experimentum, ut in principio Metaphysicae dicitur; memoria vero a sensu oritur. Angeli autem cognitio non est ex rebus accepta. Ergo per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent.

Sed contra est quod in littera auctoritatibus sanctorum probatur: quod etiam eorum nomen ostendit, quia daemones dicuntur quasi sapientes. Item Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.): *Data autem angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed manere integra et splendidissima.* Sed inter alia attributa naturalia Angelorum unum fuit perspicacitas intelligentiae. Ergo hoc adhuc in eis manet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a gratia distare, oportet in daemonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est duplex. Quaedam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi nondum potest; et talia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quaedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest; et hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; et talia cognoscunt per subtilitatem naturae suae, inquantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi; vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicujus cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte; et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod furor et concupiscentia et phantasia non sunt in daemonibus proprie, sed metaphorice, cum pertineant ad sen-

sitivam partem, quae non est in Angelis. Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum Philosophum (in 4 Metaph., text. 34), vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas daemonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto judicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate (1) compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus.

Ad tertium dicendum, quod revelatio supremorum spirituum facta daemonibus, non est per modum illuminationis, ita quod lumen intellectuale daemonis vigoretur per applicationem claritatis luminis angelici, sed per modum locutionis; ita quod sibi exponuntur cognoscibilia quaedam per modum quo prius non exponebantur, sicut infra patebit, dist. 11.

Ad quartum dicendum, quod quamvis cognitionem a rebus non accipiat daemon, tamen acuitur ejus scientia per longitudinem temporis: per speciem enim rei quam habet innatam cognoscit rem, et ea quae in re sunt; sed antequam determinetur causa contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in ea effectus ejus, unde non potest (2) in ipsa cognosci; qui tamen, cognita ipsa, cognoscitur quando jam ad effectum determinata est.

ARTICULUS II.

Utrum per daemones possit fieri divinatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per daemones divinatio fieri non possit. Praenuntiatio enim futurorum, divinitatis est signum: unde dicitur Isaiae 41, 23: *Ventura quoque annuntietis, et dicemus, quod dii estis.* Sed daemones sunt omnino divinitatis expertes. Ergo per eos divinatio de futuris fieri non potest.

2. Praeterea, bonorum prophetarum est veritatem de futuris praedicere, ut dicitur Hierem. 28, quod iste est Propheta quem misit Dominus, cujus verbum evenit. Si ergo homines virtute daemonum vera de futuris divinando praenuntiant, videtur quod qui per revelationem daemonum prophetant, veri Prophetae dicendi sint.

3. Praeterea, non est cognitio rei nisi per speciem ejus. Sed species eventus futuri non potest per daemonem in anima fieri, nisi daemon species causaret. Ergo videtur quod per ipsum divinatio fieri non possit.

4 Praeterea, mentem hominis nullus formare potest, nisi solus Deus, ut Augustinus in littera dicit. Sed non potest cognitio alicujus accipi nisi mens alicujus aliquo lumine formetur. Ergo videtur quod per daemones praecognitio futurorum accipi non possit.

5. Sed contra, in daemonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus. Sed homo potest alteri denuntiare quod scit futurum. Ergo et daemones. Sciunt autem quaedam futura, cum etiam quorumdam futurorum cognitio ab hominibus habeatur, ut ab astrologis et medicis. Ergo per daemones divinatio fieri potest.

6. Praeterea, quando anima retrahitur a motibus exterioribus circa corpus, ut in somno, quorumdam futurorum praecognitionem accipit: non enim omnino negandum est divinationem fieri in somniis, ut dicit Philosophus (in libro de Somno et Vigilia). Sed daemones circa regimen corporis non occupantur. Ergo videtur quod futurorum cognitionem et habere, et aliis conferre possint.

Solutio. Respondeo dicendum, quod futurorum quaedam sunt determinata in suis causis, quaedam vero non habent causas determinatas, sicut quae sunt ad utrumlibet. Quilibet autem effectus, secundum quod in causa sua determinatur, in ea potest cognosci. Si enim determinatur in ea ut ex qua necessario contingat, certitudinarie cognoscetur; sicut sunt ea quae circa motum caeli accidunt, ut ortus et occasus, et eclipses, et conjunctiones luminarium: quae omnia multo melius daemones sciunt per species causarum innatas, quam astrologus per artem. Si autem determinentur in causis ut ex quibus frequenter contingant, cum potestate tamen deficiendi in minori parte propter impedimentum ex parte agentis, vel ex parte recipientis actionem; eorum praecognitio non certitudinalis, sed conjecturalis haberi potest; et hoc modo astrologus praedicit quaedam futura quae consequuntur ex motibus caeli in istis inferioribus, quae tamen impediri possunt propter defectum inferiorum causarum; et haec praecognitio tanto magis ad certitudinem accedit, quanto ad unum effectum plures causae concurrentes cognoscuntur, et quanto virtus causae melius scitur; unde daemones subtilissimi sunt in talium futurorum praecognitione. Sed ea quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt cognosci in causis suis, sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt: unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt (ut in 1 dictum est, dist. 38), et cui Deus revelare voluerit: et talium futurorum cognitionem nec homines nec daemones habere possunt, nisi revelatione supernorum spirituum. Ea vero quae ipsi daemones praecognoscunt, revelare possunt, non quidem objiciendo se animae sicut in speculum, in quo videntur quae in speculo relucent, ut quidam dicunt: quia anima humana, ad minus secundum statum viae, non videt ea quae sunt a materia separata, nisi quatenus ex phantasmatibus in eorum cognitionem venit. Nec iterum species quae sunt in intellectu angelico, sunt proportionatae intellectui humano, cum multo simpliciores sint, et universaliores. Unde sicut species quae sunt in intellectu imaginatio non potest comprehendere, nec sensus species quae sunt in imaginatione; ita nec intellectus humanus, secundum statum viae, spe-

(1) Al. ipsa in veritate.

(2) Al. determinetur determinate contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in eo effectus ejus: unde potest etc.

cies quae sunt in intellectu angelico. Sed Angelus bonus vel malus aliter ea quae cognoscit, revelare potest, scilicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quaedam intentiones in intellectu eliciantur; et quanto lumen fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicientur. Et ideo ex phantasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine Angeli.

Ad primum ergo dicendum, quod futura secundum quod habent determinationem in causis suis, accedunt ad rationem praesentium, inquantum jam quodammodo sunt determinata in causis suis: et ideo eorum praecognitio non proprie dicitur divinatio; ut quando medicus praedicit sanitatem futuram, et astrologus eclipsim vel pluviam, et aliquod hujusmodi; nisi forte apud eum quem latet ordo causae ad causatum: unde in illis quae omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras; sed divinatio proprie est eorum quae causas determinatas non habent: haec enim praecognoscere, solius Dei est, a cujus actus usurpatione, divini vocantur qui futuris praenuntiandis intendunt.

Ad secundum dicendum, quod falsi prophetae distinguuntur a veris quantum ad tria ad minus. Primo quantum ad revelationis auctorem: quia boni Prophetae futura praedicunt divino lumine, mediantibus bonis Angelis inspirati; sed falsi prophetae vel sequuntur spiritum suum, nihil videntes, sed mendacia confingentes, vel per revelationem immundi spiritus. Secundo quantum ad intentionem praenuntiationis: quia falsorum prophetarum finis est aliquod lucrum temporale; unde dicitur Ezech. 13, 19: *Violant me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis;* vel saltem ipsius daemonis revelantis intentio perversa est, qui deceptionem intendit: sed Prophetarum bonorum tota intentio in rectum finem ordinatur. Tertio quantum ad certitudinem praenuntiatorum: quia bonorum prophetia innititur divinae praescientiae, quae omnium futurorum eventus intuetur; sed praenuntiatio malorum prophetarum innititur praescientiae daemonum, quae conjecturalis est.

Ad tertium dicendum, quod daemon potest aliquod ignotum manifestare sine causatione novae speciei, dupliciter: aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo: aut etiam novas species in imaginatione formando, secundum aliquam transmutationem organi corporalis.

Ad quartum dicendum, quod solus Deus format mentem hominis justificando; non tamen solus immediate intellectuali lumine illustrat; nisi intelligatur de lumine connaturali, quod a solo Deo est.

Ad quintum dicendum, quod astrologi non possunt praenuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum caeli sicut ad causam, vel per se sicut transmutationes quae accidunt in corporalibus, ut tempestates et sterilitates et pestilentias, et hujusmodi; quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit Philosophus in lib. de Som. et Vig.: vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt proni ad luxuriam vel ad iram, et hujusmodi; non tamen talis dispositio corporis animae necessitatem inducit. Unde in his quae ex libero arbitrio dependent, maxime eorum judicia falluntur. Similiter etiam medici ex signis exterius apparentibus causas inferiores cognoscunt ex quibus sequitur sanitas vel mors, vel semper, vel in majori parte. Et haec omnia daemones praecognoscere possunt. Non autem omnia futura sunt talia.

Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quae in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo in his quorum causa est in ipso somniante; et hoc contingit dupliciter: vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut quando quis propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum; vel est signum futuri cujus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur, quod phlegma dulce in eo dominetur: ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conjicere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat, tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus, illum venire. Alio modo in his quae causam habent extra somniantem; et in his eventus frequenter rei somniatae se habet ad somnium ut per accidens; quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, inquantum imprimitur in ipsum virtus corporis caelestis: ex motibus enim corporum caelestium relinquuntur quaedam impressiones et motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus: et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quieta ab aliis occupationibus: et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae: et per hunc modum quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem; sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietae quam humanae propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiae separatae, vel Dei vel Angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat: et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis praecipue quorum anima corporis affectionibus non subditur: et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in 7 Physic. (comm. 20): castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae obediens reddit.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de virtute daemonum in operando; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum possint aliquos veros effectus operari in materia corporali; 2.° utrum eorum auxilio et consilio uti liceat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum daemones possint inducere in materia corporali verum effectum corporalem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones verum effectum corporalem inducere nequeant. Quia dicitur 2 Thessal 2, quod Antichristus veniet in signis mendacibus. Sed tunc maximam potestatem daemones habebunt. Ergo videtur quod nullo modo possint aliquem effectum verum inducere.

2. Praeterea, id quod datum est in manifestationem et confirmationem fidei, non debet concedi fidei adversariis. Sed operatio signorum data est ad confirmationem fidei, ut habetur Marci ult.: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo videtur quod non subsit daemonum miracula facere.

3. Praeterea, omnis alteratio reducitur in motum localem, ut in 8 Physic. (text. 55 et 56), probatur; quorum primus est motus caeli. Sed daemones motum caeli variare non possunt: quia hoc solius Dei est, ut Dionysius dicit (in epistola ad Polycarpum). Ergo videtur quod nullam transmutationem in corporibus inferioribus facere possint de forma in formam.

4. Praeterea, id quod subjacet virtuti corporali, non habet virtutem imprimendi in corpora. Sed daemones subduntur virtutibus stellarum; unde etiam malefici constellationes determinatas observant ad invocandum daemones. Ergo videtur quod non habeant virtutem imprimendi in corpora.

5. Praeterea, daemones non operantur nisi per modum artis. Sed ars non potest dare formam substantialem; unde dicitur in cap. (1) de numeris: *Sciant auctores alchimiae, species transformari non posse.* Ergo nec daemones formas substantiales inducere possunt.

Sed contra est quod dicitur Exodi 7, quod magi Pharaonis virtute daemonum operantes, virgas in serpentes verterunt.

Praeterea, fortius agit in id quod minus est forte. Sed virtus daemonis est fortior virtute corporali. Ergo possunt corpora transmutare propria virtute.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit gentilium, qui credebant daemones, quorum virtute magi operabantur, deos esse; et ita per modum creationis posse novos effectus producere: et iste est secundus modus quem ponit in littera Magister. Alius est Avicennae, qui ponit quod materia corporalis multo fortius obedit conceptioni substantiae separatae, quam qualitatibus contrariis agentibus in natura: quia agentia naturalia sunt tantum disponentia ad formam quae est ex influentia substantiae separatae. Unde ad conceptionem substantiae separatae, etiam praeter ordinem motus caeli, sequitur aliquis effectus in inferioribus. Et ponit exemplum de anima humana, ad cujus conceptionem totum corpus movetur vel in libidinem ad imaginationem mulieris amatae, vel ad cadendum ex imaginatione et timore casus; et hic est primus modus qui tangitur in littera, quod materia corporalis deserviat daemonibus ad nutum.

Huic autem positioni contradicitur et a philosophis et a theologis. A philosophis quidem: quia dicunt quod motus caeli est instrumentum intelligentiae moventis; unde non nisi eo mediante potest provenire effectus in inferioribus ab intelligentia. A theologis etiam contra dicitur; quia formae corporales non sunt ex influentia daemonum, sed ex influentia Dei, qui eas in potentia materiae posuit, et educere in actum potest sine adminiculo alicujus inferioris agentis, secundum quod in actum educuntur secundum cursum naturae ex determinatis agentibus naturalibus. Unde hujus positionis est falsum fundamentum.

Et ideo dicendum, quod daemones virtute propria nullam formam in materiam influere possunt, nec accidentalem nec substantialem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis: sicut enim (1) artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit; ita daemones ad determinata passiva possunt conjungere activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sed praeter consuetum cursum naturae, propter multitudinem et vehementiam virtutis activae rerum aggregatarum, et propter habilitatem passivorum: et ideo effectus qui non sunt in potestate alicujus virtutis activae naturalis, producere non possunt, ut suscitare mortuum, vel aliquid hujusmodi, secundum veritatem; sed in praestigiis tantum, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore Antichristi aliqua vera miracula fient virtute daemonum, permissione divina, in illis tamen ad quae virtus daemonis se extendit; tamen dicuntur omnia mendacia ex parte finis, quia ad decipiendum sunt.

Ad secundum dicendum, quod signa facta per bonos possunt distingui ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis: quia signa facta per bonos virtute divina, fiunt in illis etiam ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et hujusmodi; quae daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum: quia signa per bonos facta, sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et hujusmodi; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et hujusmodi: et hanc differentiam assignat beatus Petrus (2)

---

(1) Sed ubi capitulum hoc? Non occurrit; tametsi tale quiddam insinuatur in Decret., caus. 26, quaest. 5, cap. *Episcopi*, ubi dicitur prope finem, quod quisque credit creaturam aliquam posse in aliam speciem transformari, nisi ab eo qui omnia creavit, proculdubio infidelis est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* etiam.

(2) Vel ex persona Petri Clemens in eo libro quem *itinerarium Petri* nuncupavit, et hic vocatur *itinerarium Clementis*, quia scriptum est a Clemente, ut et apud Clementem *itinerarium Petri*, quia varia ejus itinera describit. At circuitus quidem Petri a se fuisse scriptos, et ab aliis tamen depra-

in itinerario Clementis. Tertia differentia est quantum ad finem: quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et bonorum morum; sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt: quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et hujusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute daemonum fiunt.

Ad tertium dicendum, quod talem alterationem praecedit aliquis motus localis, inquantum virtutes activas colligunt, et determinatis passivis apponunt; sed talis motus localis non reducitur in motum caelestem, quia non est secundum aliquam virtutem moventem naturalem, sed inquantum obedit virtuti daemonis ad motum localem; quod est virtute naturae suae, quae supra corpora potest: non quidem ut aliquam formam influat, sed ut localiter moveat: quia motus localis non est secundum acquisitionem alicujus quod in re sit quae movetur, quia locus est extrinsecus locato.

Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia non habent aliquam impressionem in daemones, ut eis subdantur; sed ideo advocati sub certa constellatione veniunt, quia sciunt virtutem illius constellationis juvare ad effectum qui requiritur; vel propter hoc ut homines inducantur ad venerandum aliquod numen in stellis, ex quo idolatriae ritus procedit.

Ad quintum dicendum, quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agentis; sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quaedam formae substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere; sicut alchimistae faciunt aliquid simile auro quantum ad accidentia exteriora; sed tamen non faciunt verum aurum: quia forma substantialis auri non est per calorem ignis quo utuntur alchimistae, sed per calorem solis in loco determinato, ubi viget virtus mineralis: et ideo tale aurum non habet operationem consequentem speciem; et similiter in aliis quae eorum operatione fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum uti auxilio daemonis ad effectus corporales sit malum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti auxilio daemonum in talibus operationibus non sit malum. Ipse enim Paulus Corinthium fornicarium tradidit satanae in interitum carnis, ut dicitur 1 Corinth. 5. Sed in hoc non dicitur peccasse. Ergo uti licet obsequio daemonum.

2. Praeterea, licet auxilium accipere etiam a peccatoribus, ut eleemosynam, vel aliquid hujusmodi. Sed in daemonibus non est invenire nisi naturam, quae bona est, et peccatum. Ergo videtur quod auxilio eorum uti liceat.

3. Praeterea, Deus contulit virtutes verbis et rebus. Sed virtute quorumdam verborum et rerum daemones advocantur, et quasi compelluntur. Ergo videtur quod eorum auxilio uti liceat.

4. Praeterea, id quod vergit in aliquam utilitatem et nulli derogat, non videtur esse peccatum. Sed per invocationes daemonum frequenter multa utilia fiunt, sicut patet in inventione rerum amissarum. Ergo videtur quod in talibus uti liceat eorum auxilio.

Sed contra, Deuter. 18, praecepit Dominus omnes incantatores et maleficos interfici. Mors autem corporalis non infligitur sine gravi peccato. Ergo videtur quod graviter peccant qui talibus intendunt.

Praeterea, Augustinus dicit (super Genes., lib. 2), omnes divinationes esse fugiendas et cavendas. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra facultatem humanam et naturae, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturae impendit per idolatriae cultum; ita graviter peccant qui ea quae a Deo expetenda sunt, auxilio daemonum implorant: et hujusmodi est vaticinatio de futuro; unde dicitur Isai. 8, 19: *Numquid non populus a Deo suo requiret?* Et similiter etiam in aliis operibus magicis; in quibus complementum operis ex virtute daemonum expectatur: in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum initum cum daemone, vel verbo tenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint: non enim potest homo duobus dominis servire, ut dicitur Matth. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus et quidam alii sancti leguntur aliqua per daemones fecisse, non pacto cum eis inito, sed sicut virtutem divinam in eis exercentes; sicut etiam potestatum caelestium officium dicitur daemones arcere.

Ad secundum dicendum, quod peccatores, quamdiu in hac vita vivunt, possunt fieri membra Christi, quantumcumque videantur in malitia obstinati; et ideo ex caritate diligendi sunt, et ab eis beneficia recipi possunt et impendi, dummodo contra caritatem non sint: sed postquam a corpore in damnationem decedunt, idem est judicium de eis et de daemonibus.

Ad tertium dicendum, quod non est credendum aliquibus virtutibus corporalibus daemones subjacere; et ideo non coguntur invocationibus et factis quibusdam maleficis, nisi inquantum per hoc cum eis foedus initur, secundum quod dicitur Isai. 28, 15: *Percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum.*

Ad quartum dicendum, quod nulla utilitas esse potest pro qua aliquid faciendum sit quod in Dei vergat injuriam: quod contingit quando illud quod ipsius est, non ab ipso quaeritur, sed cum ejus adversario foedus initur.

Expositio textus.

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante (1). Sed contra, liberum

vatos testatur Clemens ipse apud Epiphanium haeres. 30. Sed an idem sit *itinerarium Petri et circuitus Petri*, non satis liquet. Certe itinerarium Petri apocryphum censuit Gelasius Papa in Concilio Romano, ut videre est in Decretis dist. 15, cap. *Sancta Romana Ecclesia.* Sed sunt in apocryphis quoque aliqua innoxia et legitima, quae usurpari possint, quale illud est quod hic usurpat S. Thomas *(Ex edit. P. Nicolai).*

(1) *Al.* tantum: *Boni vero argumentum etc.*

arbitrium est quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus. Ergo nec liberum arbitrium.

Ad quod dicendum, quod quamvis negatio, secundum illud quod est, magis vel minus non recipiat; tamen dicitur intendi et remitti, quatenus habet causam in subjecto; sicut qui caret substantia oculi, magis dicitur caecus quam ille cujus visus dicitur ab humore aliquo impeditus ad pupillam confluente: et ideo dici potest libertas arbitrii major et minor, secundum modum naturae in qua est.

Occulta quaedam semina (1) *in corporeis hujus mundi elementis latent.* Per haec semina intelliguntur virtutes activae existentes in rebus ex virtute caelesti, et ex qualitatibus activis et passivis: quia semen (in 2 Phys., text. 31), computatur inter causas activas.

(1) Al. *scientia etc.*

DISTINCTIO VIII.

Utrum Angeli omnes corporei sint: quod quibusdam visum est, quibus Augustinus consentire videtur dicens, omnes Angelos ante casum habuisse corpora tenuia et spiritualia; sed in casu mutata in deterius malorum corpora, ut in eis possent pati.

Solet etiam in quaestione versari apud doctos, utrum Angeli omnes, boni scilicet et mali, corporei sint, idest corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur, quod Angeli omnes ante confirmationem vel lapsum, corpora aerea habuerint de puriore ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum: et Angelis bonis, qui perstiterunt, talia conservata sunt corpora, ut in eis possint facere et non pati: quae tantae sunt tenuitatis ut a mortalibus videri ~~non~~ valeant, nisi supervestita aliqua grossiori forma, qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt: Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, idest caliginosum aerem, dejecti sunt; ita illa corpora tenuia transformata sunt in deteriora et spissiora, in quibus pati possunt a superiori elemento, idest ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur super Gen. (1) (lib. 3 cap. 10) ita dicens: « Daemones aerea dicuntur animalia quia corporum aereorum natura vigent, nec per mortem dissolvuntur: quia praevalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus: ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Transgressores vero Angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc Archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex poena in aeream qualitatem, qua possent ab igne pati: caliginosa tamen aeris tenere tantum permissi sunt, qui eis quasi carcer sit usque ad tempus judicii. » Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere quod quidam opinantur de corporibus Angelorum. Hoc autem eum aliqui dixisse astruunt, non ita sentiendo sed opinionem aliorum referendo: quod ex ipsis verbis dijudicare volunt quibus ait: « Daemones dicuntur aerea animalia; » non ait, Sunt, ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt, non opinando sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod istius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenire, atque id concorditer docuisse, quod Angeli incorporei sunt, nec corpora habent sibi unita. Assumunt autem aliquando corpora Deo praeparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt, in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt; et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione alicujus personae; aliquando ex persona Patris vel Filii vel Spiritus sancti.

Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus (in 2 lib. de Trin., cap. 5, 6, 7 et seqq.) ostendit conferens diversa Scripturae testimonia, ex quibus Deum in corporeis formis hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem factum esse eis.

De perplexa quaestione quam ponit Augustinus, quaerens an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an Angeli qui ante erant, fuerint missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata qualitate sui spiritualis corporis, aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an suum proprium corpus mutaverint in speciem suae actioni aptam.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit (lib. de Trin., cap. 1, et lib. 3, cap. 1) quam nec solvit, quaerens, utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret; an Angeli qui ante erant, ita mitterentur ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem, an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim Augustinus ita (in 3 lib. de Trin., cap. 1): « Quaerendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit in qua Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an Angeli, qui jam erant, ita mittebantur ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes, atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam sibi a Creatore potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meae utrum Angeli manente spirituali corporis sui qualitate per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem, mutent et vertant in quaslibet species corporales, et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino (Joan. 2), an ipsa propria corpora sua transforment in id quod volunt accommodatum ad id quod agunt. Sed quid horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut Angeli qui haec agunt. » Attende, lector, quia quaestionem propositam non solvit, sed indiscussam relinquit, utrum Angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus, supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem, in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari, Angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora.

Quod Deus in specie qua Deus est, nunquam mortalibus apparuit.

Ceterum haec velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit (Exod. 33, 20): « Non videbit me homo, et vivet; » et in Evangelio Joannis (cap. 1, 18): « Deum nemo vidit unquam. » Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideo substantia sive essentia Dei quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo potest per seipsam esse visibilis (1). Proinde illa omnia quae Patribus visa sunt,

(1) *Ad marginem Venetae editionis an.* 1593 *notatur*: Verum lib. 8 de Civ. Dei cap. 16, suam de hac re aperit sententiam.

(1) *Nicolai haec interponit* (ut supra Augustinus dicit, lib. 3 de Trin., cap. 10, unde subdit).

cum Deus illis praesentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quo modo ea ministris Angelis fecerit Deus, per Angelos tamen esse facta dicimus (1). Audeo iterum (2) fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum sanctum ejus qui est unus Deus, per id quod est invariabile atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus visibilem.

Utrum daemones intrent corpora hominum substantialiter et illabantur cordibus, an id per effectum dicatur.

Illud etiam consideratione dignum (3) videtur, utrum daemones, sive corporei, sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiae suae effectum ibi exercent Dei permissione, opprimendo atque vexando eas vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant, atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat, commemorans, daemonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta (Matth. 8, et Marc. 1) (4). Sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem Gennadius in definitionibus ecclesiasticorum Dogmatum, (cap. 83), ait: « Daemones per energicam operationem non » credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et » oppressione uniri. Illabi autem menti, illi soli possibile est » qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capabilis est » suae facturae. » Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur daemones vel introeant corda hominum vel corpora. Beda quoque super illum locum apostolicorum Actuum (cap. 5, 3) ubi Petrus ait Ananiae: « Cur » tentavit (vel implevit) satanas cor tuum? dicit: Notan» dum, quod mentem hominis juxta substantiam nihil im» plere possit nisi creatrix Trinitas, quia tantummodo secun» dum operationem et voluntatis instinctum anima de his » quae sunt creata, impletur. Implet ergo satanas cor alicu» jus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, ne» que introiens aditum cordis, siquidem potestas haec solius » Dei est; sed callida et fraudulenta deceptione animam in » effectum malitiae trahens per cogitationes et incentiva vi» tiorum, quibus plenus est. Implevit autem satanas cor A» naniae, non intrando, sed malitiae suae virus inferendo. » Idem (in cap. 28 Act. super illud « Vipera etc. »): « Spiritus » immundus flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, » doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionum in» fundit. » His auctoritatibus ostenditur quod daemones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiae suae effectum; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinuntur.

(1) *Idem* (Et paulo supra, cap. 10). *In editione autem Veneta Nicolini notabatur ad marginem hujus loci:* Augustinus lib. 3 de Trin., cap. 10 et 11.

(2) *Al.* ergo.

(3) *Al.* dignissimum.

(4) *Nicolai sequentia subnectit cruculis distincta.* Ut Matth. 8, vers. 31: *Si ejicis nos hinc etc.*, et mox: *At illi exeuntes etc.* Matth. 12, vers. 43: *Cum immundus spiritus exierit ab homine.* Matth. 17, vers. 17: *Exiit ab eo daemonium;* et Marc. 1, vers. 25: *Exi de homine;* itemque Marc. 5: *Exi spiritus immunde;* Luc. 10, vers. 41: *Exibant daemonia a multis etc.*

Divisio textus.

Hic determinat Magister de Angelis bonis et malis, quantum ad corporum assumptionem; et dividitur in partes duas: in prima determinat de eis quantum ad assumptionem corporum; secundo quantum ad impressionem in nos, ibi: *Illud etiam consideratione dignum videtur, utrum daemones.... hominum substantialiter intrent corpora.* Prima dividitur in partes duas: in prima determinat de apparitione Angelorum in corporalibus formis, utrum sit per corpus assumptum, vel naturaliter unitum; in secunda determinat de apparitione divina, ibi: *Nec dubitandum est, Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus.* Ubi duo facit: primo dicit, Deum apparuisse in corporalibus formis; secundo ostendit Deum nunquam in sua essentia visibiliter apparuisse, ibi: *Ceterum haec velut nimis* (1) *profunda atque obscura, linquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit.* Circa primum duo facit: primo ostendit, Deum in invisibilibus formis apparuisse; secundo inquirit dictae apparitionis modum, ibi: *Sed ubi Deus hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit.*

QUAESTIO I.

Hic sex quaeruntur: 1.° utrum Angeli habeant corpora naturaliter unita; 2.° si non habeant, utrum assumant; 3.° si sic, qualiter sibi corpora assumant; 4.° quas operationes per ea exerceant; 5.° qualiter in nos imprimere possint; 6.° quomodo Deus in formis corporalibus appareat.

(1) Al. *hoc velit unus.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli habeant corpora unita.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli corpora unita habeant. Augustinus enim in lib. de civ. Dei (7 cap. 16), inducit verba Apuleji definientis daemones sic: *Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna:* nec hanc definitionem improbat. Ergo videtur quod habeant corpora aerea naturaliter unita.

2. Praeterea, Gregorius dicit in homilia Epiphaniae, quod Judaeis annuntiavit Christi incarnationem rationale animal, idest Angelus. Sed animal est compositum ex anima et corpore. Ergo videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter unita.

3. Praeterea, illud quod in se est incorporeum, respectu nullius potest corporeum dici: quia haec praedicatio est absoluta: quod enim absolute album est, respectu nullius est nigrum. Sed secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 3), et Gregorium (2 Mor., cap. 3 vel 2), Angeli in comparatione Dei corporei sunt. Ergo in se incorporei non sunt.

4. Praeterea, nobilius est quod in se habet vitam et alteri confert, quam quod alterum non vivificat, quamvis in seipso vivat. Sed vita Angeli est nobilior quam animae. Ergo videtur quod multo fortius habeat corpus unitum quod vivificet quam anima.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), quod Angeli sicut incorporales ita et immateriales intelliguntur.

Praeterea, omnis substantia vivificans corpus naturaliter sibi unitum, habet potantias aliquas quae sunt actus alicujus partis corporis. Si ergo Angelus uniatur naturaliter corpori tamquam vivificans il-

lud, oportet quod habeat potentias affixas organis, sicut sunt potentiae animae sensitivae et nutritivae, quae si in Angelo ponantur, non differret Angelus ab homine.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter unita: hoc enim esse non potest, nisi essent formae illorum corporum vel saltem motores proportionati illis corporibus; et cum sint perfectioris naturae ipsis animabus, oporteret, quod corpora nobiliora haberent. Inter omnia autem corpora generabilia et corruptibilia est nobilissimum corpus humanum quasi maxime accedens ad similitudinem caelestis corporis propter aequalitatem complexionis; unde oporteret illa corpora esse corpora caelestia: et sic rediret error philosophorum ponentium, Angelos esse formas orbium et multiplicari secundum eorum numerum: quod tamen longe probabilius esset quam eos habere corpora aerea naturaliter unita quod videtur Augustinus dicere; quamvis dicatur hoc non nisi ex hypothesi eum dixisse, ut utentem positionibus Platonicorum, contra quos disputabat.

Ad primum ergo dicendum, quod Apulejus falsum dixit, nec Augustinus contra hoc disputabat, quia pauca de Angelis asserere voluit.

Ad secundum dicendum, quod secundum Dionysium (in 2 cap. cael. Hier.) proprietates animales et humanae dicuntur de Angelis per modum eminentiorem: quia quod habet natura inferior habet et superior, nec eodem modo, sed eminentius; unde dicitur Angelus animal, non quia compositus ex anima et corpore, sed ex eo quod habet virtutem cognoscendi sensibilia, non tamen per modum sensibilem, sed intellectualem.

Ad tertium dicendum, quod Angeli dicuntur corporei in comparatione ad Deum, quia conveniunt cum corporibus in quadam proprietate, quae est loco definiri, in quo corpora a Deo distant; non quod aliquo modo naturam corporalem habeant.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliquid habet esse vel vitam magis absolute, tanto nobilius est; et ideo cum omnis forma habeat esse in conjunctione ad materiam, nobilior est vita illius quod corpori non unitur quam id quod corporis forma est. Sed quod influit vitam per modum efficientis tantum, et non sicut forma conjuncta, hoc nobilius est. Sed hoc neque animae neque Angelo convenit, sed Deo tantum.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli assumant corpora.
(1 *p., quaest.* 52, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Angeli corpora non assumant. Omnis enim assumptio terminatur ad aliquam unionem. Sed Angeli non possunt esse uniti corporibus. Ergo nec corpora assumere.

2. Praeterea, sicut se habet spiritus unitus ad separationem, ita spiritus separatus ad unionem. Sed spiritus unitus, scilicet anima, non potest separari secundum suam voluntatem. Ergo nec spiritus separatus conjungitur corpori per assumptionem.

3. Praeterea, si assumant corpora, hoc non est nisi propter eorum operationem; quia ad esse suum corporibus non egent nec quantum ad principium nec quantum ad finem; sicut animae rationales egent corporibus quantum ad principium, quia creantur in corpore: sed non quantum ad finem, quia remanent post corpus. Sed omnis virtus quanto magis est a corpore separata, tanto est fortior in operationibus suis, ut patet in anima rationali. Ergo videtur quod nullo modo corpora assumant.

4. Praeterea, cum Angeli non possint esse formae corporum, ut dictum est, non possunt corporibus conjungi nisi sicut motor mobili. Sed hoc modo conjunguntur omni ei circa quod operantur. Ergo si hoc esset, corpus assumerent, quod non dicitur.

5. Praeterea, quodcumque corpus assumit Angelus, in illo est. Sed omne corpus, cum sit indivisibile, plures partes habet, et quod primo et per se est in aliquo, est in qualibet parte ejus, ut probatur in 6 Phys. (text. 31): quia si esset in una parte tantum, non diceretur in toto esse nisi ratione partis. Cum ergo Angelus non possit esse in pluribus locis simul, ut in 1 dictum est, videtur quod corpus non assumat.

Sed contra, illud quod per se incorporeum est videri non potest. Sed Angeli frequenter hominibus visibiliter apparuerunt, ut in sacra Scriptura legitur. Cum ergo sint incorporei, ut dictum est, videtur quod corpus assumant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hic est quorumdam error, dicentium Angelos nunquam corpus assumere, et omnia quaecumque de apparitionibus Angelorum Scriptura loquitur in praestigiis facta esse dicunt vel secundum visionem imaginariam. Sed quia sancti communiter dicunt, Angelos etiam corporali visione hominibus apparuisse, quibus (1) Scripturae textus concordare videtur, ideo absque dubio dicendum est, Angelos quandoque corpora assumere, in quibus ab hominibus videntur. Quod qualiter sit, videndum est. Cum enim natura spiritualis superior sit natura corporali, oportet quod natura corporalis sibi obediat: non autem quantum ad formarum susceptionem: quia prima inchoatio formarum in materia, secundum quod in ea dicuntur esse habilitates quaedam ad formam, est ab opere Creatoris, sed eductio earum in actum est per virtutem agentium naturalium determinatorum: sed quantum ad motum localem, per quem nulla forma ponitur in re mota, obedit corpus virtuti spirituali; et secundum hoc quod virtus spiritualis movet aliquod corpus, conjungitur sibi sicut motor mobili. Sed ulterius quando Angelus hoc corpus motum format per modum in praecedentibus dictum, ut appareant in eo aliquae proprietates visibiles invisibilibus ejus proprietatibus congruentes; tunc dicitur illud corpus assumere; unde quandoque apparent in figura hominis vel leonis, et hujusmodi, per quorum proprietates intelliguntur ipsae virtutes spirituales Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod talis assumptio terminatur ad aliquam unionem quae est motoris ad motum, ut nautae ad navem; non autem ut formae ad materiam.

Ad secundum dicendum, quod spiritus conjunctus, scilicet anima, unitur corpori ad unum esse ut forma ejus; et ideo non potest separari per volun-

---

(1) *Al.* cui.

tatem, sed per naturam, facta indispositione circa corpus. Sed spiritus separatus potest per voluntatem conjungi corpori non sicut forma, sed sicut instrumento; unde virtute naturae suae potest assumere et deponere illud quando vult, sicut et homo suum instrumentum.

Ad tertium dicendum, quod virtus Angeli non impeditur per corpus assumptum: quia non assumitur ut materia proportionata formae, nec etiam juvatur: sed tamen assumit ad consolationem eorum quibus apparet per instrumentum, ut ex visibilibus in invisibilium cognitionem manuducantur.

Ad quartum dicendum, quod ad assumptionem corporis non sufficit motus; sed oportet quod sit formatio, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Angelus assumens corpus, est totus in qualibet ejus parte, nec tamen est in pluribus locis: quia totum hoc quod uno motu movetur comparatur ad ipsum sicut unus locus indivisibilis: quia non est in loco nisi per operationem, ut in 1 lib. dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum corpora assumpta ab Angelis habeant veram naturam quam ostendunt.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli assumant corpora illa secundum veritatem, quae habent illam naturam quae videtur. Nuntios enim veritatis non decet aliqua fictio. Sed ostendere illud quod non est verum est quaedam fictio. Ergo videtur quod veram naturam habeant illarum rerum corpora assumpta.

2. Praeterea, proprietates humanae non inveniuntur nisi in vero corpore humano. Sed hujusmodi apparitiones fiunt, secundum Dionysium (in cael. Hier., cap. 15), ut ex visibilium proprietatibus, de invisibilibus instruamur. Ergo videtur idem quod prius.

3. Praeterea, non sunt eaedem proprietates diversorum ordinum. Sed assumptio corporalium figurarum est ad ostendendum invisibiles proprietates Angelorum. Ergo videtur quod non debeant in eadem figura apparere Angeli superiorum ordinum et inferiorum ordinum.

4. Praeterea, quaeritur de qua materia assumant, et videtur quod non de aere. Corpus enim quod Angeli assumunt habet determinatam figuram et est distinctum ab aliis corporibus. Sed aer non est figurabilis nisi secundum figurationem corporis alterius, eo quod cum sit maxime humidum, minime suis terminis terminatur sed alienis; unde et una pars aeris alteri continuatur. Ergo videtur quod non assumant corpus aereum.

5. Item videtur quod nec terrenum. Angeli enim apparentes statim disparent. Sed hoc non potest fieri in corpore grosso terrestri. Ergo non hujusmodi corpus assumunt.

6. Praeterea, constat quod inter nos et caelum est ignis medius, qui est maxime activus in inferiora corpora. Si ergo de inferioribus elementis corpus assumerent, videtur quod quando in caelum ascendunt, corpora eorum cremarentur.

7. Praeterea, Dionysius (in 15 cap. cael. Hier.) dicit, quod inter alia corpora ignis maxime repraesentat proprietates spiritualium substantiarum. Sed propter eorum cognitionem fit corporum assumptio, ut dictum est. Ergo videtur quod semper de igne corpus assumant.

8. Praeterea, corpus caeleste est nobilissimum corporum. Sed nobili motori debetur nobile mobile. Ergo videtur quod corpus quod ad motum assumunt, sit de natura quintae essentiae.

SOLUTIO. Respondeo, quod qualitas corporis assumpti ab Angelis potest dupliciter inquiri: vel quantum ad veritatem naturae quam habet, vel quantum ad materiam de qua corpus assumit. Quantum ad primum dicendum est, quod corpus assumptum ab Angelo non habet veritatem illius naturae quae ostenditur; unde etsi aliquando Angelus bonus vel malus moveat corpus alicujus veri animalis, non dicitur proprie illud assumere; sicut non dicitur Angelus assumpsisse linguam asinae, per quam locutus est ad Balaam; nec daemon corpus hominis quem vexat; cujus ratio est, quia proprietates quae secundum veritatem sunt in aliquo corpore, ducunt in cognitionem principiorum subjecti, et non actu in cognitionem substantiae spiritualis; quae ductio est totus finis visibilium formationum secundum Dionysium. Unde quantum ad finem apparitionis, oportet ut sint illae proprietates secundum similitudinem tantum, ut non intelligatur illis subesse aliqua res, nisi Angelus; ut quasi corpus Angeli esse videatur, et proprietates ejus sint proprietates Angeli. Si autem quaeratur de secundo, quale sit quantum ad materiam, dicendum est, quod materia corporis assumpti ab Angelo, potest considerari dupliciter: vel quantum ad principium assumptionis, vel quantum ad terminum. Si quantum ad principium, sic dico, sicut in littera dicitur, quod assumit de aere, propter hoc quia aer maxime transmutabilis est, et convertibilis in quaecumque; et hujus signum est, quod quidam videntes corpus a daemone assumptum, scindere gladio vel perfodere volentes, id efficere non valuerunt, quia partes aeris divisi statim continuantur. Sed propter hoc quod aliquam figuram recipere possunt competentem Angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer iste sit in aliquo inspissatus, et ad proprietatem terrae accedens, servata tamen aeris veritate: quod efficere possunt tum per motum localem congregando partes, tum etiam per semina in elementis respersa, ut prius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in locutionibus metaphoricis non est falsitas, eo quod non proferuntur ad significandum res quibus nomina sunt imposita, sed magis illa in quibus dictarum rerum similitudines inveniuntur; ita etiam in apparitionibus Angelorum non est fictio, quia figurae illae non ostenduntur ad significandum esse naturale illius rei, sed proprietates Angeli.

Ad secundum dicendum, quod quamvis verae proprietates hominis non sint nisi in corpore naturali, tamen similitudines illarum proprietatum in aliis esse possunt; et tales similitudines sufficiunt ad finem apparitionis.

Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium (in fin. cael. Hier.), in eadem figura quandoque ostenditur superior et inferior Angelus; quia una res habet diversas proprietates, per quarum quasdam potest superiores repraesentare, et per alias inferiores. Praeter ea eaedem etiam proprietates sunt superiorum et inferiorum, quamvis diversimode, secundum Dionysium.

Ad quartum dicendum, quod aer aliquo modo inspissatus, potest figurari, et ab alio aere distingui.

Ad quintum dicendum, quod est aliquo modo terrestre, inquantum habet terrae proprietatem per condensationem; sed illa densitas subito dissolvitur remotis causis densitatis.

Ad sextum dicendum, quod cum non assumant corpora nisi propter nos, non est probabile quod corpora assumpta in caelum empyreum deferant, neque eis utantur, nisi quatenus oportet ad operationes quas circa nos exercent.

Ad septimum dicendum, quod in corporibus assumptis a bonis Angelis apparent proprietates ignis, praecipue quantum ad splendorem, sicut et proprietates hominis; non tamen oportet quod hujusmodi corpora materialiter de igne assumantur.

Ad octavum dicendum, quod cum corpus caeli sit incorruptibile, non potest dividi nisi secundum imaginationem; nec etiam recipit peregrinas impressiones, unde ex eo non potest corpus Angeli formari.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli possint comedere in corporibus assumptis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis comedere possint. Legitur enim Gen. cap. 18, quod Abraham Angelis sibi apparentibus cibos apposuerit. Sed ipse cognovit eos esse Angelos, quod ipsa collocutio cum eis habita ostendit. Ergo videtur quod comedere possint.

Sed contra hoc est quod expressissimum argumentum dominicae resurrectionis est ipsius Christi resurgentis comestio: unde dicitur Actuum 10, 40: *Dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo.* Sed actus qui spiritui potest convenire, non est argumentum corporalis resurrectionis. Ergo Angeli corpora assumentes non vere comedunt.

QUAESTIUNCULA II.

Item, videtur quod possint generare. Dicitur enim Genes. 6, 2: *Videntes autem filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant*; et hoc Jospehus (1) exponit de daemonibus incubis. Ergo videtur quod generare possint.

Sed contra est, quod completur generatio per virtutem formativam quae est in semine ex corpore vivo resoluto. Sed corpus assumptum a daemonibus et ab Angelis, non est vivum, ut dictum est. Ergo videtur quod generare non possint.

2. Si dicatur, quod generant per hoc quod idem daemon succubus ad virum, est recipiens ab eo quod postmodum in mulierem transfundit, factus incubus ad eam; contra est, quod semen non habet virtutem generandi nisi quamdiu calor animae in eo retinetur, quem oportet exhalare per magnam distantiam delatum. Ergo videtur quod per istum modum generatio fieri non possit.

3. Praeterea, si fieret generatio talis per modum istum, non esset nisi secundum virtutem illius seminis. Ergo ex hoc non sequeretur quod geniti essent majoris virtutis quam alii homines, ut innuitur ex his quae sequuntur ibi, 4: *Isti sunt potentes a saeculo viri famosi.*

QUAESTIUNCULA III.

Item, videtur quod possunt sentire. Assumunt enim corpora habentia diversa organa sensibilia. Sed hoc frustra esset, nisi per oculos viderent et per aures audirent. Ergo etc.

Sed contra est quod sentire per organa corporalia est accipientis cognitionem a rebus: quod Angelis non convenit, ut dictum est. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA IV.

Item, videtur quod possint localiter moveri, per id quod legitur Tobiae 6, et deinceps de Angelo qui comitatus est Tobiam per multa terrarum spatia.

Sed contra est, quia quod conjungitur alicui solum ut motor, si in se sit immobile, non movetur ad motum ejus, sicut patet in motoribus orbium, secundum philosophos. Sed Angelus, inquantum in se est, est substantia spiritualis immobilis. Ergo videtur quod ad motum corporis, cui sicut motor tantum conjungitur, non moveatur.

QUAESTIUNCULA V.

Item, videtur quod loquantur, ex multis Scripturae locis, quae frequenter eos hominibus locutos commemorat.

Sed contra est, quia in omni locutione exprimuntur quaedam intentiones intellectae. Sed hujusmodi intentiones non possunt pervenire de intellectu ad vocem, nisi aliquo mediante quod est proportionatum ad hujusmodi suscipienda, sicut imaginatio humana. Ergo videtur quod per corpus inanimatum assumptum vel per corpus brutum loqui non possunt.

Solutio. I. Respondeo dicendum, quod, ut praedictum est, Angeli corporibus assumptis vitam non influunt, sed tantum motum: et ideo considerandum est, quod omnes operationes quae sequuntur corpus vivum, inquantum vivum, non possunt Angelis in corporibus assumptis convenire; sed tantum illae quae consequuntur corpus mobile inquantum hujusmodi, ut movere, impellere, dividere et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod comedere secundum completam rationem sui, non dicit solum divisionem cibi et trajectionem in os; sed et istum actum procedere a virtute potente digerere (1) et convertere in nutrimentum: et ideo Angeli non vere comederunt, sed fuit (2) ibi vera divisio cibi, et trajectio (3) in corpus assumptum; qui postmodum non est conversus in corpus illud, sed virtute Angeli aliqua (4) dissolutus est in praeja-

(1) Aequivalenter, non expresse: sic enim tantum lib. 1 Antiquit. Judaic., cap. 4: *Multi Angeli Dei cum mulieribus congressi progeniem procreaverunt insolentem* . . . . ubi Angelos Dei daemones vocat.

(1) *Al.* dirigere.
(2) *Al.* comedunt, sed fuit, *item* sed fit.
(3) *Al.* tractatio.
(4) *Al. Forte superfluit* aliqua.

centem materiam. Christus autem vere comedit, quamvis cibus conversus non fuerit: quia illa decisio cibi fuit habentis virtutem nutritivam et conversivam. Abraham autem etsi in fine cognoverit eos esse Angelos, non tamen est inconveniens quod hoc eum in principio latuerit: vel si cognoverit, in alicujus mysterii commendationem eis cibos apposuit.

Solutio II. Ad id quod secundo quaeritur, dicunt quidam, quod daemones in corporibus assumptis nullo modo generare possunt; nec per filios Dei Angelos incubos significari dicunt, sed filios Seth, et per filias hominum eas quae de stirpe Cain descenderunt. Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum (in 7 Eth., cap. 14, et in fine de Somn. et Vig. (1)), ideo potest dici, quod per eorum actum completur generatio, inquantum semen humanum apponere possunt in loco convenienti ad materiam proportionatam, sicut etiam semina aliarum rerum colligere possunt ad complendum aliquos effectus, ut in praecedenti distinctione dictum est; ut attribuatur id tantum eis quod est motus localis, non autem ipsa generatio cujus principium non est virtus daemonis, aut corporis ab eo sumpti, sed virtus illius cujus semen fuit; unde et genitus non daemonis sed alicujus hominis filius est.

Et sic patet responsio ad primum quod contra objicitur.

Ad secundum dicendum, quod cum hic daemones velocissime moveantur propter victoriam virtutis moventis super rem motam, possunt aliqua ponere ad conservationem seminis, ne calor vitalis evaporet.

Ad tertium dicendum, quod daemones possunt scire virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decisum est, et similiter mulierem proportionatam ad seminis illius susceptionem, et etiam constellationem juvantem ad effectum corporalem, scilicet optimae complexionis in genito: quibus omnibus concurrentibus, possibile est genitos corpore magnos esse vel fortes.

Solutio III. Ad id quod tertio quaeritur, dicendum est, quod Angeli nullo modo vident per oculos corporis assumpti, quia haec est operatio potentiae corporis viventis; unde partes corporis assumpti non sunt organa sensibilia, sed similitudinem eorum habentia ad ostendendum Angelorum spirituales virtutes; unde Dionysius (in fin. Cael. Hier.) ex omnibus partibus humani corporis docet proprietates angelicas considerare; unde non frustra assumuntur.

Solutio IV. Ad id quod quarto quaeritur, dicendum est, quod moventur per accidens, motis corporibus in quibus sunt: quia definitive sunt in illis corporibus, ita quod non alibi. Deus autem non movetur ad motum alicujus corporis: quia ita est in uno quod etiam in alio: sicut anima non movetur per accidens ad motum manus sed ad motum totius corporis. Similiter etiam motor orbis conjungitur orbi secundum philosophos, et non uni parti tantum; quamvis virtus ejus primo appareat in parte dextera unde incipit motus, et ideo non movetur per accidens, quia totus orbis non movetur extra locum suum, nisi hoc modo quod sit in alio loco ratione et non subjecto.

Solutio V. Ad id quod quinto quaeritur dicendum, quod loqui proprie est per formationem vocum ex percussione aeris respirati, determinatis organis, ad exprimendum aliquem intellectum; et ideo locutio corporalis Angelis convenire non potest in corporibus assumptis, secundum completam significationem, cum non habeant vera organa corporalia; sed est aliqua similitudo locutionis, inquantum intelligunt, et intellectum exprimunt quibusdam sonis, qui proprie non sunt voces sed similitudines vocum; sicut etiam quaedam animalia non respirantia dicuntur vocare (1), et etiam quaedam instrumenta, ut dicit Philosophus (in 2 de Anima, text. 87). Intentiones autem intellectae ab Angelo efficiuntur in illis sonis non eaedem numero sed secundum similitudinem significationis per motus determinatos ab intellectu, sicut similitudo artis efficitur in materia, ut domus.

ARTICULUS V.

Utrum daemones possint esse intra corpora hominum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones intra corpora hominum esse non possint. Dicit enim Glossa (2) super illud Habac. 2, 20: *Dominus in templo sancto suo*, quod daemones simulacris exterius praesidere possunt, non autem interius adesse. Ergo multo minus intra humana corpora.

2. Praeterea, duo spiritus creati non possunt esse in eodem loco, ut in primo dictum est. Sed anima est in qualibet parte corporis. Ergo videtur quod in nulla parte ejus possit esse daemon.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 3), Angelus est ubi operatur. Sed sicut operatur in corpore, ita etiam habet aliquam operationem circa animam. Ergo sicut intra animam non est, ita nec intra corpus.

4. Praeterea, videtur quod in sensus corporales imprimere non possit praestigiis deludendo. Illa enim forma quae videtur oportet quod sit alicubi. Sed non potest esse tantum in sensu: quia sensus non habet aliquam speciem nisi a rebus acceptam: nec iterum potest esse in re quae videtur sic quod mulier videatur equa: quia duae formae substantiales non possunt esse in eodem; et praeterea res illa videretur talis ab omnibus: nec iterum in aere circumstante qui susceptibilis figurae non est, nec semper unus et idem circa rem illam manet, praecipue quando movetur. Ergo videtur quod hujusmodi ludificationes per daemones fieri non possint.

5. Sed contra, videtur quod etiam in animam illabi possunt. Quia ea quae sunt in corde, nullus scire potest, nisi cordis intima penetret. Sed daemones sciunt cogitationes malas peccatorum: quas apud Deum accusant, et ex quibus occasionem tentandi sumunt. Ergo videtur quod animae illabantur.

6. Praeterea, ipsi immittunt malas cogitationes, ut dicitur in Psalm. 79, 49: *Immissiones per Ange-*

(1) Sive de divinatione per somnium, cap. 1. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Scilicet* vocem edere.

(2) Sumpta ex Hieronymo in eum locum.

los malos. Ergo videtur quod intellectum penetrare possint.

7. Praeterea, ipsi etiam dicuntur incentores malorum. Sed incendere pertinet ad affectum cujus est amare. Ergo videtur quod etiam in voluntatem nostram imprimere possint et eam intrare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Angeli boni et mali ex virtute naturae suae habent potestatem transmutandi corpora nostra sicut etiam alia corpora naturalia; et quia ubi operantur ibi sunt, ideo nostris corporibus illabuntur, et per consequens etiam impressionem habent in potentias affixas organis, quarum operationes immutantur ad immutationem organorum, sicut est sensus, imaginationis, et hujusmodi; sic etiam per accidens eorum operatio resultat in intellectum, cujus objectum est phantasia, sicut color visus, ut dicitur in 3 de Anima. Sed tamen hoc non provenit usque ad voluntatem: quia voluntas neque quantum ad actum neque quantum ad objectum dependet ex organo corporali: quia objectum suum ab intellectu accipit secundum quod intellectus apprehendit aliquid in ratione boni.

Ad primum ergo dicendum, quod daemon dicitur non intus adesse simulacro quasi virtus conjuncta, ita quod ex daemone et simulacro fiat unum, sicut idolatrae putabant aliquod numen in imaginibus corporalibus esse.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco, sed sicut forma in materia; et ideo non est unius rationis operatio quam anima in corpus efficit, et daemon; unde sine confusione operationum utrumque simul in eadem corporis parte esse potest.

Ad tertium dicendum, quod esse intra aliquid, est esse intra terminos ejus. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiae; et ideo Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur; non autem ita quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse: quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam; unde Angelus illuminans non dicitur esse in Angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari.

Ad quartum dicendum, quod formae quae videntur in istis praestigiis, non sunt nisi in sensu. Hoc autem potest dupliciter contingere per daemonum operationem. Uno modo ut species quae sunt in imaginatione servatae operatione daemonum ad organa sensuum fluant, sicut contingit in somno; et ideo quando illae species contingunt organa sensus exterioris, videntur ac si essent res praesentes extra, et actu sentirentur. Alius modus potest esse ex immutatione organorum, quibus immutatis, fallitur sensus judicium, sicut in eo qui habet gustum corruptum, cui omnia videntur amara. Hoc autem facere possunt virtute quarumdam rerum naturalium, sicut ad vaporationem cujusdam fumi trabes domus videntur serpentes, et multa experimenta hujusmodi inveniuntur.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen Angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus (1), sicut dicitur:

In vultu legitur hominis secreta voluntas:

et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur.

Ad sextum dicendum, quod mali Angeli cogitationes immittunt, ut prius dictum est, illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novae intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere: quia praeter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni Angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt: quia, secundum Augustinum (lib. 10 de civit. Dei, cap. 16), operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est inquantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum. Sed hoc daemonibus non competit: quia quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiae non sunt perfecti, sed tenebris culpae obumbrati; et ideo non intendunt judicium rationis nostrae rectificare per conformationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere ex quibus decipiamur, quod faciunt phantasmata illustrando.

Ad septimum dicendum, quod daemones dicuntur incentores, inquantum faciunt fervere sanguinem; et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi libidinem provocant. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quae est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. Unde patet ex praedictis quod daemones imprimunt in phantasiam, sed Angeli etiam in intellectum; Deus autem solus in voluntatem.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus apparuerit in figuris corporalibus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Deus in corporalibus figuris non apparuerit. Hujusmodi enim apparitiones factae patribus in Prophetis, factae sunt mediantibus Angelis, quorum etiam dispositione lex tradita est, ut dicitur Act. 7, et ad Hebr. 2. Sed ille apparet qui immediate revelationem facit. Ergo videtur quod in hujusmodi formis corporalibus Deus non apparuerit.

2. Praeterea, Angelus apparens visibiliter assumit corpus in quo videtur. Sed Deus nunquam assumpsit corpus, nisi in unitate personae. Ergo videtur, quod ipse in corporalibus figuris non videatur.

3. Praeterea, Angelus qui apparet in aliquo corpore, est in eo in quo prius non fuerat. Sed in illis creaturis in quibus apparere dicitur Deus non est nisi sicut prius fuerat, scilicet per essentiam, praesentiam, et potentiam. Ergo videtur quod ipse non apparebat.

4. Praeterea, si ipse Deus apparuerit, ergo videtur quod missio visibilis facta fuerit in veteri Testamento, sicut etiam in novo, quod a sanctis negatur.

---

(1) *Al.* virtutis. *Nicolai* visus.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 20, 3, ubi Dominus loquitur ad populum dicens: *Non erunt tibi alii dii praeter me;* et frequenter etiam invenitur: *Ego Dominus.* Ergo videtur quod ipsemet Deus apparuerit.

Praeterea, Isai. 6, 1, dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, quod non potest convenire nisi ipsi Deo. Ergo videtur, quod ipsum Deum viderit.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod Deus secundum essentiam suam corporalibus oculis nunquam videri potest nec etiam intellectu nisi a beatis, sed in corporalibus formis hominibus apparuit. Haec autem apparitio facta est ministerio Angelorum, ut dicit Augustinus in lib. de Trinitate (cap. 11): quia divinae illuminationes non veniunt in nos nisi mediante caelesti hierarchia, ut dicit Dionysius. Unde in omnibus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab Angelo; sed tamen in corpore assumpto per Angelum dicitur apparere Angelus, et aliquando Deus. Formatio enim et apparitio corporis assumpti, ut dictum est, fit ad ostendendas proprietates spiritualium substantiarum. Quandoque enim Angelus, qui immediate illuminat hominem, vult instruere eum de propria virtute quam ipse habet; et tunc in corpore illo exprimit similitudines suae virtutis; et sic dicitur ille inferior Angelus apparere. Aliquando autem vult instruere hominem de virtute divina, vel etiam superioris Angeli, per quam operatur; et tunc format corpus assumptum ad exprimendam eminentiam divinae majestatis vel etiam proprietates superioris Angeli; et tunc dicitur Deus apparere vel ille superior Angelus; et hoc etiam Gregorius dicit in Glossa Exodi 3 (1) assignans causam quare Angelus qui loquebatur Moysi, quandoque vocatur Angelus, quandoque Dominus.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia non dicitur apparere ille Angelus qui immediate corpus format, sed Deus, cujus proprietates in figura ostensi corporis significantur.

Et similiter ad secundum: quia quamvis Angelus corpus formet vel moveat, non tamen ipse apparere dicitur, ratione jam dicta, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod Deus erat in illis creaturis novo modo, sicut signatum in signo.

Ad quartum dicendum, quod immissio visibilis divinae personae differt ab apparitione, de qua differentia dictum est, in 1, dist. 16.

Expositio textus.

Ad patiendum humor et humus; ad faciendum aer et ignis aptitudinem habent. Videtur hoc esse falsum: quia in aqua dominatur qualitas activa, scilicet frigidum; et ita videtur magis esse activa quam aer in quo dominatur qualitas passiva, scilicet humidum. — Et dicendum, quod ista objectio procedit, considerata actione et passione secundum qualitates activas et passivas. Sed aliter est, si consideretur secundum formas substantiales quae sunt prima principia actionis; quanto enim aliquid est magis subtile, magis est activum, quia plus habet de forma; et grossum est magis passivum, quia plus habet de materia.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit. Hic movetur quaestio habens tres partes secundum tres modos quibus potest divina apparitio aestimari. Unus modus est ut aliqua nova creatura creetur ad hoc quod in ea Deus appareat, et hoc verum est si per creationem intelligatur formatio corporis facta per ministerium Angelorum. Secundus modus est ut Angeli corpora naturaliter unita diversimode transforment ad exprimendum diversas similitudines. Tertius modus est ut supra corpora quae habent, alia grossiora assumant, quasi indumenta quibus induantur: et utrumque istorum falsum est, quia supponit Angelos habere corpora naturaliter unita.

Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Istud absolute verum est (1), si intelligatur de visu exteriori: quia omne visibile est corpus naturale, et omne corpus naturale est mobile vel secundum locum vel alio modo.

(2) *Daemones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animae. Energia* dicitur ab *en* quod est in, et *ergia*, quod est labor, et *geos*, quod est terra (3) et convenit his qui interius terrestri et melanchonico humore laborant: quia tales usu rationis privantur; ideo energumeni etiam dicuntur illi qui interius a daemone possidentur.

(1) Vel in praefatione Moralium, unde sumpta est a Glossa illa; sic enim ibi: *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur. Angelus qui exterius loquendo serviebat, Dominus, qui interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Al. *visibile est quidquid non est etc.* Istud absolute verum non est etc.

(2) Al. *Per energumenos etc.*

(3) Inauspicata explicatio, nec satis graecae voci respondens: *Nicolai.*

DISTINCTIO IX.

De ordinum distinctione, et quot sint, et quid sint.

Post praedicta, superest cognoscere de ordinibus Angelorum quid Scriptura tradat, quae in pluribus locis novem esse ordines Angelorum promulgat, scilicet Angelos, Archangelos, Principatus, Potestates, Virtutes, Dominationes, Thronos, Cherubim, et Seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa. Unde Dionysius (lib. de cael. Hier., cap. 6). tres ordines Angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres ordines superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores, Seraphim, Cherubim, et Throni. Medii, Dominationes, Principatus, Potestates. Inferiores, Virtutes, Archangeli, et Angeli.

Quid appelletur ordo, et quae sit ratio nominis cujusque.

Hic considerandum est, quid appelletur ordo: deinde utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo Angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum qui inter se in aliquo munere gratiae assimilantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt: verbi gratia, Seraphim dicuntur qui prae aliis ardent in caritate; Seraphim enim interpretatur ardens, vel succendens. Cherubim, qui prae

aliis in scientia eminent: Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiae. Thronus dicitur sedes. Throni autem vocantur, ut beatus Gregorius ait (hom. 34 in Evang.), qui tanta Divinitatis gratia replentur ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia discernat, atque informet. Dominationes vero vocantur qui Principatus et Potestates transcendunt. Principatus dicuntur qui sibi subditis, quae sunt agenda, disponunt, eisque ad explenda divina ministeria (1) principantur. Potestates nominantur hi qui hoc ceteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversae eis subjectae eorum refrenentur potestate, ne homines tentare tantum valeant quantum desiderant. Virtutes vocantur illi per quos signa et miracula saepe fiunt. Archangeli qui majora nuntiant, Angeli qui minora.

Quod haec nomina non propter se sed propter nos eis data sunt, quae sumpta sunt a donis gratiae, quae non habent singulariter, sed excellenter; et a praecipuis nominantur.

Haec nomina non propter se sed propter nos eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione, et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quae non singulariter sed excellenter data sunt in participatione. In illa enim caelesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent. Cumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex praecipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cetera relinquentes ordinibus ad cognominationem; ut Seraphim, qui ordo excellentissimus aestimatur, tam dilectionem quam cognitionem Divinitatis, et cetera virtutum dona, ceteris omnibus sublimius et perfectius percepit; et tamen ab excellentiori dono, idest a caritate, nomen accepit ille superior ordo: majus enim donum est caritas quam scientia (1 Corinth 13). Item majus est scire quam judicare: scientia namque informat judicium: ideoque secundus ordo a secundo dono, idest a cognitione veritatis, appellatus est, scilicet Cherubin: ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum; et tamen, sicut Gregorius ait, ubi supra, illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent caritate, et scientia pleni sunt, et sic de aliis. Sed superiores aliis excellentius, ut jam dictum est, ipsa dona acceperunt, a quibus et nominantur. Unde Gregorius ibidem: « In illa summa civitate quisque ordo ejus » rei censetur nomine quam plenius accepit in munere. » Sed oritur hic quaestio talis. Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc Cherubin in scientia praeeminet omnibus, quia a scientia nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque quantum diligit. Itaque Seraphim non solum in caritate, sed etiam in scientia praeeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius Seraphim accipit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus, qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona, nec ad omnia alia dona, sed ad quaedam. Sicut enim homines cum plura habeant dona, quaedam aliis excellentius possident; ita forte et Angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

Utrum hi ordines ab initio creationis ita disincti fuerint.

Jam nunc inquirere restat, utrum isti ordines a creationis initio ita distincti fuerint. Quod ita fuerint distincti a primordio suae conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quae tradit, de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus est. Apostolus etiam Ephes. 6, principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse, qui eum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus suorum ordinum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare; non enim tunc caritate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant Seraphim vel Cherubim vel Throni. Ad quod dicimus, quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona, in quorum participationibus conveniunt; sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt, eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoque Scriptura dicit, de singulis ordinibus cecidisse aliquos: non quod fuerint in ordinibus, et postea corruerint; sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturae tenuitate et in formae perspicuitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut supra diximus, dist. 1, superiores, alii inferiores conditi sunt: superiores, qui magis natura subtiles et sapientia amplius perspicaces; inferiores, qui natura minus subtiles et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium ille solus ponderare potuit qui omnia in numero et mensura et pondere disposuit (Sap. 11) idest, in seipso, qui est mensura omni rei modum praefigens, et numerus omni rei speciem praebens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, idest terminans et formans et ordinans omnia (ut Augustinus dicit lib. 4 de Gen. ad lit., cap. 3).

Utrum omnes Angeli ejusdem ordinis sint aequales.

Praeterea considerari oportet, utrum omnes Angeli ejusdem ordinis sint aequales. Ita esse quibusdam placuit; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum. Quia Lucifer, qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur, quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo Apostolorum, et alter martyrum, et tamen in Apostolis alii aliis sunt digniores (1); similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores: ita et in ordinibus Angelorum recte creditur esse.

Quomodo dicat Scripura, decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines Angelorum.

Notandum etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus: sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiam si illi perstitissent qui ceciderunt; moventur lectores, quomodo Scriptura (2) dicat, decimum ordinem compleri ex hominibus Gregorius namque dicit, ubi supra, homines assumendos in ordinem Angelorum: quorum alii assumuntur in ordinem superiorum, qui scilicet magis ardent caritate; alii in ordinem inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tamquam novem sint Angelorum, et decimus hominum: sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus Angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in Angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut posset fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit, omnia restaurari in Christo quae in caelis et quae in terris sunt: quia per Christum redemptum est humanum genus, de quo fit reparatio ruinae angelicae. Tamen non minus salvaretur homo, si Angelus non cecidisset.

Quod homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.

Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregorius (loco cit.): « Superna illa civitas ex » Angelis et hominibus constat: ad quam credimus tantos » humani generis ascendere, quantos illic contingit Angelos » remansisse, sicut scriptum est in Cantico Deuteronomii » (cap. 32, 8): Statuit terminos populorum, juxta numerum » Angelorum Dei (3). »

Quod quidam putant, secundum numerum lapsorum Angelorum, homines reparandos.

A quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum Angelorum qui deciderunt; ut illa caelestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copia regnet. Quod Augustinus in Enchir. (cap. 29), sentire videtur, asserens de hominibus plus salvari quam corruit de Angelis, sed non minus, ita dicens: « Superna Hierusalem » mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerosi-

(1) *Al.* mysteria.

(1) *Al.* in apostolis aliis digniores.
(2) *Scripta Patrum, vel auctorum sacrorum intelligo Sed quis hoc dixerit non occurrit (Ex edit. P. Nicolai).*
(3) Nicolai: *Ita septuaginta Vulgata vero*: « Constituit » terminos populorum juxta numerum filiorum Israel. »

» tate fraudabitur; aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut » immundorum daemonum novimus, in quorum locum succedentes filii catholicae matris, quae sterilis apparebat in » terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo tempo» ris termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive » qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione » ejus artificis est qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea » quae sunt. » Hoc aperte dicit, non minus de hominibus salvari quam corruit de Angelis, sed plus non asserit.

Divisio textus.

Determinatis his quae pertinent ad statum creationis Angelorum, et ad distinctionem eorum per conversionem et aversionem, hic determinat ea quae pertinent ad dignitatem bonorum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de distinctione ordinum; in secunda determinat quosdam actus qui sequuntur ordines distinctos, 10 dist.: *Hic etiam investigandum est, utrum omnes illi caelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur.* Prima in duas: in prima determinat ordinum Angelorum distinctionem; in secunda ostendit quomodo homines assumuntur de ordines Angelorum, ibi: *Est notandum quod decimus ordo* (1) *legitur de hominibus restaurandus.* Prima in tres: in prima ostendit ordinum distinctionem; in secunda distinctionis principium quantum ad durationem, ibi: *Jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti;* in tertia distinctionis modum quantum ad aequalitatem, ibi: *Praeterea considerari oportet utrum omnes Angeli ejusdem ordinis aequales sint.* Circa primum tria facit: primo ponit ordinum distinctionem; secundo assignat distinctionis rationem, ibi: *Hic considerandum est quid appelletur ordo;* tertio assignat causam nominationis ipsorum, ibi: *Haec nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt;* et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: *Sed oritur hic quaestio talis.*

Notandum est etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus reparandus. Hic ostendit quomodo homines ad Angelorum ordines assumuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit per quem modum assumuntur, utrum ad unum ordinem decimum, vel ad omnes novem; secundo ostendit eorum qui assumuntur numerum, ibi: *Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur;* ubi duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit contrarietatem, ibi: *A quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum Angelorum qui ceciderunt.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur octo: 1.° quid sit hierarchia; 2.° de actibus hierarchiae; 3.° de distinctione hierarchiarum et ordinum; 4.° de nominatione ordinum distinctorum; 5.° de distinctione vel aequalitate personarum in uno ordine existentium; 6.° de generatione (2) hierarchiarum; 7.° de principio ordinum; 8.° de eorum restauratione per homines facta.

(1) Al. *divinus ordo.*
(2) *Forte* de connexione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio hierarchiae data a Dionysio, sit conveniens.

Ad primum sic proceditur: et ponitur definitio Dionysii in 4 cap. cael. Hierar.: *Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans* (1), *ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens.* 1. Videtur autem quod sit incompetens. Quia definitio nihil superfluum debet continere. Sed ipse alibi (2) definiens hierarchiam dicit: *Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo.* Cum ergo in praeassignata descriptione praeter divinam similitudinem multa ponantur, videtur quod sint superflua.

2. Praeterea, pars non debet poni in definitione totius, ad minus sicut genus. Sed ordo est pars hierarchiae, cum unaquaeque hierarchia tres ordines contineat. Ergo videtur inconvenienter dicere: *Hierarchia est ordo.*

3. Praeterea, in Angelis non tantum est ordo secundum scientiam, sed etiam secundum alia dona et naturalia et gratuita; quae omnia excellentius sunt in superioribus quam in inferioribus. Ergo sicut ponit scientiam, debuit alia dona ponere.

4. Praeterea, actio pertinet ad ministrantes. Sed hierarchia est communis ministrantibus et assistentibus. Ergo videtur quod describat commune per proprium; quod est contra artem definitionum.

5. Praeterea, idem non potest poni in diversis generibus non subalternatim positis. Ergo videtur, cum scientia et actio et ordo non subalternentur invicem, quod inconvenienter assignantur hierarchiae tamquam genera in praedicta descriptione.

6. Praeterea, in divinis personis non est ordo scientiae et actionis, cum sit una scientia et actio trium. Hoc autem pertinet ad rationem hierarchiae, quod sit ordo scientiae et actionis. Ergo videtur quod non similet deiforme (3).

7. Praeterea, idem est deiformitas et similitudo divina. Ergo videtur esse verborum inculcatio, cum dicit: *In divinam similitudinem ascendens,* postquam dixerat: *Deiforme similans.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod hierarchia dicitur quasi sacer principiatus a *hieron* (4), quod est sacrum, et *archon,* quod est princeps. In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis; unde in sacro principatu oportet hujusmodi sacra et divina esse: et ideo, sicut in principatu

(1) Nicolai: *deiformi quam possibile est assimilans.*
(2) Quod subjungitur, sumptum est ex cap. 1 de cael. Hier., quamvis ibi non hierarchia ipsa, sed deificatio, sic definitur: ex hierarchia tamen et deificatio intelligitur esse, ut ex ibi praemissis colligitur (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* similiter deiformi. *Nicolai autem*: quod non ac similiter deiformi.
(4) *Al. hieros* et infra *arcos.*

saecularis finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a Principe, sicut patet in exercitu, qui, secundum Philosophum (11 Metaph., text. 52), ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum; ita oportet quod in sacro principatu finis sit assimilatio ad Deum. Hunc autem finem non est possibile Angelos consequi nisi per ordinatam actionem, ad quam exigitur ordinata potestas et scientia dirigens: et ideo in definitione hierarchiae ponitur ordo, in quo exprimitur gradus potestatis, et scientia sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, et Dei similitudo sicut finis intentus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum: et ideo definitio quae sumitur ex fine, formalior est inter omnes definitiones, et medium demonstrans eas; et ideo illa descriptio hierarchiae: *Est ad Deum unitas et similitudo,* est sicut definitio quae est medium demonstrationis. Haec autem, *Hierarchia est ordo, scientia, et actio,* si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quia includit essentialia principia hierarchiae; unde Dionysius eam ex praedicta concludit. Sed illa quae posita est, perfecta est, quia comprehendit utrumque: unde est quasi demonstratio positione differens.

Ad secundum dicendum, quod ordo potest sumi dupliciter: vel secundum quod nominat unum gradum tantum, sicut qui sunt unius gradus, dicuntur unius ordinis; et sic ordo est pars hierarchiae: vel secundum quod nominat relationem quae est inter diversos gradus, ut ordo dicatur ipsa ordinatio; et sic sumitur quasi abstracte, et sic ponitur in definitione hierarchiae; primo autem modo sumitur concretive, ut dicatur ordo unus gradus ordinatus.

Ad tertium dicendum, quod sicut anima in corpore quemdam effectum inducit immediate in omnibus membris, ut esse, inquantum est forma corporis, alium autem inducit in uno membro mediante alio, ut motum: ita etiam Deus in omnibus ordinibus caelestis hierarchiae immediate inducit vitam naturae, gratiae et gloriae; sed ad executionem officiorum divinorum movet eos ordinate, per primos medios, et per medios ultimos: et ideo non ponitur natura vel gratia vel gloria in definitione hierarchiae, sed scientia, velut dirigens actionem in divinis officiis.

Ad quartum dicendum, quod actio circa nos exercita, est propria ministrantium, quae non ponitur in definitione hierarchiae; sed actio cognitionis (1), prout significat transfusionem percepti luminis a Deo ex uno in alium (2), communis est omnibus.

Ad quintum dicendum, quod Dionysius non intendit ordinare definitionem, sed principia essentialia hierarchiae tangere: quorum aliquod est sicut materiale, per modum generis se habens, scilicet ordo; alia vero sunt sicut formalia complentia rationem hierarchiae per modum differentiae; quorum primum est ipsa receptio divini luminis, quae in scientia importatur, quia scientia illa est secundum receptionem divini luminis; et secundum est ejus transfusio in alterum, quam designat actio; et tertium est consecutio finis in Dei similitudinem; et sic patet quod semper sequens est formale respectu praecedentis. Unde si debet ordinate tradi definitio,

(1) Al. communis.
(2) Al. ab uno in alium. *Nicolai* a Deo in alium.

potest sic dici, quod hierarchia est divinus ordo secundum scientiam (1) et actionem etc.

Ad sextum dicendum, quod secundum quosdam in divinis personis est quaedam hierarchia, quam dicunt supercaelestem, quae attenditur secundum ordinem naturae in personis divinis, quam assimilat hierarchia caelestis Angelorum et subcaelestis hominum. Sed hoc non est conveniens, nec secundum intentionem Dionysii: quia in divinis personis principatum ponere unius ad alterum, est haereticum; aut quod Pater purget Filium, vel illuminet vel perficiat, vel quod id quod Patris est, recipiatur in Filio inferiori modo: quae tamen requiruntur ad rationem hierarchiae, secundum intentionem Dionysii et secundum vocabuli significationem. Et ideo dicendum est aliter; scilicet quod, similat deiforme, inquantum per lumen perceptum divinae claritati assimilatur, non quidem per aequiparantiam, sed secundum suam proportionem: propter quod dicit: *Quantum possibile est.* Omnis etiam perfectio creaturae est similitudo divinae bonitatis, licet quaedam sit expressior alia.

Ad septimum dicendum, quod alicui agenti vel imprimenti, potest aliquod recipiens assimilari dupliciter: vel secundum formam tantum; vel secundum formam et actionem; sicut aliquid illuminatur a sole, ut etiam alia illuminet ad similitudinem solis, sicut luna; et haec est assimilatio secundum convenientiam in forma et actione. Aliqua autem illuminantur ut in seipsis luceant, sed lumen in alterum non transfundant, ut terrestria colorata, quia color est aliquid lucis. Sic etiam assimilantur Angeli Deo in receptione divini luminis; et haec assimilatio ostenditur in hoc quod dicit: *Deiforme, inquantum possibile est, similans*; et etiam in transfusione ejusdem in alios ; et hoc ostenditur cum dicitur: *Ad inditas illuminationes,* idest secundum virtutem et regulam datarum illuminationum *ascendens in Dei similitudinem,* operando in alios secundum suam proportionem; et ideo nominat ascensum, quia in hoc est perfectio similitudinis, et omnium divinius est Dei cooperatores fieri, sicut ibidem dicit Dionysius: propter quod etiam Philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes (quem intendunt) assimilationem divinam in causando. Et sic patet quod prima similitudo respondet scientiae, sed secunda actioni.

ARTICULUS II.

Utrum unus Angelus purget alium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alium non purget. Purgatio enim non est nisi per gratiam. Sed solius Dei est dare gratiam. Ergo ipse solus purgat.

2. Praeterea, purgatio (2) non est nisi ab immunditia. Sed in Angelis bonis post casum malorum, nulla remansit immunditia. Ergo non est ibi purgatio.

3. Item, videtur quod nec illuminatio unius per alterum fiat. Quia informare mentem est solius Dei, ut ait Augustinus (lib. 6 de Trin.). Sed illuminari non potest Angelus, nisi mens sua informetur.

(1) Al. conscientiam.
(2) Al. proportio.

Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

4. Praeterea, sicut habetur Matth. 23, 10, *Magister vester unus est Christus*; ubi dicit Augustinus, (1) quod ipse solus est qui interius docet. Sed illuminatio est per modum cujusdam doctrinae. Ergo videtur quod solus Deus mentem Angeli illuminet.

5. Praeterea, omnes Angeli beatitudinem suam habent ex hoc quod immediate vident Deum. Sed Deus est sufficiens medium ad omnium cognitionem. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

6. Praeterea, si unus illuminat alium, aut hoc facit creando novum lumen in mente ejus, aut transmutando lumen a Deo receptum. Sed primum est haereticum, cum Angeli non sint creatores. Secundum autem videtur impossibile, nisi ponatur aliquod medium deferens, sicut in illuminatione corporali: quod ibi non est etiam facile fingere. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

7. Item, videtur quod nec perficiat. Quia, ut supra, in 4 dist., dictum est, perfectio quae possibilis est in Angelo, est vel naturae conditae, vel glorificatae. Sed neutra potest esse in Angelo ab Angelo. Ergo videtur quod unus alium non perficiat.

8. Praeterea, nulla perfectio potest esse in Angelo nisi secundum receptionem divini luminis. Sed haec receptio est per illuminationem. Ergo perfectio ab illuminatione non differt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actio non potest esse nisi secundum exigentiam rei cujus est actio. Cum autem hierarchia perficiatur in scientia, ut ex definitione patet, oportet ut actio hierarchica in transfusione scientiae consistat: unde dicit Dionysius (7 cap. cael. Hier.), quod purgatio, illuminatio et perfectio, est divinae scientiae assumptio. Ad scientiam autem concurrunt duo in sui acquisitione; scilicet expulsio contrarii vel privationis, et consummatio ejus; sicut est etiam in acquisitione cujuslibet formae. Sed consummatio scientiae in duobus consistit, sicut et visio corporalis ad quam requiritur lumen sub quo videatur visibile, et consequitur cognitio ipsius visibilis: similiter etiam per lumen intellectuale habetur cognitio intellectiva. Ergo quantum ad remotionem privationis est purgatio, quantum ad influentiam luminis est illuminatio; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perfectio; et propter hoc perfectiones a Dionysio dicuntur, secundum traditionem sacrarum doctrinarum.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio a culpa est per gratiam; sed a nescientia est per lumen doctrinae: et hoc etiam ab alio esse potest quam a Deo.

Ad secundum dicendum, quod purgatio quae est in Angelis, non est ab immunditia, sed a dissimilitudinis confusione, ut dicitur in 3 caelest. Hierar.: vel a nescientia, ut dicitur in 6 cap. caelest. Hier., et haec duo in idem redeunt; confusio enim intellectus est ex hoc quod est in potentia respectu plurium; et in hoc dissimilis est a primo intellectu, scilicet divino, cui nulla possibilitas admiscetur. Per lumen ergo receptum a Deo mediante superiori Angelo, liberatur intellectus angelicus ab hac dissimilitudinis confusione, inquantum terminatur ad unum; cui fortius inhaeret, quanto magis medium cognitionis efficax est: sicut patet in eo qui nescit quam partem contradictionis eligat; sed invento medio probabili, magis ad unam flectitur; sed addito medio demonstrativo, firmatur in illo.

Ad illud quod postea de illuminatione quaeritur, dicendum, quod circa hoc contrarie quidam opinati sunt. Quidam enim dixerunt, Angelos inferiores nunquam essentiam Dei videre; sed per illuminationem superiorum, qui eum immediate vident, Dei notitiam capere: cui obviat quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*; ubi loquitur de Angelis inferioris ordinis, hominibus ad custodiam deputatis. Alii vero e contrario dicunt, Angelos omnes immediate a Deo illuminationem recipere, negantes inferiores a superioribus illuminari, et negantes totum hoc quod Dionysius de Angelis tradit auctoritatibus sacrae Scripturae probatum, et consonum philosophorum doctrinae. Unde mediam viam eligentes, dicimus, omnes quidem Angelos essentiam divinam immediate videre, ex quo beati sunt; sed non est necessarium quod qui videt causam, videat omnes ejus effectus, nisi ipsam secundum totam potentiam comprehendat; sicut Deus seipsum comprehendens, omnia cognoscit; aliorum autem qui ipsum videndo non comprehendunt, unusquisque tanto plura in eo cognoscit, quanto ipsum plenius capit, fruitione gloriae; sicut etiam ex principiis speculativis qui melioris intellectus est, plures conclusiones elicere potest. Unde in his divinis effectibus pertinentibus ad statum naturae vel gratiae, quae per Angelorum officia dispensantur, superiores inferiores illuminant et instruunt, ut expresse habetur in 7 caelest. Hier., et in principio 4 de divinis Nominibus.

Quod ergo tertio objicitur, quod mentem solus Deus formare potest, dicendum, quod verum est justificando per gratiam; sed de hac formatione nihil ad praesens.

Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferius agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quae vehementius imprimit in effectum; ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis actio. Vel dicendum quod docere proprie dicitur qui in cognitionem rei ducit. Sicut autem in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibili objecto, et ex lumine sub quo videtur (unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen praeparat, et qui objectum repraesentat) ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur; scilicet ipsum intelligibile, et lumen per quod videtur; et ideo dupliciter dicitur aliquis docere; vel sicut proponens intelligibile, vel sicut praebens lumen ad intelligendum. Hoc autem lu-

(1) Non in Glossa super Matth. nec in Commentario quem nullum talem scripsit, sed tract. 3 in 1 epist. Joannis cum explicat haec verba versus finem: *Unctio docet vos de omnibus*; quorum occasione refert illud Matthaei 22: *Unus est Magister vester, qui est Christus*; et addit: *Interior ergo Magister est qui docet. Christus docet, inspiratio ipsius docet; ubi illius inspiratio non est forinsecus inaniter perstrepunt verba* (*Ex edit. P. Nicolaii*).

men est duplex. Unum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi; et per collationem hujus luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen est superveniens (1) ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelae; et sic potest Angelus alium Angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum. Non autem homo sic docere potest, cum in eo lumen intellectuale debilissime recipiatur. Quidam tamen dicunt, quod nullo modo Angelus docet sicut lumen praebens: quod expresse dictis Dionysii (de caelest. Hierar., cap. 10), contrariari videtur. Similiter etiam intelligibile duplex est. Unum ad quod intelligendum sufficit intellectus alicujus hominis, dummodo sibi considerandum proponatur: unde et ipse proponens docere dicitur quasi in cognitionem ducens, sicut in visu corporali monstrat rem qui eam coram oculis ponit. Aliud est ad cujus cognitionem non sufficit intellectus discipuli, nisi in hoc manuducatur per aliquid sibi notum: unde et qui hoc magis notum sibi proponit, docere eum dicitur. Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat; et his duobus modis homo docere dicitur; et haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant: et propter hoc non removetur quin unus Angelus, qui aliquid in Verbo Dei cognoscit, possit quantum ad hoc alium illuminare Angelum qui hoc in Verbo Dei non cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod sicut in corporalibus illud quod est in actu, agit per hoc quod educit potentiam patientis in actum; ita etiam cum intellectus inferioris Angeli sit in potentia respectu quorumdam, poterit per superiorem Angelum, qui est in perfectiori actu, reduci in actum similem, non per creationem alicujus novi luminis, nec per hoc quod idem numero lumen quod est in superiori, recipitur ab inferiori. Nec oportet esse aliquod medium deferens virtutem agentis: quia in eis falso imaginatur quis distantiam situalem, sed quod est in corporibus situs, hoc est in spiritualibus ordo, secundum Augustinum.

Ad septimum dicendum, quod perfectio hic dicitur illud ad quod terminatur motus illuminationis; non autem perfectio gloriae vel naturae.

Ad octavum dicendum, quod istae tres actiones quandoque conjunguntur; et ideo non differunt nisi secundum rationem: quia omnis perfectio in hoc quod perficit, illuminat et purgat, et omnis illuminans purgat; sed non convertitur, ut patet praecipue in nostra hierarchia secundum Dionysium: non enim quamlibet purgationem sequitur luminis receptio, sed perfectam: et similiter non quamlibet illuminationem sequitur perfectio cognitionis, sed consummatam.

(1) *Al.* lumen, quod superveniens

ARTICULUS III.

Utrum hierarchia angelica dividatur convenienter in tres hierarchias et novem ordines.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur angelica hierarchia in tres hierarchias, et in novem ordines. Aut enim illa divisio est per divisionem totius integralis in partes, vel generis in species. Primo modo non dividitur, quia definitio communis non conveniret partibus, sicut definitio domus non convenit parieti: nec item per modum generis, quia non omnes ordines aequaliter se habent ad participandum rationem hierarchiae. Ergo videtur quod nullo modo possit esse competens divisio.

2. Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni primo, tanto est minoris multiplicationis. Sed hierarchia angelica media est inter nos et Deum, ut in 4 cap. caelest. Hier. dicitur. Ergo cum hominum sit tantum una hierarchia, videtur quod Angelorum non sint tres hierarchiae.

3. Praeterea, superius et inferius in Angelis non est secundum diversam proportionem et receptionem divinorum. Sed ordines se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sit in eis diversa proportio ad receptionem divinorum. Sed similiter (1) hierarchiae se habent secundum superius et inferius. Ergo videtur quod eadem sit ratio distinguendi ordines et hierarchias.

4. Praeterea, ratio hierarchiae consistit in ordine potestatis. Sed potestates determinantur per actus. Cum ergo ratio hierarchica sit triplex, ut dictum est, videtur quod sint tantum tres ordines caelestis hierarchiae.

5. Praeterea, ecclesiastica hierarchia exemplata est a caelesti, secundum Dionysium (cap. 1 cael. Hierarch.). Sed in ecclesiastica hierarchia, secundum eumdem, sunt tantum tres ordines. Ergo videtur quod similiter in caelesti.

6. Praeterea, unitas ordinis est, ut in littera dicitur, ex hoc quod multi spiritus conveniunt in uno munere gratiae. Sed dona Spiritus sancti sunt septem, ut habetur Isa. 11. Ergo videtur quod sunt tantum septem ordines Angelorum.

7. Praeterea, videtur esse diversitas in distinctione hierarchiarum secundum Gregorium et Dionysium: quia Dionysius ponit Virtutes medium ordinem secundae hierarchiae, et Principatus primum tertiae hierarchiae, Gregorius autem e converso: et quaeritur ratio hujus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in Angelis invenitur triplex distinctio: una est hierarchiarum ad invicem; secunda est ordinum in eadem hierarchia; tertia est personarum ejusdem ordinis: et quaelibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum; diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci: verbi gratia: nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra

(1) *Al.* et similiter.

perficitur (1) divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris Scripturarum; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto: et cum dictus modus sit communis omnibus qui sunt in nostra hierarchia, tamen eorum sunt diversi actus, secundum quos diversi ordines distinguuntur. Alius enim est actus sacerdotum et diaconorum; et in exercitio cujuslibet horum actuum quidam sunt aliis magis idonei. Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est. Hoc autem non potest nisi tripliciter variari. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali; et hic modus est proprius primae hierarchiae, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, ut omnes ordines ejus denominentur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus; et hic est modus secundae hierarchiae: et ideo Angelorum hujus hierarchiae est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primae hierarchiae, in qua sunt formae maxime universales; et propter hoc ordines hujus hierarchiae non denominantur ab operibus circa Deum, sed nominibus pertinentibus ad potestatem operandi in res, inquantum formae per quas cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant: et quia istae formae sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus: et hic est modus ultimae hierarchiae, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur Angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae; et inde est quod ordines tertiae hierarchiae denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam. Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus: quia ministrorum qui sunt sub uno Rege, quidam operantur immediate circa personam Regis, quasi cubicularii et consiliarii et assessores; et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic vel illi provinciae, ut domini regalis curiae, et principes militiae, et judices curiae, et hujusmodi: et his (2) similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero praeponuntur ad regimen alicujus partis regni, ut praepositi et balivi, et hujusmodi officiales minores: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae. Et sic patet definitio trium hierarchiarum.

Ordinum autem primae hierarchiae sic potest accipi numerus et distinctio, secundum tres actus fruitionis quibus anima Deo fruitur: quorum unus est comprehendere vel tenere, quo perficitur memoria; et secundum hoc accipitur ordo Thronorum, quia in eis sedet Deus et quiescit, dum eos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intellectiva, et secundum hoc accipitur ordo Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiae. Alius actus est amare, quo perficitur voluntas, et secundum hoc accipitur ordo Seraphim, qui interpretatur ardens vel incendens: et quia in hoc actu est conjunctissimus ordo ad Deum, eo quod amor facit interiora amati penetrare, ideo ordo Seraphim est primus, secundus Cherubim, propter unitatem assimilationis, in qua completur scientia in actu; tertius est Thronorum, quia in sessione importatur unio secundum contactum solum.

Ordinum vero secundae hierarchiae sic potest accipi divisio et numerus: quia regimen alicujus communitatis est secundum hoc quod ordinate et perfecte bonum commune dispensatur. Hic autem ordo pacis disponitur tribus: scilicet aliquo sententiante quid unicuique debeatur, et ad hoc est ordo Potestatum, unde dicuntur arcere aereas potestates; et hic non est ultimus finis, sed quietem et utilitatem bonorum dispensare, sicut potestas saecularis suspendit latronem ad pacem civitatis. Sed sententia debet esse efficax et recta: sed ad hoc ut sit efficax, indiget aliquo adjuvante et propugnante, ut nihil sit impossibile exequi quod per sententiam determinatur; et ad hoc est ordo Virtutum, quae attingunt ultimum in operandis omnibus difficilibus pertinentibus ad ministeria divina; et ideo attribuitur eis miracula facere: quia obviare legibus naturae, est arduissimum. Ad hoc autem quod sit recta, indiget aliquo dirigente et imperante; et ad hoc ordo Dominationum est, ad quem pertinet dirigere in omnibus ministeriis divinis, sicut architector in mechanicis, qui etiam est praeceptivus; et ideo hic ordo est primus secundae hierarchiae, quia ab ipso dirigitur et imperatur quidquid in ministeriis divinis per Angelos agitur; et secundus est ordo Virtutum, a quibus actus Potestatum efficaciam habet, sicut et leges saeculares oportet esse armatas, ut habeant vim coactivam.

Ordinum autem tertiae hierarchiae sic numerus et ordo accipitur: quia cum habeant potestatem limitatam, oportet quod actus eorum vel limitentur ad unam provinciam, vel ad unum hominem. Si ad unam provinciam, sic est ordo Principatuum, ut Princeps Persarum, qui praeerat Persis, de quo habetur Daniel. 10. Si autem limitatur ad unum hominem, aut est de his quae pertinent ad ipsum tantum; et sic est ordo Angelorum, unde dicuntur minima nuntiare, quorum est etiam singulos custodire: aut de his quae pertinent ad bonum multorum, quae explentur per actum unius singularis personae; et ad hoc est ordo Archangelorum, sicut Gabriel qui nuntiavit nativitatem Christi, et Joannis Baptistae; et ideo nomen eorum compositum est ex duobus ordinibus extremis: dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli: et propter hoc etiam dicuntur majora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum (in 1 Ethic. cap. 1). Numerus autem eorum qui sunt in unoquoque ordine, ignotus est nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potentiales, sicut anima dividitur in suas potentias: et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus aequaliter praedicatur; sed

(1) *Al.* in divino.
(2) *Al. deest* et his.

integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte praedicatur; sed totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris: et ista est comparatio hierarchiae ad ordines.

Ad secundum dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei; et ideo in omnibus est unus modus communis recipiendi divinas illuminationes, et propter hoc omnium est hierarchia una. Sed Angeli sunt diversarum specierum; et propter hoc in diversis hierarchiis ordinantur secundum diversum modum receptionis, ut dictum est. Sed verum est quod quaelibet natura in Angelis est magis una et simplex quam natura humana, quae est ultima natura intellectualis.

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia sicut humanae hierarchiae sunt tres ordines, secundum Dionysium (de eccles. Hier., cap. 5), ita et cujuslibet caelestis; unde secundum tres hierarchias sunt novem ordines, ut sic in omnibus Trinitatis similitudo reluceat, secundum principium, medium et finem.

Ad quartum dicendum, quod in nostra hierarchia distinguuntur ordines secundum tres actiones hierarchicas: quia ministrorum est purgare, sacerdotum illuminare simul et purgare; sed Episcoporum perficere. Talis autem distinctio non potest esse in caelesti hierarchia: quia minimus ordo Angelorum est superior supremo ordine nostrae hierarchiae: unde potest et perficere et illuminare et purgare.

Ad quintum dicendum, quod diversitas proportionum potest sumi multipliciter; aut secundum diversum genus proportionis, sicut duplum et sesquialterum; quorum primum est multiplex, secundum superparticulare: alia est enim genere proportio quatuor ad duo, quoniam dupla; et trium ad duo, quoniam sesquialtera: aut secundum diversas species ejusdem generis, sicut duplum et triplum; quorum est unum genus proportionis, scilicet multiplex: aut secundum diversos numeros in eadem specie proportionis, ut quatuor ad duo, et sex ad tria: et prima diversitas competit distinctioni hierarchiarum, secunda distinctioni ordinum, tertia distinctioni personarum unius ordinis.

Ad sextum dicendum, quod dona secundum quae distinguuntur ordines, sunt dona perficientia in actibus hierarchicis, et haec variantur, ut dictum est: dona autem (1) et virtutes perficiunt ad actus personales; et ideo secundum ea ordines non distinguuntur.

Ad septimum dicendum, quod ordinatio Dionysii est rationabilior: quia ipse distinguit secundum hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum: et ideo Virtutes ponit in secunda, et Principatus in tertia. Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare. Nihilominus ista ordinatio potest sumi secundum actus exteriores et secundum conformitatem ad nostram hierarchiam: et quia in nostra hierarchia habentes praelationem sunt super personas privatas, ideo in secunda hierarchia ordinat illos quorum nomina important officium praelationis, scilicet Dominationes, Principatus, et Potestates: in tertia autem ordines quorum actus sunt etiam personarum privatarum; ut mirabilia facere, quae est Virtutum; et nuntiare magna, quod est Archangelorum; et nuntiare parva, quod est Angelorum.

(1) Forte dona autem Spiritus sancti perficiunt etc.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina Angelorum convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina Angelorum non convenienter distinguantur. Nomen enim totius non debet parti imponi. Sed ordo est pars hierarchiae. Cum ergo hierarchia sit idem quod sacer principatus, ut dictum est, videtur quod nullus ordo Principatus debeat dici.

2. Praeterea, nomen totius non debet imponi alicui ordini illius naturae. Sed omnes caelestes spiritus Angeli vocantur. Ergo videtur quod ultimus ordo Angelorum non debeat nomine Angelorum vocari.

3. Praeterea, illud quod est superioris ordinis, non necessario invenitur in inferiori, quamvis e contrario. Sed nomina respondent rebus. Cum ergo omnes Angeli dicantur caelestes virtutes secundum Dionysium (cap. 11 caelest. Hier., videtur quod hoc nomine non debeat nominari medius ordo secundae hierarchiae: quia nomina superiorum non sunt inferiorum.

4. Praeterea, omnis virtus est media inter essentiam et operationem. Sed nullus ordo vocatur in Angelis nomine essentiae vel operationis. Ergo nec etiam nomine Virtutis.

5. Praeterea, per nomina ordinum devenimus in proprietates eorum, secundum Dionysium (lib. cit., cap. 6). Sed nulli Angelo convenit per caritatem inflammare, nec in voluntatem imprimere: quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod inconvenienter dicantur Seraphim incendentes.

6. Praeterea, ardere caritate, et videre Deum, et tenere ipsum, sunt de substantia beatitudinis. Sed omnes Angeli sunt beati. Ergo nulli ordines debent ab his actibus nominari.

7. Praeterea, quaeritur, quomodo differant haec tria, *Seraph*, *Seraphin*, et *Seraphim;* et *Cherub*, *Cherubin*, et *Cherubim.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa nominationes ordinum attendendum est, quod sicut unusquisque ordo est altior, ita etiam a perfectiori nominatur: et quamvis ea quae sunt superiorum, participentur quodammodo ab inferioribus et e contrario; non tamen debent esse confusa nomina, sed distincta. Ad hoc enim quod aliquod nomen nominet proprie aliquam rem, duo requiruntur: scilicet quod hoc quod significatur per nomen, habeatur perfecte secundum completum actum, et ut sit ultima perfectio ejus: et quia omnis denominatio est a forma, quae dat esse et est principium operationis; ideo Angeli denominantur ab eo quod est in eis loco formae, tamquam a digniori. Verbi gratia, in homine est quaedam participatio intellectus: et quia non habet plenum actum intellectus, ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit, ideo in ordine intellectualium non ponitur. Similiter etiam quamvis sensum habeat secundum comple-

tissimam operationem respectu omnium animalium, quia tamen sentire non est secundum ultimam perfectionem ejus, non ponitur in ordine sensitivorum, sed in ordine rationalium: quia rationis actum plene habet, et est actus ejus inquantum est homo. Secundum hoc ergo dico, quod donum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum completum actum, et ideo ab eo non possunt denominari: e contrario vero dona inferiorum sunt in superioribus eminentius; sed in illis actibus non est ultimum complementum eorum, unde ab his non denominantur sicut proprio nomine: et inde est quod dicuntur sibi in denominationibus cedere, ut scilicet superior ordo ab excellentiori actu proprium nomen sortiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Principatus communiter sumptus ad cujuslibet praelationis officium, intelligitur nomine hierarchiae; sed Principatus specialiter sumptus ad regimen determinatae provinciae, est nomen unius specialis ordinis.

Ad secundum dicendum, quod nomen Angeli designat manifestationem, cum Angelus nuntius dicatur: esse enim manifestativum simpliciter convenit omnibus ordinibus, inquantum scilicet secundum descensum ordinum, lumen intellectuale est in eis minus simplex et magis proportionatum intellectui sequentium; et ideo dicit Dionysius (in 10 cap. cael. Hierar.) quod semper inferior Angelus manifestat superiorem omnibus sub se ordinatis: et ideo esse manifestativum omnium superiorum respectu nostri est ultimi ordinis: propter quod ultimum ordinem, Angelorum nomine significamus, aliis ordinibus nominatis ab his quae designant excellentiorem modum nuntiandi vel manifestandi; et per hunc modum Angelus est nomen naturae, quia conditionem naturae exprimit. Sed si nuntiare sumatur secundum exterius ministerium quod exercent, sic Angelus est nomen officii, non naturae, ut dicit Gregorius (1).

Ad tertium dicendum, quod nomen Virtutum, secundum quod nominat specialem ordinem, sumitur a speciali dono vel actu, quod est exequi et perficere quidquid est arduum et difficillimum in ministeriis divinis; sed secundum quod convenit omnibus caelestibus spiritibus, sumitur a virtute sequente naturam.

Ad quartum dicendum, quod Angelorum nomina quaedam sunt communia omnibus ordinibus, quaedam autem propria determinatorum ordinum. Communium autem quaedam sumuntur ab essentia vel aliqua conditione naturali, ut quod dicuntur caelestes essentiae, et Angeli et spiritus et divinae mentes et divini intellectus et caelestes animi; quaedam vero a virtute, ut quod dicuntur caelestes virtutes; quaedam vero ab operatione, ut quod dicuntur Angeli; sed nomina specialium ordinum sumuntur a donis superadditis et officiis consequentibus dona; et ideo nomina specialium ordinum magis possunt aequivocari cum nominibus generalibus quae sumuntur a virtute et ab operatione, quae essentiae superadduntur, quam cum illis quae sumuntur a natura, quae non superadditur sed substernitur.

Ad quintum dicendum, quod Seraphim non dicuntur incendentes quasi habitum caritatis influant; sed quia illuminant de his quae ad amorem caritatis pertinent.

Ad sextum dicendum, quod nomina superiorum ordinum non sumuntur simpliciter ab actibus functionum, sed ab excellentia eorum quae tantum in superioribus inveniuntur; quamvis functio communis sit omnibus: non enim dicuntur (1) amantes sed ardentes, in quo consummatio caritatis exprimitur: similiter Cherubim non dicuntur simpliciter videntes vel scientes, sed pleni scientia. Unde per istum modum scientiam habere non est commune omnibus, quamvis scientia vel visio omnibus sit communis, et propter hoc non possunt omnes dici Cherubim, ut dicit Dionysius (in 12 cap. caelest. Hierarch.).

Ad septimum dicendum, quod nomina ista desinentia in *im*, ut *Cherubim*, *Seraphim*, sunt neutri generis, pluralis numeri, et ponuntur pro toto collegio unius ordinis. Desinentia autem in *in*, sunt masculini generis, et pluralis numeri, et ponuntur pro pluribus personis unius ordinis. Sed *Cherub* et *Seraph* sunt masculini generis et singularis numeri, et significant unam personam illius ordinis (2).

ARTICULUS V.

Utrum omnes Angeli unius ordinis sint aequales.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli unius ordinis sint aequales. Major enim est convenientia eorum qui sunt unius ordinis, quam eorum qui sunt unius hierarchiae. Sed Dionysius frequenter vocat aequipotentes eos qui sunt unius hierarchiae. Ergo videtur multo fortius quod illi qui sunt unius ordinis, sint aequales.

2. Praeterea, quaecumque se habent sicut superius et inferius, sunt in diverso gradu vel ordine ordinati. Sed quicumque in Angelis sunt aequales, se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sint diversorum ordinum. Ergo si aliqui sint unius ordinis, videtur quod sint aequales.

3. Praeterea, dignitas Angelorum est secundum dona percepta. Sed illi qui sunt unius ordinis, perficiuntur uno dono, ut habetur ex definitione ordinis in littera posita. Ergo videtur quod sint aequales.

4. Praeterea, quanto aliquid immediatius conjungitur alteri, tanto minus distat ab illo; sicut tria minus distant a duobus quam decem. Sed si Angeli qui sunt unius ordinis, essent inaequales, inferior Angelus unius ordinis magis (3) immediate se haberet ad primum Angelum inferioris ordinis quam ad superiorem sui ordinis. Ergo Angeli diversorum ordinum magis convenirent quam Angeli ejusdem ordinis: quod videtur absurdum. Ergo omnes Angeli unius ordinis sunt sibi immediati, ita quod se mutuo non excedunt.

Sed contra, ubicumque est primum, medium et ultimum, ibi est inaequalitas. Sed in Angelis unius ordinis est invenire primos, medios et ultimos, secundum Dionysium (in 10 cap. caelest. Hierar.). Ergo Angeli unius ordinis non sunt aequales.

Praeterea, in Angelis est summa pulchritudo

(1) Homilia 34 super Evangelia (Ex edit. P. Nicolai).

(1) *Supple* Seraphim.

(2) *Consule comment. in cap. 6 Isaiae, ubi paulo diversa leguntur.*

(3) *Al. deest* magis.

post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in Angelis etiam unius ordinis est hujusmodi gradum invenire.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur. Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures Angeli, et species in Angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius Angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos Angelos aequales in tota caelesti hierarchia.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli unius hierarchiae dicuntur aequipotentes, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet quantum ad modum accipiendi illuminationes divinas, qui est proprius illi hierarchiae: et similiter Angeli unius ordinis sunt aequipotentes secundum convenientiam in actu illius ordinis, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet distinctio gradus facit distantiam ordinum, ut supra dictum est; sed illa quae est secundum diversos actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnium sit unum donum, non tamen aequaliter omnes illud participant, sed secundum magis et minus.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus diversa quantitas et diversa intensio qualitatis non facit diversitatem in specie, sed est dispositio ad diversam speciem, inquantum unaquaeque species requirit determinatam quantitatem dimensionis, ut dicitur in 2 de Anima (text. 41), et similiter ad speciem ignis requiritur determinata intensio caloris; unde possibile est ut aliqua minus distent in quantitate vel intensione qualitatis, quae magis distant secundum speciem: ita etiam (1) in ordinibus Angelorum, si consideretur distantia secundum rationem quantitatis tantum, non est inconveniens quod infimus Angelus alicujus ordinis plus distet a supremo sui ordinis quam a supremo inferioris ordinis, a quo tamen differentia formali et secundum speciem magis distat, inquantum attingit rationem superioris ordinis, quam alius non consequitur: sicut si diceretur, quod frigidissimus vir minus distat a calidissima muliere quam a calidissimo viro, cum quo tamen magis convenit ratione sexus. Et hoc universaliter invenitur verum in omni re quae compatitur aliquam latitudinem diversorum graduum.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes hierarchiae sint connexae.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes hierarchiae sint connexae. Quorumcumque enim ratio consistit in distinctione, eorum non est aliqua connexio: quia connexio distinctioni opponitur. Sed ratio hierarchiae consistit in distinctione superioris et inferioris. Ergo earum non est connexio.

2. Praeterea, quae differunt in eo quod est maxime commune, non habent ulterius in quo connectantur; sicut quae specie differunt, genere conveniunt; et quae differunt generibus generalissimis, non univocantur in aliquo. Sed hierarchia est quid communissimum comprehendens sub se ordines et personas. Ergo diversae hierarchiae in nullo connectuntur.

3. Praeterea, in Angelis non est invenire nisi naturalia et gratuita. Sed in naturalibus non connectuntur, cum sint diversarum specierum: nec iterum in gratuitis, cum diversis muneribus gratiae diversi ordines perficiantur. Ergo videtur quod (in nullo connectuntur.

4. Praeterea) (1), ea quae non conjunguntur in aliquo uno termino communi, non videntur connexionem habere, sicut discreta. Sed hierarchiae et ordines non uniuntur in aliquo uno termino communi, cum non sit unus ordo diversarum hierarchiarum, nec unus Angelus diversorum ordinum. Ergo videtur quod non sit aliqua eorum connexio.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in cap. 10 cael. Hier.) assignans connexionem ordinum et hierarchiarum.

Praeterea, dicit Commentator in 11 Metaph., quod ordo substantiarum separatarum sub Deo et ad invicem, est sicut plurium artium sub una arte communi; (unde scientiam Dei assimilat Metaphysicae, sub qua sunt omnes scientiae), et sicut plura officia ordinantur sub principe civitatis. Sed in omnibus his est aliqua connexio, secundum quod ad invicem dependent. Ergo videtur quod hierarchiarum caelestium et ordinum sit connexio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ordines angelicae hierarchiae omnes sunt connexi ad invicem, et etiam ordinibus nostrae hierarchiae, ut Dionysius tradit ubi supra. Haec autem connexio intelligenda est ad modum ordinis universi. Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis, et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam connexio hierarchiarum est et secundum relationem in unum finem ultimum, secundum quod omnis hierarchiae finis est unitas et similitudo ad Deum: et secundum ea quae sunt de essentia ipsius hierarchiae, scilicet secundum ordinem, scientiam, et actionem. Secundum ordinem quidem, inquantum in omnibus invenitur distinctio per primum, medium et ultimum: sicut enim angelica hierarchia, media est inter Deum et nos; ita etiam est accipere in ipsa hierarchia primam hierarchiam, et mediam et ultimam; et in unaquaque primum ordinem, medium et ultimum: in quorum unoquoque est accipere primos Angelos, medios et ultimos, et hoc a primo usque ad ultimum. Secundum scientiam vero, inquantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur Job 25, 3: *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus?* quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur; sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori. Secundum actionem autem, quia primi habent actionem hierarchicam in medios, et medii in ultimos; et medii manifestant primos et ultimi medios eo modo qui supra expositus est: et

(1) Al. additur est.

(1) *Aliae editiones quas vidimus omnes omittunt verba parenthesibus interposita: quae tamen supplenda esse, tum sensus, tum responsio ad quartum quae infra habetur, indigitant manifeste.*

sic secundum quatuor quae in definitione hierarchiae ponuntur, quadruplex ejus connexio assignatur.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio quae est de ratione hierarchiae, est ordinatorum ad invicem, et ad aliquod unum: et talis distinctio connexionem non excludit, sed ponit.

Ad secundum dicendum, quod plurium hierarchiarum est unus finis communis, et una communis perfectio et ratio: et ideo quae differunt in hierarchia, connectuntur in fine ultimo, et in communi ratione hierarchiae, et in lumine perficiente hierarchiam; sed ordines unius hierarchiae praeter hoc connectuntur in his quae sunt propria illius hierarchiae: et qui sunt unius ordinis, in propriis illius ordinis.

Ad tertium dicendum, quod Angeli perficiuntur duplici lumine: lumine scilicet naturali, prout sunt intellectus quidam, et lumine gratuito perficiente ad actus hierarchicos: et utrumque lumen est unum in omnibus ex parte principii a quo est, et finis ad quem ordinantur; sed utrumque distinguitur et appropriatur diversis secundum diversam capacitatem recipientium; tamen distinctio ordinata est, et ipse ordo connexionem ponit; et ideo talis distinctio connexionem non excludit.

Ad quartum dicendum, quod invenitur in hierarchiis et in ordinibus quidam communis finis, non quod unum sit in diversis, sed inquantum inveniuntur in uno diversorum proprietates secundum convenientiam et secundum ordinem sapientiae divinae, quae finem primorum conjungit principiis secundorum, ut dicit Dionysius (in 7 cap. de div. Nom., circa finem). Et hoc patet discurrenti per singulas hierarchias. Primus enim ordo primae hierarchiae quodammodo secundum maximum excessum accedit ad divinas proprietates: unde nominantur Seraphim ex proprietate ignis, qui maxime significat divinas proprietates, ut dicit Dionysius (in fin. cael. Hierar.). Ultimus vero ordo illius hierarchiae habet quamdam conglutinationem cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et non denominatur tantum ab actu qui est circa Deum, sed et ab actu qui est in inferiora: et ideo dicuntur Throni, inquantum Deus in eis sedet ut omnia judicans. Similiter etiam in secunda hierarchia primus ordo, scilicet Dominationum, habet aliquid simile cum hierarchia prima, scilicet praeesse, et non exequi. Ita etiam primus ordo tertiae hierarchiae, scilicet Principatus, habet aliquid simile cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et nomen ejus praelationem importat. Similiter etiam et summus ordo nostrae hierarchiae habet aliquid simile cum ultimo ordine caelestis hierarchiae; et ideo sacerdos vocatur Angelus; Malach. 2, 7: *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus: quia Angelus Domini exercituum est.*

ARTICULUS VII.

Utrum distinctio ordinum sit a natura.
(1 p., quaest. 108, art. 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio ordinum non sit a natura, ita quod a creatione inceperit. Conformitas enim mentis ad Deum est per gratiam. Sed hierarchia est deiforme inquantum possibile est, similans. Ergo videtur quod ordines hierarchiae non distinguuntur nisi per gratiam.

2. Praeterea, secundum Dionysium (1) (cap. 7 cael. Hier.), per nomina ordinum ostenduntur proprietates eorum. Sed quaedam nomina ordinum exprimunt gratiam, praecipue nomen *Seraphim*, quod imponitur ab ardore caritatis. Ergo videtur quod distinctio ordinum sit per gratiam.

3. Praeterea, nostra hierarchia exemplata est a caelesti. Sed in nostra hierarchia non est distinctio ordinum per naturam, sed solum per gratiam sacramentalem, quae confertur in sacramento ordinis. Ergo videtur quod nec in caelesti sit distinctio ordinum per naturam.

4. Praeterea, ad distinctionem ordinum requiritur gradus secundum actiones hierarchicas, ut unus alium purget, illuminet, et perficiat. Sed hoc non potest esse nisi per divinum lumen in eis receptum. Ergo videtur quod ante collationem gratiae, nulla fuerit ordinum distinctio per naturam.

Sed contra est quod dicitur in definitione ordinis in littera posita, quod ordo est multitudo caelestium spirituum qui conveniunt in naturalibus datis, et in muneribus gratiae. Ergo videtur quod etiam per naturam sit distinctio ordinum.

Praeterea, ubicumque est diversitas gradus secundum superius et inferius, ibi est diversus ordo. Sed a principio creationis ante infusionem gratiae, si in gratia creati non sunt, fuit in eis gradus superior et inferior, secundum quod quidam erant subtilioris essentiae, et perspicacioris intelligentiae, ut supra dictum est. Ergo videtur quod a principio creationis fuerint in eis ordines distincti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod donum gratiae est perfectivum naturae; et ideo distinctio ordinum est per diversum donum gratuitum sicut per principium formale, et per diversum donum naturale sicut per principium quasi materiale et dispositivum: unde definitio ordinis utrumque complectitur, comprehendens principia materialia et formalia. Sic ergo quodammodo a principio creationis fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in natura angelica est quaedam deiformitas, secundum quod prima et nobilior est inter naturas creatas, et magis accedens ad similitudinem divinam, secundum proprietates naturales; sed completa deiformitas est per dona gratuita.

Ad secundum dicendum, quod in Angelis ante infusionem gratiae erat etiam dilectio et cognitio naturalis, a cujus ardore et plenitudine possent dici Cherubim et Seraphim, quamvis non secundum completam rationem.

Ad tertium dicendum, quod homines nostrae hierarchiae, omnes sunt unius speciei et naturae formaliter: unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus: et ideo secundum naturam non est distinctio ordinis in nobis, sed secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum caelesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur.

Ad quartum dicendum, quod si Angeli habe-

---

(1) Quod subjungitur tum hic tum sequenti argumento, partim sumitur ex cap. 7 de caelesti Hierarch., partim ex lib. de eccles. Hier. cap. 5 *(Ex edit. P. Nicolai)*.

rent naturalia tantum, adhuc lumen unius excederet lumen alterius; et ita posset esse aliqua illuminatio et perfectio, sed non complete.

ARTICULUS VIII.

Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum. (1 *p., quaest.* 108, *art.* 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines nunquam ad ordines Angelorum assumantur. Quia, secundum Dionysium (4 cap. caelest. Hierarch.), distinguuntur quatuor gradus rerum, scilicet intellectualium, in quo comprehenduntur Angeli; rationalium, in quo sunt homines; sensibilium, in quo sunt bruta animalia; et existentium, in quo sunt res insensibiles. Sed sensitiva nunquam possunt pertingere ad gradum rationalium. Ergo rationalia nunquam possunt pertingere ad gradum intellectualium; et ita homines non assumuntur ad ordines Angelorum.

2. Praeterea, plus distat natura hominis a natura Angelorum, et praecipue superiorum, quam natura unius Angeli a natura alterius. Sed Angelus inferioris naturae non fuit capax illius doni per quod superiores ordinantur in suo ordine; nec breviter Angelus unius ordinis potest pertingere ad superiorem ordinem. Ergo videtur quod nec homines ad ordines Angelorum assumantur.

3. Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali: quia gratia non tollit naturam, sed perficit. Sed lumen naturale in nobis est obumbratum respectu luminis naturalis Angeli. Ergo homo semper magis obscure videbit quam Angelus. Sed tota substantia gloriae est in visione. Ergo videtur quod homo nunquam pertingat ad gloriam Angelorum.

4. Praeterea, quaecumque differunt in hierarchia, differunt etiam in ordine. Sed Angeli et homines differunt in hierarchia. Ergo videtur quod etiam in ordine; et ita homines non assumantur ad ordines Angelorum.

5. Praeterea, quicumque est in ordine aliquo, habet actum illius ordinis. Sed actus alicujus ordinis est custodire homines et mitti in ministerium, quod non convenit animabus sanctis. Ergo videtur quod homines ad ordines Angelorum non assumantur.

Sed contra est quod Dominus dixit Matth. 22, 30: quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Dionysius etiam dicit (in cap. 1 de divin. Nomin.), quod homines Angelorum gloriam sortiuntur. Gregorius etiam dicit (1) in homilia de centum ovibus, quod homines secundum diversitatem meritorum ad diversos ordines transferuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex positio. Quidam enim (2) Commentator graecus episcopus Eustratius nomine, dicit in commento super 6 Ethic. Aristotelis, quod nullus tantum animae suae profectum sperare potest ut ad operationem intellectuum separatorum pertingat; et

(1) Nimirum homil. 34 in Evang. ubi ovium parabolam explicat *(Ex edit. P. Nicolai).*

(2) Cujus mentio specialis apud Gesnerum in Bibliotheca sua: etsi commentaria tantum ejus in 2 Analyticorum posteriorum librum recenseat, quia forte alia exciderunt. Fuit autem Nicaenus Metropolita longe alius ab Eustatio Antiocheno *(Ex edit. P. Nicolai).*

secundum hoc, hominum qui in gloriam assumuntur, esset unus ordo decimus, inferior novem ordinibus Angelorum. Sed haec positio est contraria dictis sanctorum, et videtur sapere haeresim, cum etiam beata Virgo super choros Angelorum exaltata sit: nisi forte dictum Commentatoris intelligatur quantum ad naturalem operationem, inquantum scilicet ex naturalibus pertingere potest.

Alia positio est, quod hominum quidam assumuntur ad ordines Angelorum. Alii vero faciunt unum ordinem decimum: et sic impletur similitudo de decima drachma perdita, quae ponitur Lucae 15. Sed hoc diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod solum virgines ad hos ordines assumuntur, eo quod cognata est Angelis virginitas, ut dicit Hieronymus (1); alii vero electi decimum ordinem constituunt. Sed hoc non est verum, cum multi non virgines, ut Petrus et Magdalena, multis etiam virginibus eminentiores sint. Unde alii dicunt, quod perfecti assumuntur ad ordines Angelorum; sed illi qui sunt imperfectorum meritorum, decimum ordinem consummabunt. Sed cum ex hominibus et Angelis futura sit una Ecclesia et una hierarchia, non est probabile quod numerus ordinum qui caelesti hierarchiae competit, per tria terna distinctus, ut ipse numerus ordinum exprimat Trinitatis increatae vestigium, per homines augeatur.

Unde tertia positio plus mihi placet, quae etiam dictis sanctorum magis consonat, scilicet quod omnes electi assumantur ad ordines Angelorum, quidam ad superiores, quidam ad inferiores, quidam ad medios pro diversitate suorum meritorum; sed beata Virgo Maria super omnes. Sed utrum assumantur tot de hominibus quot ceciderunt Angeli, vel quot persttiterunt, vel quot fuerunt utrique, vel plures vel pauciores: ille scit cui soli cognitus est numerus electorum, in superna felicitate locandus (2).

Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas; unde in objecto conveniunt; differunt autem in modo: quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus: et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt.

Ad secundum dicendum, quod meritum hominis est efficacius quam meritum Angeli: tum propter difficultatem, quae est occasio majoris conatus: tum etiam propter continuum augmentum gratiae, quod potest esse in homine, ut de virtute in virtutem proficiat, cum homo sit diutius viator quam Angelus fuerit: tum etiam inquantum merita nostra

(1) Scilicet in serm. de Assumpt. cujus initium est. *Cogitis me, o Paula et Eustochium.* Sed Sophronii potius esse quam Hieronymi, passim creditur, et notatur ibidem. Sententiam eamdem porro habet expresse Chrysologus, explicans cur Angelus a Deo ad Virginem sit missus propter incarnationem nuntiandam, serm. 143 qui de Annuntiatione inscribitur: *Bene Angelus ad virginem: quia semper Angelis est cognata virginitas (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) Ut in collecta quadam pro vivis et defunctis dicitur *(Ex edit. P. Nicolai).*

efficaciam habent ex merito Christi, cujus gratia est quodammodo infinita: *nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae*, Hebr. 2, 10, et ideo magis possunt homines virtute meriti transferri in gradum altioris naturae quam etiam Angeli.

Ad tertium dicendum, quod in homine naturalis actio nunquam potest attingere ad aequalitatem Angelorum; sed lumen gloriae superabundans omnem umbram evacuabit, non quidem tollendo naturam, sed perficiendo lumen intellectuale, quod secundum naturam in nobis defective participatur (1).

Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium (de cael. Hier. cap. 1, et de eccles. Hier. cap. 1, et 4), sicut se habet nostra hierarchia vel Ecclesia ad caelestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram; unde sicut vetus hierarchia erat via in nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordines ejus, ita etiam nostra hierarchia est via in caelestem, et signum ejus; unde in patria non erit alia hierarchia hominum et Angelorum, sed una et eadem et homines in ordines Angelorum distribuentur.

Ad quintum dicendum, quod actus Angelorum in nos consequuntur ordines Angelorum magis quantum ad gradum naturae (quia angelica natura medium est inter Deum et nos) quam secundum essentiales proprietates ordinis. Ideo sicut animae damnatorum non dantur nobis in exercitium, ita nec animae sanctorum in custodiam, quia hoc non competit eis secundum gradum naturae suae.

(1) *Al.* percipiatur.

Expositio textus.

Unde Dionysius tres ordines Angelorum esse tradit. Sciendum, quod Magister in verbis sequentibus partim accipit sententiam Dionysii, scilicet quantum ad numerum ordinum, partim sententiam Gregorii quantum ad eorum dispositionem: quia secundum Dionysium Principatus sunt de inferioribus et Virtutes de mediis; secundum Gregorium e converso. Sed ordo Dionysii est secundum quod ipse prius enumeravit, incipiens ab inferioribus, ibi: *Angelos, Archangelos etc.*

DISTINCTIO X.

An omnes spiritus caelestes mittantur, et ponit duas opiniones, et auctoritates quibus innituntur.

Hoc etiam investigandum est, utrum omnes illi caelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant, aliquos in illa multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui semper intus assistunt, sicut scriptum est in Daniel. (8, 10): « Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei. » Item Dionysius (1) in Hierarchia, quae sacer principatus dicitur, de praelatione spirituum ait: (cap. 7): « Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quae praeeminent, usum exterioris » officii nunquam habent. » His auctoritatibus innituntur qui Angelos mitti nisi inferiores inficiantur. Quibus objicitur quod Isaias (cap. 6, 6) ait: « Volavit ad me unus de Seraphim: » qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait (Hebr. 1, 14): « Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi. » His testimoniis asserunt quidam, Angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cum et ille qui creator est omnium, ad haec inferiora descenderit.

Quod si omnes mittantur, cur unus tantum ordo nomine Angelorum censetur.

Hic oritur quaestio. Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantum inter novem ordines Angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt omnes quidem mitti; sed alios saepius et quasi ex officio injuncto, qui proprie Angeli vel Archangeli nominantur; alios vero rarius mitti, scilicet majores causa extra communem dispensationem oborta: qui cum Angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde in Psalm. (103, 4): « Qui facit Angelos » suos spiritus: » quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando Angeli, idest nuntii, fiunt.

Putant quidam, Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse; et sunt haec nomina spirituum, non ordinum.

Et putant quidam, Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur, Quis ut Deus, Gabriel, fortitudo Dei, Raphael, medicina Dei. Nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum. Et dicunt quidam, singulum horum, unius proprie ac singulariter spiritus esse nomen. Alii vero non unius singulariter et determinate, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen secundum qualitatem eorum ad quae nuntianda vel gerenda mittuntur. Sicut et daemonum quaedam nomina sunt quae quidam putant unius esse propria, alii vero pluribus communia. Diabolus quippe qui graece ita vocatur, et criminator interpretatur vel deorsum fluens, Hebraice dicitur שטן idest adversarius: dicitur et בליעל idest apostata et absque jugo: dicitur etiam [illegible] idest additamentum eorum; et alia plura reperies nomina quae vel unius spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

Quomodo determinent praemissas auctoritates quae videntur adversari, qui dicunt, omnes Angelos mitti.

Qui autem omnes Angelos mitti asserunt, praemissas auctoritates, Danielis scilicet et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere et ab intimis nunquam recedere, non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt: neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei praesentiae et contemplationi semper assistunt. Quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

Quos alii dicant mitti et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quae videntur sibi adversari.

Alii vero dicunt tres ordines supremos, scilicet Seraphim, Cherubim et Thronos ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt. Inferiores autem tres ad exteriora mitti. Tres vero medios inter utrosque consistere non modo dignitate vel loco, sed etiam officio: quia praeceptum divinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi mediis et medii imis atque hi hominibus praeceptum Dei nuntient; merito omnes Angelos nominari dicunt. Et ob id forte Apostolus dicit (Heb. 1) omnes spiritus administratores esse Filii; et mitti in ministerium. Vel per omnes, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos Angelos complexus est. Illud vero quod Isaias (cap. 6) dicit, per verba Dionysii (de cael. Hier., cap. 13) determinant, dicentis: « Hi spiritus qui mittuntur percipiunt ho» rum vocabulum quorum gerunt officium. » Unde dicunt, illum Angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia Prophetae, fuisse de ordine inferiorum; sed ideo dictus est fore de Seraphim, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiae.

(1) Immo potius Gregorius, qui postquam hom. 34 in Evang. ut ex Dionysio Areopagita (quem *antiquum et venerabilem Patrem* vocat) praemisit quod *ex minorum Angelorum agminibus foras ad explendum ministerium visibiliter mittuntur, cum ad humana solatia veniunt*: subdit: *Nam superiora illa agmina etc.* Hoc et S. Thomas notat infra in expositione Textus *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Divisio textus.

Posita distinctione ordinum, Magister hic determinat quosdam actus qui ordines distinctos consequuntur: et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere, et ministrare; in secunda determinat de actu custodiae, qui specialiter uni ordini competit, distinctione 11: *Illud quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum.* Prima in tres, secundum tres opiniones, quae in littera ponuntur; secunda incipit ibi: *Quibus objicitur quod Isaias ait;* tertia vero ibi: *Alii vero dicunt, tres ordines supremos . . . . ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt.* Circa secundum tria facit: primo ponit ea quae sunt ad confirmationem secundae positionis contra primam; secundo excludit quamdam quaestionem, ibi: *Hic oritur quaestio. Si omnes mittuntur . . . . quare unus tantum inter novem ordines Angelorum nomine censetur?* tertio respondet ad probationes primae opinionis, ibi: *Qui autem omnes Angelos mitti asserunt, praedictas auctoritates . . . . ita determinant.* Quaestio autem quam removet, sumitur ex nomine Angeli; unde primo removet eam; secundo exponit quaedam nomina Angelorum, ostendens in quibus conveniant, ibi: *Et putant quidam Michaelem, Gabrielem, Raphaelem de superiori ordine fuisse.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum omnes Angeli assistant; 2.° utrum omnes ministrent; 3.° si non, qui assistant, et qui ministrent; 4.° utrum illi qui ministrant, per ministerium a contemplatione retardentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes Angeli assistant.
(1 *p., qu.* 112, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli assistant. Assistere enim dicuntur Regi qui ejus vultum praesentialiter intuentur. Sed Matth. 18, 10, dicitur de Angelis ad custodiam deputatis, quod *semper vident faciem Patris;* qui tamen sunt inferioris ordinis. Ergo videtur quod omnes Deo assistant.

2. Praeterea, secundum Gregorium (hom. 34 in Evang.) illi dicuntur assistere qui intima contemplatione perfruuntur. Sed omnes Angeli intime contemplantur, cum eos a contemplationis acumine nec pondus corporis neque culpa retardet. Ergo videtur quod omnes assistant.

3. Praeterea, cuicumque convenit illud quod majus est, videtur etiam quod minus est sibi convenire, si utrumque sit dignitatis. Sed inter omnes actus patriae, fruitio est nobilissima. Ergo cum omnes fruantur, videtur multo fortius quod omnes assistant.

4. Praeterea, a conspectu Dei multo amplius distant mali angeli quam boni. Sed mali angeli etiam dicuntur Deo assistere, ut habetur Job, 1, 6, quod *cum venissent* (1) *filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam satan.* Ergo videtur quod omnes Angeli assistant.

(1) Al. *venirent.*

Sed contra, Daniel. 7, 10 dicitur: *Millia millium ministrabant ei;* ubi dicit Gregorius (1), quod alii sunt qui assistunt, alii qui ministrant. Ergo non omnes assistunt.

Praeterea, illi dicuntur Regibus assistere qui in eorum palatiis habitant. Sed, secundum Dionysium, esse in vestibulos (2) Divinitatis est proprium primae hierarchiae. Ergo videtur quod illi tantum assistant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod assistere dicitur in Angelis ad similitudinem eorum qui Regibus assistunt. Assistere autem Regi dicuntur qui circa eum sunt. Unde cum proprium primae hierarchiae assignet Dionysius circa Deum esse, eis tantum convenit assistere. Dicuntur autem circa Deum esse, inquantum immediate illuminationes percipere possunt in ipsa simplicitate divini luminis, et hoc propter perspicacitatem suae intelligentiae. Quanto enim aliquis intellectus est perspicacior, tanto ex principio universali cognito in plures conclusiones et in plura scibilia potest devenire: et illi qui minus sunt perspicacis intellectus, non possunt quaestionum veritates videre nisi in principiis contractis et appropriatis ad materiam illam. Et ideo illi supremi intellectus primae hierarchiae in ipso primo illuminationum principio omnis illuminationis rationes percipiunt; et propter hoc circa Deum esse dicuntur, et ei assistere; inferiores vero cognitionem accipiunt ex ipso lumine jam diviso et multiplicato in ipsis supremis Angelis respectu divinae simplicitatis; et propter hoc non dicuntur circa Deum esse, et sibi assistere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes immediate essentiam divinam contemplentur, non tamen in ipsa omnes inspicere possunt hoc quod ad eorum ordinem, idest hierarchiam, pertinet: et ideo non assistunt, proprie loquendo, omnes.

Ad secundum dicendum, quod intime contemplari potest dici aliquis tripliciter. Vel secundum quod ejus consideratio non distrahitur ad exteriora sensibilia; et sic omnes Angeli boni et mali intime contemplantur, quia scientiam a sensu non accipiunt: aut per hoc quod non indigent exteriori similitudine in qua Deum contemplentur, quae scilicet sit extra essentiam ejus, sed eum in essentia sua vident; et sic intime contemplantur omnes beati, non autem in statu creationis, nec iterum mali Angeli: aut per hoc quod non tantum essentiam Dei vident, sed ipsam penetrantes, in ipsa inspiciunt ejus effectus, qui in ipsa per similitudinem relucent; et sic intime contemplari est proprie assistere; et hoc solum Angelis primae hierarchiae convenit; secundum alios vero modos dicitur secundum quid assistere.

Ad tertium dicendum, quod fruitio est nobilissimus actus patriae; qui quamvis omnibus communis sit, non tamen aequaliter omnibus contingit; sed sunt diversi gradus fruitionis, et altissima fruitio est in assistendo. Unde non sequitur quod omnes fruentes assistant.

(1) In Glossa ex hom. 34 in Evang. et expressius lib. 17 Moral., cap. 9 (Ex edit. P. Nicolai).
(2) Al. investigabilis.

Ad quartum dicendum, quod daemones dicuntur inter assistentes, inquantum cum eis conveniunt in primo modo intimae contemplationis.

ARTICULUS II.

Utrum omnes Angeli mittantur in ministerium.
(1 *p., qu.* 112, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Nulli enim dubium est quin divinae personae excedant omnes Angelos in infinitum. Sed divinae personae mittuntur, ut Filius et Spiritus sanctus, ut in 1 lib (dist. 15, quaest. 1, art. 2), dictum est. Ergo multo fortius omnes Angeli.

2. Praeterea, inter omnes ordines primus ordo est Seraphim. Sed Seraphim leguntur missi. Isai. 6, 6: *Volavit ad me unus de Seraphim.* Ergo videtur quod multo fortius alii mittantur.

3. Praeterea, Apostolus ad Hebraeos intendit probare per ministerium Angelorum, Christum Angelis majorem esse, per hoc quod ipse, non sicut minister, sed sicut verus haeres in domo Dei Patris est. Unde dicit ad Hebr. 1, 14, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* Sed Christus simpliciter omnibus Angelis major est. Ergo videtur quod, secundum intentionem Apostoli, omnes Angeli in ministerium mittantur.

4. Praeterea, omnes caelestes spiritus Angeli dicuntur. Sed Angelus idem est quod nuntius. Ergo videtur quod omnes ad exteriora nuntianda mittantur.

5. Praeterea, quod Angeli ministrent nobis, hoc est propter eximiam caritatem eorum in nos. Sed quanto superiores sunt, tanto majori caritate fervent. Ergo videtur quod eis convenit magis nobis ministrare.

Sed contra, secundum Dionysium (cael. Hier. cap. 3), haec est lex Divinitatis inviolabiliter stabilita, quod a primis ultima per media perficiantur. Sed inter nos et primos Angelos sunt medii inferiores. Ergo primorum actio immediate non pervenit ad nos, sed est per medios secundos.

Praeterea, inter agens et recipiens dicitur (1) esse proportio. Sed recipere divinas illuminationes proportionatas nobis, et per convenientiam nostrae hierarchiae, convenit inferioribus Angelis. Ergo videtur quod tantum immediate ipsi ad nos mittantur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Gregorius (hom. 34, in Evang.) istam quaestionem movet; sed in neutram partem assertive determinat. Quidam vero dicunt, aliquos Angelos ex officio ad ministerium deputari, ut inferiores; sed quod (2) aliqua causa extra communem dispensationem exorta, etiam superiores in ministerium mittuntur. Sed istud non videtur necessarium: quia ad quantumcumque maxima nuntianda vel exequenda inferiores ordines sufficiunt. Et praeterea, quamvis hujusmodi magna fiant praeter communem cursum naturae, non tamen fiunt praeter ordinem gratiae, secundum quem ordinum (3) distinctio attenditur. Et ideo secundum Dionysium dicendum, quod superiores Angeli nunquam immediate circa nos ministerium habent: et hujus ratio ex tribus potest assumi. Primo ex dispositione divinae sapientiae, cujus ordinatione vel lege sancitum est ut a superioribus in ultima per media actiones perveniant, ut sic sit ordinata connexio in omnibus partibus universi, et nulli sua nobilitas subtrahatur, quae est in hoc ut inferiorum quodammodo causa existat quantum ad aliquid. Secundo ex parte illuminationum. Sicut enim in actionibus corporalibus requiritur proportio inter agens et recipiens, quod praecipue in sensibus patet, qui ab excellenti sensibili corrumpuntur: ita etiam est in intellectualibus. Unde intellectus hebes ad subtilissimas veritates non pertingit. Cum ergo lumen intellectuale in supremis Angelis sit simplicissimum et universalissimum, non est proportionatum intellectui nostro, qui est in ultimo gradu intellectualium substantiarum: nisi prius contrahatur et determinetur in ipsis inferioribus, qui sunt minoris simplicitatis. Tertio ex parte ipsarum actionum quas circa nos exercent: cum enim actiones ministerii sint particulares, et circa particularia, oportet quod earum consecutio sit per formas magis contractas et particulares quam in superioribus (1). Hae autem sunt formae quae sunt in Angelis inferiorum ordinum: et ideo executio divinorum mysteriorum pertinet ad inferiores Angelos: et haec est causa quare philosophi posuerunt duplices motores orbium: scilicet quosdam conjunctos, quos vocabant orbium animas, quorum conceptiones sunt determinatae et particularizatae; et hos etiam Avicenna (tract. 11 suae Metaph., cap. 2, circa finem) dicit Angelos ministrantes: alios vero separatos, quos intelligentias dicunt, in quibus sunt formae simplices et universales; et hos dicit Angelos esse assistentes. Unde patet quod haec positio rationabilior est: tum quia Dionysius hoc tradit, qui discipulus Pauli fuit, et dicitur ejus visiones scripsisse; unde eum frequenter in auctorem inducit, et praecipue in divisione hierarchiarum, et, sicut in 13 cap. caelest. Hier. innuit, haec positio vulgata erat tempore primitivae Ecclesiae: tum etiam quia dictis philosophorum magis consonat, ut ab eis ea quae contra fidem non sunt, accipiamus, aliis resecatis.

Ad primum ergo dicendum, quod missio aequivoce convenit divinis personis, et ipsis Angelis: divinae enim personae non mittuntur mutando locum, sed per novum effectum gratiae gratum facientis in sanctis animabus; sed Angeli mittuntur mutando locum, et operando in nos, non sicut agens primum, sed sicut agentia secunda determinata et proportionata respectu propriorum recipientium: et ideo ratio procedit ex aequivoco.

Ad secundum dicendum, quod illam objectionem solvit Dionysius (in 13 cap. caelest. Hierar.) dupliciter. Primo ut dicatur, quod ille qui missus est ad purgandum labia Isaiae, fuit de inferiori ordine, et dictus est de Seraphim aequivoce, quia per ignem purgare venerat. Secundo ut dicatur, vere eum fuisse de ordine Seraphim. Non tamen ille Angelus qui visionem revelabat, erat de superiori ordine, sed de inferiori. Sed cum virtus hierarchica quae est in inferioribus Angelis, sit primo a Deo, et consequenter a superioribus descendens; Angelus visionem formans reduxit Prophetam in cogni-

(1) Forte debet.
(2) *Al.* omittitur quod.
(3) *Al.* ordinem.

(1) *Al.* maxime contractas et particulares in superioribus.

tionem non solum virtutis immediate agentis, sed etiam virtutis divinae, unde ostendit Dominum super solium sedentem; et per consequens virtutem supremorum in Angelis, unde ostendit Seraphim circa thronum stantia; et ostendit virtutem purgativam ab eis per inferiores Angelos usque in homines devenire, per hoc quod Seraphim videbatur ad eum volans pervenire. Et ponit exemplum de sacerdote, qui absolvit ex potestate a Pontifice descendente; ac si diceret: Pontifex te absolvit, qui mihi tradidit potestatem absolvendi te: ita et Angelus ostendit Seraphin purgantem, quia ipse in virtute ejus purgabat.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium: quod omnes dicuntur ministrare, inquantum inferiores virtute superiorum, ministerium exequuntur. Vel potest dici, quod Apostolus, Hebr. 1, intendit probare praeeminentiam novae legis ad veterem, propter eminentiam Christi, qui novam legem dedit, ad Angelos, per quos vetus lex tradita est. Unde loquitur quantum ad Angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est; ut sic lex nova, cujus Christus est auctor, legi veteri praeponatur.

Ad quartum dicendum, quod omnes caelestes spiritus, secundum Dionysium (cael. Hier., cap. 13, et de div. Nom., cap. 4), dicuntur Angeli, non quia ad aliquid nobis nuntiandum mittantur, sed quia divinum lumen, quod caligini et tenebris propter sui simplicitatem, et immensitatem fulgoris comparatur, secundum quod est in suo fonte, in ipsis recipitur cum minori simplicitate; et ideo magis est proportionatum intelligibilibus (1) sequentium; et propter hoc dicuntur nuntiare vel manifestare lumen divinum; et sic unusquisque angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes nuntiant lumen solis, quod in suo fonte inspici non potest. Si autem dicantur Angeli propter nuntiationem exteriorem, ut Gregorius dicere videtur (hom. 34, ut supra), tunc etiam Angelis superioribus convenit, inquantum de rebus nuntiandis inferiores illuminant.

Ad quintum dicendum, quod superiores Angeli propter caritatem quam in nos habent, inferiores movent et dirigunt ad operandum nostram salutem: nec aliquid perfectae caritati detrahitur, si ministerium immediate non exequuntur.

ARTICULUS III.

Utrum omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur. (1 *p., qu.* 112, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur. Omnes enim Angeli vel assistunt vel ministrant. Sed assistere est proprium primae hierarchiae, cujus est circa Deum esse, secundum Dionysium (de cael. Hierar., cap. 7). Ergo omnes alii in ministerium mittuntur.

2. Praeterea, secundum Gregorium (lib. 17 Moral., cap. 9), plures sunt qui mittuntur quam qui assistunt. Sed si Angeli secundae hierarchiae non mittantur, plures assisterent, quia sex ordines, tribus tantum ministrantibus. Ergo illi de media hierarchia mittuntur.

3. Praeterea, cum nullus Angelus alteri sit aequalis, quilibet Angelus praeter primum et ultimum, est medius inter aliquos duos. Si ergo de ratione mediae hierarchiae esset quod in ministerium non mitteretur, pari ratione nullus Angelus mitteretur in ministerium, nisi ultimus tantum: quod dissonat et a veteribus Scripturis et a dictis sanctorum. Ergo videtur quod illi de media hierarchia mittantur.

4. Praeterea, omnis potestas est ordinata ad executionem operis. Sed nomina ordinum secundae hierarchiae imponuntur a gradu potestatis. Ergo videtur quod eorum sit mitti ad exequendum ministerium.

5. Sed contra, ordines unius hierarchiae videntur esse aequipotentes in modo accipiendi divinas illuminationes. Sed Dominationibus, quae sunt in media hierarchia, non convenit in ministerium mitti: quia ministrare est contra rationem domini. Ergo videtur quod nec alii ordines mediae hierarchiae mittantur.

6. Praeterea, lex Divinitatis est ut superiores reducant ultimos per medios. Sed inter mediam hierarchiam Angelorum et nostram est ultima hierarchia angelica. Ergo videtur quod illuminationes non immediate perveniant ad nos a media hierarchia; et ita Angeli illius hierarchiae non mittuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, Angelos primae hierarchiae nullo modo mitti sed assistere; Angelos vero tertiae hierarchiae mitti ad nos; sed Angelos mediae hierarchiae mitti ad illos de tertia: et haec est opinio quae tangitur in littera. Sed non videtur conveniens. Tum quia secundum hoc non esset differentia inter primam et mediam hierarchiam: non enim potest intelligi missio Angeli ad Angelum nisi per hoc quod unus alium illuminat: sicut autem secunda illuminat tertiam, ita prima secundam. Tum etiam quia dictis sanctorum non consonat, qui assignant ordinibus secundae hierarchiae actus qui in executione exterioris ministerii complentur, ut miracula facere, daemones arcere, et hujusmodi. Et ideo sequendo rationes nominum in sacra Scriptura nobis traditorum, ex quibus, secundum doctrinam Dionysii (de cael. Hierar., cap. 7, usque ad 9 cap.), ordinum proprietates et officia colligere oportet, dicimus quod mediae hierarchiae duo ultimi ordines, scilicet Virtutes et Potestates, in exterius ministerium mittuntur; Dominationibus autem mitti in ministerium non competit, sed dirigere omnes inferiores in suis ministeriis: hoc enim pertinet ad dignitatem domini ut ad nutum ejus dirigantur actiones subditorum, et ipse actionibus eorum non admisceatur. Unde a Gregorio (loc. cit.) Principatibus et Potestatibus praeesse dicitur, et a Dionysio (de Cael. Hierar. cap. 8) major omni subjectione describitur Dominationum ordo. Et ita relinquitur quod ordo Virtutum sit supremus omnium ordinum qui mittuntur, quasi pertingens ad ultimum in divinis ministeriis: quod nomini competit: quia virtus dicitur ultimum in re de potentia, ut ponitur in 1 Caeli et mund. (text. 96).

Ad primum ergo dicendum, quod nullus ordo mediae hierarchiae est, proprie loquendo, de dispositione assistentium, sed pertinet ad dispositionem ministrantium. Sicut autem in artificialibus invenitur aliquis artifex qui tantum manu operatur exequens praeceptum alterius et nulli imperans, si-

(1) *Forte* intellectibus sequentium, *idest inferiorum Angelorum.*

cut ille qui praeparat materiam; alius vero qui praecipit praeparanti materiam, et ipse operatur ad inducendam formam; alius vero qui nihil operatur sed praecipit, habens rationes operis sumptas ex fine cujus est conjectator, et talis dicitur architector (1), quasi princeps artificum, vel usualis inquantum utitur ministerio subditorum ad suum finem, ut ex 2 Physic. (text. 25) habetur; ita etiam in ministeriis divinis Dominationes sunt quasi artifices dirigentes et imperantes; alii vero sicut exequentes secundum gradum et modum suum: nihilominus omnes ministri dicuntur, sicut et isti omnes artifices.

Ad secundum dicendum, quod secundum hanc positionem verificatur dictum Gregorii (lib. 17 Moral., ut supra); quia plures erunt ordines ministrantium (quia sex) quam assistentium, qui sunt tres, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod medium, inquantum hujusmodi, non est immediate operativum: quia actio est secundum contactum vel secundum situm in corporalibus, vel secundum ordinem in spiritualibus: sed si aliquid sit medium quantum ad aliquid, et quantum ad aliud ultimum, potest immediate agere. Hoc autem contingit quando plures secundum gradum potentiae differentes, super idem operationem habent. Erit enim aliqua actio quam circa illud potest efficere superior quam non potest inferior facere; et quantum ad illam actionem illud supremum est ultimum. Alia vero actio est quam poterit inferior facere; et in illa est supremum operans et non ultimum; sed medium inter primum dirigens et ultimum operans; unde hanc actionem non faciet medium nisi mediante ultimo: quod patet in exemplo prius inducto. Artifex enim qui inducit formam, in hac operatione est ultimus: quia nullus infra eum hoc potest, ut verbi gratia, compaginare tabulas ad formam navis complendam; et ideo hoc immediate facit. Sed praeparationem materiae per dolationem tabularum facit mediante inferiori artifice, inquantum dat sibi regulas, quales debeant esse tabulae aptae ad compaginationem navis. Ita est etiam in ordinibus Angelorum. Potestates enim habent actum circa ea quae pertinent ad tranquillitatem totius universi inquantum habent potentiam non limitatam; et talia ordo Potestatum per se facit. Alia vero sunt quae pertinent ad statum unius provinciae vel regni, et hoc non faciunt Potestates nisi mediantibus Principatibus, qui haec per se exequuntur. Quaedam vero sunt pertinentia ad aliquem vel ad aliqua specialiter: et haec etiam Principatus non exequuntur nisi mediantibus Angelis: in quibus etiam quae majora sunt, fiunt immediate per superiores; et quae minora sunt, immediate ab inferioribus.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod ordines secundae hierarchiae nominantur a potentia, significatur quod ad ministrativam dispositionem pertinent; sed non oportet quod omnes immediate ministerium exequantur.

Ad alia etiam duo patet responsio per ea quae dicta sunt.

(1) *Nicolai* architecton.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli impediantur a contemplatione per executionem ministerii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per executionem ministerii a contemplatione retardentur: quia, ut habetur Tobiae 12, 20, Angelus in ministerio existens, dixit: *Tempus est ut revertar ad eum qui misit me.* Sed non revertitur nisi per contemplationem. Ergo videtur quod per ministerium a contemplatione Dei abscesserit.

2. Praeterea, una potentia finita non potest simul in plures operationes. Sed potentia Angeli finita est. Ergo videtur quod non potest simul contemplari et ministrare.

3. Praeterea, intellectus creatus non potest simul plura intelligere. Sed quando ministrant Angeli, intellectu considerant ea quae agunt. Ergo videtur quod tunc divina contemplari non possunt.

4. Praeterea, locus contemplationis est caelum empyreum. Sed cum sunt hic, secundum Damascenum (lib. 2 Fid. orth., cap. 3) non sunt in caelo. Ergo videtur quod exequendo circa nos ministerium, a contemplatione retardentur.

Sed contra est quod dicit Gregorius (1) (hom. 34 in Evang.) quod sic ad exteriora prodeunt quod ab intimis nunquam recedunt. Ergo videtur quod semper contemplentur vel assistant, si sunt iidem ministrantes et assistentes.

Praeterea, beatitudo Angelorum non minuitur ex eorum ministerio. Sed eorum beatitudo tota est in contemplatione Divinitatis. Ergo in nullo per ministerium eorum contemplatio retardatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Angeli beati nullam operationem habent quae non sit essentialis beatitudini, vel in qua per contemplationem beatam non dirigantur; et ideo contemplatio eorum se habet ad ministeria quae exequuntur, sicut in artifice consideratio regularum artis ad executionem operis: eo quod ipse Deus est finis omnium operum hierarchicorum, et a fine sumitur ratio cujuslibet operis; et ita se habet finis ad operabilia sicut principium ad speculabilia, ut in 2 Physic. (text. 91) dicitur. Et ideo, sicut artifex simul considerat rationem artis et exequitur opus; ita et Angelus simul contemplatur Deum et ministrat nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur discedere a Deo non per intermissionem contemplationis, aut per locum (quia intra Deum currunt quocumque mittantur, ut dicit Venerabilis Beda (2), eo quod Deus ubique est), sed per hoc quod ab invisibilitate recedens visibilis apparet (3), sicut Filius exivit a Patre et venit in mundum, visibilis hominibus factus, Joan. 16: et similiter dicuntur reverti ad Deum, quando deposita

(1) Partim lib. 2 Moral., cap. 2, ubi ait: *Non sic foras exeunt ut internae contemplationis gaudio priventur;* et inferius: *Per hoc quod circumscripti sunt, exeunt; et per hoc quod intus quoque praesentes sunt, nunquam recedunt etc.* Partim ex hom. 34 in Evang., post sententiam Dionysii superius relatam ex professo (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex Gregorio tamen mutuatus, qui homil. 34 praenotata sic ait: *Et missi sunt* (a Deo) *et ante ipsum sunt: quia quolibet missi veniant, intra ipsum currunt* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai* : ab invisibilitate recedunt, visibiles apparent.

visibili specie ad pristinam invisibilitatem revertuntur.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio Angelorum magis se habet per modum receptionis quam actionis; et ideo, sicut luna simul recipit lumen a sole et illuminat inferiora corpora; ita etiam Angelus simul illuminatur a superiore et illuminat inferiorem, vel ministrat circa nos.

Ad tertium dicendum, quod ea quae cognoscuntur diversis rationibus, intellectus non potest simul considerare: quia non potest consignari diversis similitudinibus simul, sicut nec corpus diversis figuris; sed ea quae cognoscuntur una ratione, vel quorum unum est ratio alterius, nihil prohibet simul intelligi.

Ad quartum dicendum, quod caelum empyreum non est locus contemplationis secundum necessitatem, sed secundum congruentiam, sicut et Ecclesia domus orationis dicitur; et ideo ratio non sequitur.

Expositio textus.

Item Dionysius in Hierarchia . . . ait. Verba quae sequuntur, sunt Gregorii (hom. 34 in Ev.) inducentis auctoritatem Dionysii non quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

Et putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse. Hoc expresse contradicit Scripturae: quia Michael Daniel. 10, ponitur in ordine Principum; Gabriel autem dicitur de ordine Archangelorum; Raphael autem posset poni in ordine Angelorum secundum ea quae circa singulares personas exercuit.

DISTINCTIO XI.

Quod quaeque anima habet Angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum ad exercitium.

Illud quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum; ita ut quisque electorum habeat Angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio (Matth. 18, 10), Veritas pusillorum scandala prohibens, ait: « Angeli eorum semper vident » faciem Patris » Angelos dicit eorum esse quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieronymus tradit, unamquamque animam ab exordio nativitatis habere Angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita: « Magna dignitas » animarum est, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis » in custodiam sui Angelum delegatum. » Gregorius quoque dicit (1) (hom. 34 in Evang.) quod unusquisque unum bonum Angelum sibi ad custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes Angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant; ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de Angelo Tobiae (Tob. cap. 5), et de Angelo Petri in Actibus Apostolorum (cap 12). Similiter et mali angeli cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

Utrum singulis hominibus singuli Angeli, an pluribus unus deputatus sit.

Solet autem quaeri, utrum singuli Angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel ad exercitium deputatus sit. Sed cum electi tot sint quot et boni Angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni Angeli sint; et cum tot sint electi quot Angeli boni, et Angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali quam boni: non est ambiguum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli vel boni Angeli.

Confirmat unum Angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive diversis temporibus.

Ideoque dici oportet, unum eumdemque Angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideo autem dicimus, eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos Angelos habere possint, bonos vel malos: quia licet major sit numerus hominum computatis in unum omnibus qui fuerunt et sunt et futuri sunt, quam Angelorum: tamen quia decedentibus hominibus succedunt homines, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, Angeli vero nunquam decedunt, sed simul omnes sunt; ideo esse potest ut singuli hominum, dum in hac vita sunt, singulos habeant Angelos bonos vel malos, ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Ceterum, sive ita sit sive non, non est dubitandum unumquemque hominem habere Angelum sibi deputatum, sive pluribus simul deputatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum, unum Angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur; ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel Episcopum, vel Abbatem.

Utrum Angeli proficiant in merito vel in praemio usque ad judicium.

Praeterea illud considerari oportet, utrum Angeli boni in merito vel in praemio proficiant usque ad judicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibusdam etiam nihilominus videtur quod in praemio proficiant, scilicet in cognitione et dilectione Dei. Licet enim, ut ajunt, in confirmatione beatitudinem acceperint aeternam atque perfectam; augetur tamen quotidie eorum beatitudo; quia magis ac magis diligunt, atque cognoscunt: et est eorum caritas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et praemium: meritum, quia per eam et per obsequia ex ea nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt: et ipsa eadem est praemium, quia ea beati sunt.

Auctoritatibus confirmant quod dicunt.

Et quod Angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias (cap. 63, 1), ex persona Angelorum, Christi ascendentis magnificentiam admirantium: « Quis est iste qui venit de Edom, » tinctis vestibus de Bosra? » et in Psalm (23, 8): « Quis » est iste Rex gloriae? » Ex quibus apparet quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt Angeli post impletionem quam ante. Et sicut in cognitione unius mysterii profecerunt, ita dicunt eos in Deitatis cognitione proficere Quod autem in hujus mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus (Ephes. 3, 9), dicens: « Quae sit dispensatio sacramenti » absconditi a saeculis in Deo, ut innotescat multiformis sa» pientia Dei per Ecclesiam Principatibus et Potestatibus in » caelestibus. » Super quem locum dicit Hieronymus, angelicas dignitates praefatum mysterium ad purum vel plenum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et Apostolorum praedicatio per gentes dilatata.

---

1) Ex illo quidem refert Hugo de S. Victore in eruditionibus theologicis, nempe in tract. 2 Summae Sententiarum cap. 9, quamvis in Gregorio non occurrat: fictitieque prius velut ex hom. 34 in Evang. indicabatur ad marginem. Sed ex lib. 2 Moral., cap. 16. analogice colligi potest, ubi non tantum Deo ministrare dicuntur boni Angeli *qui adjuvent* (quasi pars dextra) sed et mali *qui probent*, vel molestent ac exerceant (velut sinistra) (*Ex edit. P. Nicolai*).

Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieronymo.

His autem videtur contradicere Augustinus super eumdem locum Epistolae (super Gen. ad litter., lib. 5, cap. 19), dicens: « Non latuit Angelos mysterium regni caelorum, quod opportuno tempore revelatum est propter salutem nostram. Illis ergo a saeculis innotuit supra memoratum mysterium, quia omnis creatura non ante saecula, sed a saeculis est. » Attende lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores. Ideoque, ut omnis repugnantia de medio tollatur, praedicta verba, Haymonem (sup. 3 ad Ephes.) sequentes, ita determinemus, ut illis Angelis qui majoris sunt dignitatis, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a saeculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis, illis vero qui minoris dignitatis sunt, incognita extitisse dicamus, usque quo impleta sunt, et per Ecclesiam praedicata; et tunc ab omnibus Angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes Angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi idem dicunt Angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt ut nec augeatur amplius nec minuatur.

Aliorum opinio, qui dicunt,
Angelos in quibusdam praedictorum non perfecisse.

Alii autem dicunt, Angelos in confirmatione, tanta Deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his ulterius non profecerint nec profecturi sint: profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti Incarnationis, et hujusmodi; sed non in contemplatione Deitatis qua Trinitatem in Unitate et Unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt, eos in caritate non profecisse post confirmationem, quia eorum caritas postea non est aucta; et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea quae tunc non fecerant, sed eorum caritas ex qua illa processerunt non est aucta, ex qua tantum meruerunt antequam illa adderentur, quantum postea his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod Angeli usque ad judicium in scientia et in aliis proficiant.

Quod quaedam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiae.

Quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus in lib. de summo Bono (1): « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant. » Sed nec omnia perfecte Angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregorius quoque in libro Dialogorum (2) ait: « Quid est quod illi nesciant qui scientem omnia sciunt? » Ubi videtur dicere, quod omnia sciant Angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quae ad mysterium Trinitatis et Unitatis pertinent.

(1) Sive Sententiarum lib. 2, cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Lib. 4, cap. 33 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere et ministrare; hic determinat de quodam actu ad quem unus ordo specialiter deputatur, scilicet custodire homines; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Angelis quantum ad officium custodiae; in secunda quantum ad profectum, praedictum officium consequentem, ibi: *Praeterea illud considerari oportet.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinata movet quaestionem, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum singuli Angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit.* Ubi tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit alteram partem, ibi: *Sed cum electi tot sint quot et boni Angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni Angeli sint;* tertio excludit reliquam, et exponit eam, ibi: *Ideoque dici oportet, unum eumdemque Angelum bonum vel malum pluribus hominibus deputari ad custodiam vel ad exercitium.*

QUAESTIO I.

Circa custodiam Angelorum quaeruntur hic quinque: 1.° utrum Angeli hominibus ad custodiam deputentur; 2.° cujus ordinis sit custodire; 3.° quorum hominum sit custodiri; 4.° utrum custodes Angeli semper custodiant homines quibus deputantur, vel quandoque eos derelinquant; 5.° cum de salute hominum gaudeant Angeli, utrum e contrario de perditione eorum tristentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli custodiant homines.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli homines non custodiant. Deus enim est custos hominum, ut dicitur Job 7. Sed perfectior est custos qui per seipsum sufficit ad custodiam quam qui custodit mediantibus aliis. Cum ergo omne quod est perfectissimum, Deo sit attribuendum, videtur quod ipse nos per Angelos non custodiat.

2. Praeterea, custodia et conservatio hominum est per gratiam. Sed gratiam Deus immediate infundit animae, et non per Angelos. Ergo videtur quod eis non competat custodire nos.

3. Praeterea, unus effectus custodiae Angelorum ponitur quod deferant orationes nostras ad Deum. Sed hoc videtur omnino superfluum, cum Deus omnia cognoscat. Ergo videtur vanum ponere Angelos hominum custodes.

4. Praeterea, custos ponitur alicui aut propter imbecillitatem, ut scilicet juvetur et defendatur, aut propter ignorantiam, ut instruatur; sicut mulieribus et pueris doctores et paedagogi dantur. Sed homo per se potest cognoscere ea quae sunt facienda vel vitanda, per legem naturalem cordi impressam; et potest etiam exequi propter arbitrii libertatem. Ergo videtur quod custodia Angelorum non egeat.

5. Praeterea, custodis officium est retrahere custoditum ab his quae sibi sunt nociva. Sed Angeli non retrahunt homines a peccatis, cum multos in peccata praecipitari videamus. Ergo videtur quod Angeli hominum custodes non sint.

6. Praeterea, custodis est instruere custoditum secundum modum ejus. Sed modus hominis est cognitionem a sensibilibus accipere. Ergo videtur

quod visibilibus apparitionibus nos deberent instruere. Hoc autem non faciunt, nisi forte raro. Ergo videtur quod vel non custodiunt, vel sunt negligentes in custodiendo.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 2: *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

Praeterea, Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Sed Deus hominibus dedit daemones ad exercitium, ut habetur ad Ephes. ult., 12: *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Ergo videtur quod multo fortius dederit Angelos ad custodiendum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Boetium in libro de Consolat. (4, pros. 6), Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur. Ut autem in primo dictum est, quamvis omnium rerum providentiam habeat, speciali tamen modo substantiae rationales suae providentiae subduntur, inquantum altiori modo prae ceteris finem divinae bonitatis natae sunt consequi, et per altius principium, quod est voluntas. Quia ergo inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legem sapientiae suae hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat; ideo ipsi Angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum, adjuvando ad tendendum in finem, et liberando ab his quae processum in finem impediunt: et haec executio divinae providentiae per Angelos de hominibus, vocatur custodia Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet: nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per Angelos, sed propter ordinem suae sapientiae. Tum quia congruit Angelis, ut scilicet eis haec dignitas non negetur, quod sint duces hominum reductionis in Deum; et in hoc Deum quodammodo imitantur, inquantum cooperantur Deo in introductione hominum in finem. Tum quia congruit hominibus, qui sunt in statu imperfectionis, quem pueritiae Apostolus comparat 1 Corinth. 13; unde eis custodes tamquam pueris assignantur, donec veniente quod perfectum est, evacuetur quod ex parte est.

Ad secundum dicendum, quod sicut in operationibus artificialibus, in quibus instrumenta quodammodo disponunt ad formam, ut ignis mollificando ferrum, et martellus dilatando; sed forma cultelli inducitur ab artifice per similitudinem artis quam habet: ita etiam Deus, qui est primus custos, inducit ultimam perfectionem conjungentem fini, et per hoc conservantem, scilicet gratiam et gloriam. Sed Angelorum est praeparare homines ad susceptionem gratiae per illuminationes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur Deo orationes nostras deferre quasi ipsum de hoc docentes, sed quasi ipsum orantes pro nobis; sicut etiam sacerdos offert Deo orationem populi, inquantum sua interventione effectum orationibus impetrat.

Ad quartum dicendum, quod lumen naturalis cognitionis imperfectum est, et praecipue ad dirigendum in illa quae naturam excedunt: voluntas etiam ejus potest ad malum inclinari multis occasionibus: et ideo providet hominibus Angelorum praesidium.

Ad quintum dicendum, quod sicut providentiae divinae est sic impedire mala, ut tamen salvetur naturae conditio; ita etiam et Angelorum custodiae: et ideo ad Angelos non pertinet quod homines custodiendo ad virtutem cogant, et a vitiis retrahant: quia sic periret libertas arbitrii et ratio meriti.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi apparitiones visibiles Angelorum, eo quod sunt supra cursum naturae, stuporem quemdam incutiunt, et quodammodo violenter incitant ad consensum: in quo perit aliquod bonum hominis quantum ad conditionem naturae, quod est inquisitio rationis. Unde hujusmodi apparitiones non omnibus fiunt; sed aliquibus factae sunt ad confirmationem fidei in multis, sicut etiam miracula. Nihilominus tamen per modum nostrum instruunt nos, illustrando phantasmata, et confortando lumen intellectus nostri, et excitando ad aliquid rectius considerandum.

ARTICULUS II.

Utrum ad omnes ordines tertiae hierarchiae pertineat custodire homines.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod custodire pertineat ad omnes ordines tertiae hierarchiae. Quia, secundum Dionysium (9 cap. de cael. Hier.), tertiae hierarchiae proprium est lumen divinum accipere per convenientiam nostrae hierarchiae, idest proportionatum ad immediate transferendum in nos. Sed ille Angelus dicitur custos hominis qui immediate ipsum illuminat. Ergo videtur quod custodire ad omnes pertineat.

2. Praeterea, Angelus custos defendit hominem ab impugnatione invisibilis hostis. Sed arcere, secundum Gregorium (hom. 34 in Evang.) pertinet ad Potestates. Ergo videtur quod illi ordini praecipue conveniat custodire.

3. Praeterea, missio ordinatur ad custodiam. Sed Angeli quinque ordinum mittuntur ad explendum exterius ministerium, ut dictum est. Ergo omnibus convenit custodire.

4. Praeterea, in hominibus inveniuntur diversa officia. Sed secundum diversa officia distinguuntur ordines Angelorum, quorum officiorum aliquae similitudines inveniuntur in officiis humanis, ut dicit Gregorius (loc. cit.), ostendens qualiter homines ad ordines Angelorum assumantur. Ergo videtur quod omnes ordines ad custodiam deputentur.

Sed contra est quod dicit Gregorius (ib.), Angelos esse qui minima nuntiant. Sed minima sunt quae ad singulares personas pertinent: quia quanto bonum est communius, tanto est divinius, secundum Philosophum (in 1 Ethic., cap. 1). Ergo videtur quod illi qui singulis hominibus praesunt, sunt tantum de ordine Angelorum.

Praeterea, Bernardus dicit in lib. de Considerat. (5 cap. 4): *Putamus Angelos dici qui singulis hominibus praeponuntur, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Ergo videtur idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod illi Angeli dicuntur hominum custodes qui immediate illos illuminant, et habent actus limitatos circa humana officia, et procurant quae ad ipsos specialiter pertinent: et ex hoc quod immediate illuminant, excluduntur a custodia Angeli assistentes; ex hoc

autem quod habent actus limitatos ad dirigendum in humanis officiis, excluditur media hierarchia, quae habet potestatem non limitatam ad humana officia. Per hoc autem quod per custodiam procurant ea quae pertinent ad aliquas determinatas personas, quod est ultimum et minimum in actibus Angelorum, deputatur custodia ultimo ordini, qui est ordo Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod tota tertia hierarchia accipit illuminationes proportionatas ad actus et officia humana; non tamen ad hanc vel ad illam personam; sed hoc est Angelorum; et ita eis convenit custodire singulos homines, aliis vero convenit custodire singulas provincias vel regna.

Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli participant virtutem superiorum, inquantum ab eis illuminantur, sicut, secundum Dionysium (cap. 13 de cael. Hier.), dicitur inferior Angelus purgasse Isaiam per ignem virtute Seraphin: et ita etiam inferiores Angeli virtute Potestatum daemones cohibent; et similiter virtute aliorum superiorum ordinum possunt exequi aliqua quae ad eos pertinent circa determinatas personas.

Ad tertium dicendum, quod omnes Angeli custodes mittuntur; non tamen omnes qui mittuntur, custodiunt; sed ultimi tantum custodiunt, ut dictum est: quia superiores exequuntur ea quae ad multos pertinent; et quanto ad plures, tanto est ordo superior: et ideo Virtutes sunt supremi inter exequentes ministeria, quia eorum actus se extendunt non tantum ad res humanas, sed etiam ad res naturales, ut patet in operatione signorum; et post Potestates, quorum actus non tantum ad homines, sed etiam ad daemones se extendit; et post Principatus, quorum operatio est circa totam multitudinem; et ultimi Angeli, qui operantur circa determinatas personas; Archangeli vero medii sunt, habentes aliquid commune cum utrisque, ut prius dictum est.

Ad quartum dicendum, quod omnia officia humana pertinentia ad singulares personas, cum quibuscumque ordinibus similitudinem habeant, diriguntur per ultimum ordinem, inquantum participant virtutes superiorum, ut dictum est; sed illa officia quae ad multitudinem pertinent, diriguntur per Principatus vel Archangelos: et ideo homo in praelatione constitutus illuminatur ab Angelo inferioris ordinis de his quae ad statum personae suae pertinent; sed ab Angelo principe de his quae respectant ad regimen multitudinis.

ARTICULUS III.

Utrum omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam. — (1 p., quaest. 113, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam. Custodia enim Angelorum valet hominibus ad evitandum pericula, et ad istruendam ignorantiam. Sed Adam in primo statu ab utroque liber fuit. Ergo Angelum custodem non habuit.

2. Praeterea, gratia confirmata in quibusdam hominibus hoc efficit ut mortaliter peccare non possint, ut patet in sanctificatis in utero. Sed contra impedimentum salutis per peccatum principaliter ordinata est custodia Angelorum. Ergo videtur quod tales ea non indigeant.

3. Praeterea, ante nativitatem ex utero sacramenta salutis puero conferri non possunt. Sed hoc est quod Angelus custos in homine promovere intendit, scilicet salutem. Ergo puerperio animato ante nativitatem Angelorum custodia non debetur.

4. Praeterea, custodia Angelorum est per hoc quod homines illuminando instruunt. Sed pueri ante perfectam aetatem non sunt capaces doctrinae. Ergo videtur quod careant Angelorum custodia.

5. Praeterea, 2 Thessal. 1, dicitur, quod omnis actus Antichristi erit secundum operationem satanae. Sed custodia Angelorum ordinatur contra tentationes malignorum spirituum. Ergo videtur quod frustra ab Angelo custodietur.

6. Sed contra, videtur quod etiam Christus Angelum custodem habuit. Primo per hoc quod dicit Dionysius (4 cap. cael. Hier.) quod subdebatur paternis dispositionibus mediantibus Angelis. Sed, ut dictum est, per custodiam executio divinae dispositionis fit de hominibus per Angelos. Ergo videtur quod Christus Angelum custodem habuit.

7. Praeterea, Lucae 22, 43, dicitur, quod *apparuit Angelus Domini, confortans eum*. Ergo videtur, cum confortare sit unus actus custodiae, quod Angelum custodem habuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 libro (dist. 39, quaest. 2, art. 1), dictum est, providentia proprie est ad conferendum ea quae promovent in finem, et removendum ea quae impediunt. Ultimum autem in his adjutoriis est id quod conjungit fini, quod a solo Deo est: et ideo ea quae ab Angelis custodibus per divinam providentiam circa singulares personas exequuntur, sunt quaedam praeparationes juvantes ad consequendum finem ultimum. Praeparans autem non habet operationem circa rem, nisi quae est ordinata ad finem, ante finis consecutionem; et ideo omnibus hominibus, ab infusione animae rationalis per quam ad finem salutis ordinantur, custodia debetur usque ad mortem, quando terminatur via proficiendi in finem. Nulli ergo carent custodia Angelorum, nisi vel per hoc quod fiunt impoenitibiles, ut damnati, vel per hoc quod finem gloriae consequuntur, ut beati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Adam non esset periculum ex aliqua corruptione carnis instigante ad malum, erat tamen periculum ex potentia peccandi, et ex daemone oppugnante: et similiter erat debilioris cognitionis quam Angelus; et ideo indigebat praesidio custodis Angeli.

Ad secundum dicendum, quod etiam si confirmati peccare non possint, possunt tamen proficere, et eorum profectus potest impediri; et propter hoc indigent custodia Angelorum ad promovendum in bonum, et removendum impedimentum.

Ad tertium dicendum, quod pueri in materno utero non recipiunt sacramenta Ecclesiae, quia non subduntur actibus ministrorum: sed operibus divinis et Angelorum subduntur; et ideo eis ab infusione animae rationalis, custos Angelus assignatur, per quem prohibetur virtus daemonis ab ejus nocumento, et propter multa impedimenta, quibus potest ejus complexio deteriorari, ut efficiatur pronior ad peccandum, vel etiam ipsa vita extingui: et in hoc etiam prosunt parvulis natis, quamvis eos non illuminent.

Unde patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Antichristus etiam habebit Angelum custodem: quia lex communis propter unum mutari non debet: et in hoc ejus poena justior apparebit, quia beneficia toti naturae humanae provisa, sibi non subtrahuntur. Nec tamen est omnino frustra custodia; quia etsi ad bonum non convertatur, a multis tamen malis cessabit, retractus ab Angelo custode: hunc enim effectum ad minus semper consequitur Angelus per custodiam in quocumque obstinato.

Ad sextum dicendum, quod Christus non habuit Angelum custodem: tum quia anima sua omnibus Angelis superior fuit, immediate a Verbo sibi unito illuminata: tum quia erat verus comprehensor: unde ejus bonum nec impediri nec juvari poterat. Dicitur vero subdi paternis dispositionibus per Angelos quodammodo indirecte, inquantum Angeli instruebant Joseph et matrem ejus de his quae circa ipsum puerum existentem agenda erant, ut habetur Matth. 2.

Ad septimum dicendum, quod Angelus dicitur confortasse eum, non aliquid in ipsum imprimendo, sed per modum ministerii, inquantum congratulabatur fortitudini ejus; sicut homo naturaliter in tribulatione confortatur ad praesentiam amicorum: et ita per modum quo fuerat vera tristitia fuit confortatio vera, et non apparens tantum, ut quidam dicunt.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur custos. Primo per hoc quod habetur Hierem. 51, 1: *Curavimus Babylonem, et non est sanata. Derelinquamus ergo eam.* Sed hoc dicitur ex persona Angelorum, ut dicit Glossa (1). Ergo videtur quod relinquat, quando a peccato non corrigitur.

2. Praeterea, Isa. 5, 5, dicitur: *Auferam sepem ejus et erit in direptionem.* Glossa (2): *Idest custodiam Angelorum.* Ergo idem quod prius.

3. Praeterea efficacius custodit Deus hominem quam Angelus. Sed Deus quandoque relinquit hominem, ut in Psal. 21, 1, dicitur: *Quare me dereliquisti?* Ergo multo fortius Angelus.

4. Praeterea, Zachariae 4 dicitur, quod reversus est Angelus qui loquebatur ad eum: et similiter etiam Danielis 10. Sed non revertitur nisi qui abscedit. Ergo videtur quod Angelus quandoque hominem relinquat.

5. Praeterea, Angeli quandoque sunt in caelo empyreo. Sed cum sunt ibi, non sunt circa nos, secundum Damascenum. Ergo videtur quod aliquando nos relinquant.

6. Praeterea, medicus sapiens infirmum desperatum relinquit. Sed Angeli custodes possunt scire aliquem esse praescitum per revelationem, et videre aliquem obstinatum in peccatis. Talis autem est sicut infirmus desperatus. Ergo videtur quod etiam Angelus, qui est quasi medicus spiritualis, talem relinquat.

(1) Nullo nomine praenotata, sed ex Origene sumpta est hom. 2 in Hierem, et Rabanus ex illo refert (*Ex edit. P. Nicol.*).
(2) Interlinealis (*Ex edit. P. Nicolai*).

Sed contra, boni Angeli sunt magis proni ad juvandum quam mali ad infestandum. Sed mali nunquam cessant ab infestatione. Ergo nec boni a custodia.

Praeterea, de nemine est desperandum, quamdiu est in statu viae. Sed infirmus non relinquitur a medico nisi propter desperationem. Ergo videtur quod Angelus non dimittat hominem, quantumcumque peccatorem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum custodia Angelorum sit quaedam executio divinae providentiae, oportet esse idem judicium de utroque. Divina autem providentia nunquam relinquit hominem ex toto, quia omnino in nihilum redigeretur; sed verum est quod magis et minus providet diversis, secundum eorum conditionem: et ideo in Psalm. 33, 16, *Oculi Dei super justos* dicuntur, *et aures ejus ad preces eorum*; quibus adeo perfecte providet ut omnia eis cooperentur in bonum, ut dicitur Rom. 8. Sed malos secundum aliquid derelinquit, inquantum permittit eos subjacere tribulationibus, et quod gravius est, etiam in peccata ruere: unde ad Rom. 1, 28: *Propterea tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Similiter etiam Angeli dicuntur aliquos derelinquere secundum quid, inquantum exponuntur tribulationibus, vel etiam justo Dei judicio ab aliquo peccato non retrahuntur; nunquam tamen ita relinquunt quin sit aliquis effectus custodiae, inquantum aliquod malum prohibent, et ad aliquod bonum promovent.

Ad primum ergo dicendum, quod haec intelligitur esse vox Angelorum discedentium ab homine peccatore in hora mortis; quia tunc primo desperatur de ejus salute. Vel potest dici, quod derelinquunt secundum quid, ut dictum est, sicut etiam et Deus.

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod Angelus ab eo recesserat quantum ad aliquem effectum, quia scilicet ipsum de futuris non illuminaverat, et non quantum ad omnem effectum custodiae.

Ad quintum dicendum, quod quandocumque aliquod agens imprimit fortem impressionem, remanet illa impressio in patiente per aliquod tempus, etiam ad absentiam agentis, ut patet in motibus violentis: et ita dico, quod ad unam actionem Angeli in hominem potest homo bonam dispositionem accipere, quae manet in eo ad aliquod tempus, ut patet quando aliquis semel devote orat, ad plures dies remanet inde devotior; et ita Angelus quamvis non semper sit praesens, potest semper custodire, inquantum effectus ejus manet post actionem suam.

Ad sextum dicendum, quod nullus in statu viae est adeo obstinatus quin possit per poenitentiam (1) converti; unde non est de eo desperandum; et si Angelus sciret eum praescitum, posset tamen multa mala in eo impedire, sicut de Antichristo dictum est, art. praeced.

(1) *A'.* post poenitentiam.

ARTICULUS V.

Utrum Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt. — (1 *p.*, *quaest.* 113, *art.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt. Exterior enim luctus est signum interioris doloris. Sed Isai. 33, 7, dicitur: *Angeli pacis amare flebant.* Ergo videtur quod doleant.

2. Praeterea, amicorum est compati sibi in necessitatibus. Sed Angeli ferventissima caritate nos diligunt. Ergo videtur quod contristentur, hominum damnationi compatiendo.

3. Praeterea, sapientis est dolere de his per quae suum gaudium minuitur. Sed per damnationem hominum minuitur gaudium Angelorum quod esset de conversione eorum, de quo habetur Lucae 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Ergo de hominum damnatione dolent.

4. Praeterea, omne id quod est contrarium volito et repugnans fini, est contristans. Sed damnatio est contraria saluti quam volunt et per officium custodiae procurant. Ergo damnatio hominum eos contristat.

Sed contra, Apoc. 21 dicitur, quod in caelesti Hierusalem nec est luctus nec est dolor. Illius autem urbis cives sunt Angeli. Ergo de nullo dolent.

Praeterea, perfecta beatitudo non compatitur secum miseriam. Sed omnis tristitia ad miseriam pertinet, et fugienda est, ut in 7 Ethic. (cap. 13) Philosophus dicit. Ergo Angeli beati tristes esse non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum Angeli beati sint in divinae voluntatis continua contemplatione, cui perfectissime conformantur, nihil potest esse contra voluntatem eorum, sicut nec contra voluntatem Dei; potest tamen esse aliquid praeter voluntatem eorum: sed hoc ipsum, inquantum est permissum a Deo, est volitum ab eis, sicut a Deo; et ideo nihil potest accidere de quo doleant Angeli, sicut nec de quo doleat Deus. Et ideo simpliciter dicendum est quod neque de peccatis hominum tristantur, neque de damnatione; sed utrobique laetantur de justa permissione et punitione.

Ad primum ergo dicendum, quod illud secundum litteram intelligitur de nuntiis Ezechiae, quos misit ad pacem ab Assyriis quaerendam, qui audientes blasphemias Rapsacis, scissis vestibus fleverunt. Allegorice vero exponitur de Apostolis in Glossa. Si autem ad Angelos referatur, intelligendus est dolor non proprie, sed metaphorice, per modum quo etiam frequenter in Scripturis Deo attribuitur.

Ad secundum dicendum, quod compati non potest qui passibilis non est; et ideo ex impassibilitate Angelorum hoc accidit quod condolere non possunt, non ex caritatis defectu.

Ad tertium dicendum, quod Angelorum gaudium non minuitur ex damnatione, quia electorum numerus minui non potest. Vel potest dici, quod ipsi semper gaudent de suis bonis operibus quae custodiendo egerunt, licet ille qui custoditus est non salvetur.

Ad quartum dicendum, quod Angeli volunt salutem hominis voluntate antecedente sicut et Deus; sed voluntate consequente volunt hominem damnari, si meruerit; unde consequens est ut de ejus damnatione non doleant.

Expositio primae partis textus.

Et unum malum ad exercitium habet (1). Videtur injuste agi cum homine: quia daemones multo potentiores sunt hominibus: non enim est potestas super terram quae ei comparetur, ut dicitur Job 41. Ergo non justum est pugnam inter hominem et daemonem constitui.

Et dicendum, quod cum liberum arbitrium non possit cogi ad peccandum, quantumcumque sit daemon fortis, homo resistere potest. Unde dicitur (2), quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem; et super hoc homini adest praesidium Angeli, et auxilium divinum, si suscipere velit.

Divisio secundae partis textus.

Hic inquirit Magister, utrum Angeli, dum officium custodiae durat in merito vel praemio proficiant; et dividitur in partes duas: primo ponit duas opiniones; secundo eligit alteram illarum, ibi: *Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur.* Prima in duas, secundum duas opiniones; quarum secunda incipit ibi: *Alii autem dicunt Angelos in confirmatione tanta Deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his ulterius non profecerint vel profecturi sint.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo confirmat per auctoritatem, ibi: *Et quod Angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant;* tertio solvit contrarietatem ibi: *His autem videtur contradicere Augustinus.*

Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur. Hic eligit alteram opinionem; et circa hoc duo facit: primo eligit primam opinionem; secundo respondet ad quasdam auctoritates quae sunt in contrarium, ibi: *Quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba.*

QUAESTIO II.

Hic quaeruntur sex: 1.° utrum Angeli proficiant in cognitione Dei, quae est praemium essentiale; 2.° utrum proficiant in cognitione aliarum rerum per illuminationem superiorum; 3.° utrum accrescat eis aliqua cognitio per mutuam locutionem; 4.° utrum mysterium Incarnationis per Ecclesiam didicerint; 5.° utrum inter eos sit pugna et contradictio; 6.° utrum ordinum distinctio maneat post diem judicii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli proficiant in visione Dei. (1 *p.*, *qu.* 62, *art.* 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in visione Dei proficiant. Perfectio enim

---

(1) *Supple* quilibet homo.

(2) In Sententiis Patrum, et colligitur ex Gregorio (*Ex edit. P. Nicolai*).

virtutis non tollit sed auget efficaciam merendi. Sed in Angelis beatis est perfecta caritas, quae est radix merendi, qua omnes eorum actus informantur. Ergo videtur quod semper magis et magis mereantur divinam visionem in eis augeri.

2. Praeterea, secundum Avicennam, omnis actio creaturae est ad aliquod commodum agentis; unde liberalitatem puram solius Dei propriam dicit. Sed Angeli creati sunt. Ergo ex actibus eorum circa nos aliquid eis accrescit; et ita videtur quod eorum bonum semper magis ac magis augeatur.

3. Praeterea, quanto aliquis intellectus est clarior, tanto perspicacius intuetur. Sed inferiores Angeli continue a superioribus illuminantur. Ergo videtur quod semper limpidius Deum contemplentur.

4. Praeterea, si non possunt proficere in Dei visione, aut hoc est quia pervenerunt ad summam perfectionem, aut quia majoris perfectionis capaces non sunt. Sed primum esse non potest, quia summa perfectio solius Dei est, quia seipsum comprehendendo videt: similiter nec secundum, quia sic homines essent capaciores inferioribus Angelis: quia homines, ut dictum est, possunt pervenire ad modum contemplationis supremorum ordinum. Ergo videtur quod Angeli etiam in divina contemplatione proficere possunt.

Sed contra, Magister supra dixit, quod perfectio naturae glorificatae est, quando habet quidquid nata est habere. Sed Angeli sunt glorificati. Ergo totum id quod nati sunt habere, habent.

Praeterea, in termino motus non contingit esse motum. Sed Angeli non sunt in statu viae, cui competit motus, sed in termino. Ergo videtur quod ipsi proficere non possint, cum profectus sit motus quidam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem: et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui: quia proficere in beatitudine est quidam motus naturae tendentis in perfectionem: ideo quandocumque Angelus vel homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio ejus non est meritoria nec proficiens. Sed in hoc, quando scilicet Angelus sit in sua ultima perfectione, est duplex opinio. Una quam Magister approbat, scilicet quod erit in die judicii. Alia est quae in littera tangitur, quod hoc fuit in prima eorum confirmatione; et haec videtur mihi probabilior: tum quia ultima perfectio rei est in termino suae viae; terminus autem viae Angelorum fuit eorum confirmatio: non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secundum quid, inquantum circa viatores operantur: tum quia idem judicium est de hominibus post mortem, et de Angelis post confirmationem vel casum. Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem judicii, ut Graeci errantes dicunt; et ideo dicimus, quod Angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec postmodum in visione Dei proficiunt, in qua eorum beatitudo essentialiter consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio virtutis includens finem, tollit rationem meriti et motus, qui repugnat fini; sed in via ad finem auget efficaciam meriti.

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio creaturae ordinata est ad perfectionem ejus; sed quandoque operatio non est ad alium finem, sed ipsamet est finis, ut in 1 Ethic. dicitur; et sic dico, quod illuminare inferiores, in Angelis est dignitas eorum: quia in hoc maxime consequuntur Dei similitudinem: et ideo non oportet quod per hujusmodi operationes aliquid mereantur.

Ad tertium dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, ut dictum est, de his quae ad essentiam beatitudinis pertinent, sed de aliis; et ideo non oportet quod propter hoc limpidius videant Deum, sed ea de quibus illuminantur.

Ad quartum dicendum, quod Angeli summum gradum contemplationis non attingunt; sed propter hoc dicuntur non proficere, quia tota eorum capacitas plena est: nec ampliari potest illa capacitas Angelorum per meritum, sicut in hominibus qui sunt in statu viae.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli inferiores illuminentur a superioribus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli inferiores per superiorum illuminationem in cognitionem rerum sive divinorum effectuum non proficiant. Omnis enim operatio Angeli aut pertinet ad naturam aut ad praemium. Sed in naturali cognitione non proficiunt, quam totam simul in creatione receperunt; nec etiam in merito aut in praemio proficiunt. Ergo videtur quod in eis cognitio divinorum effectuum non crescat.

2. Praeterea, Deus est causa rerum per essentiam suam. Ergo in hoc quod videtur essentia sua, cognoscitur ipse esse causa. Sed quando cognoscitur aliquid inquantum est causa, cognoscitur etiam effectus ejus. Ergo videtur, cum Angeli beati essentiam divinam videant, quod etiam in ipsa effectus ejus cognoscant; et sic in cognitione divinorum effectuum non crescunt.

3. Praeterea, nihil est cujus ratio non sit in Dei scientia, sive verbo ejus, quod est ars plena rationum viventium, ut dicit Augustinus (1). Sed Angeli beati vident Dei verbum. Ergo cognoscunt omnes divinos effectus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, qui videt speculum, necessario videt formas relucentes in speculo, nisi diversitas partium speculi impediat, ut dum intuetur unam partem speculi, formas resultantes in alia parte non videat. Sed Dei verbum, quod est sapientia genita, est speculum sine macula, ut dicitur Sap. 7, in quo omnes rerum rationes resplendent. Ergo cum verbum sit indivisibile, Angeli intuentes verbum omnia in eo cognoscunt; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 7), intellectus cum intelligit difficilia, non minus intelligit infima, sed magis: altissimum autem intelligibile est essentia divina. Sed eam Angeli vident. Ergo videtur quod omnia alia cogno-

---

(1) Colligitur ex lib. 83 Qq., quaest. 46, et lib. 11 de Civit. Dei, cap. 10 versus finem, et super illud Joannis 1: *Omnia per ipsum facta sunt.* tract. 1. in Joann. (*Ex edit. P. Nicolai*).

scere possunt; et ita eorum cognitio non crescit.

Sed contra est quod dicit Dionysius in fine cael. Hierar. quod multae rationes sacramentorum latent supernas essentias, idest Angelos. Sed quaecumque latent aliquem, ipse potest in cognitionem eorum proficere. Ergo Angeli in cognitione proficere possunt.

Praeterea, in 6 cap. ejusdem libri dicit, quod Angeli inferiores per superiores a nescientia purgantur. Sed non liberatur aliquis a nescientia nisi per scientiae acquisitionem. Ergo videtur quod Angeli in acquirendo scientiam proficiant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Angeli proficiunt in cognitione divinorum effectuum per illuminationes in inferiores a superioribus descendentes: et hoc patet sic. Cum enim Deus sit universalissima causa omnium entium, in visione essentiae ejus non cognoscuntur omnes effectus ipsius de necessitate, nisi intellectus totam virtutem ejus comprehendat: et quanto aliquis intellectus limpidius eam videt, tanto plura in ea cognoscere potest; sicut in principiis primis speculativis, qui perspicacioris intellectus est, plures conclusiones in eis videt: et ita superiores Angeli plures effectus in essentia divina cognoscunt quam inferiores, et de illis superiores inferiores illuminare et instruere possunt: et tamen aliqui effectus sunt quos omnes immediate in visione divinae essentiae percipiunt, quamvis etiam hos superiores perfectius cognoscant, sicut et divinam essentiam clarius intuentur; et unusquisque ordo ex illo nomen et rationem recipit, quod est ultimum suae virtutis ad capiendam rerum cognitionem immediate in visione divinae essentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod revelationes divinorum effectuum pertinent ad praemium, non quidem essentiale, sed accidentale: et dicitur praemium accidentale ad quod merita directe non ordinantur, sed superadditur ex liberalitate retribuentis.

Ad secundum dicendum, quod per hanc rationem probat Algazel, Deum creaturarum scientiam habere, inquantum suam essentiam cognoscit; non tamen sequitur quod videns essentiam ejus omnia sciat, nisi ipsam perfecta cognitione comprehendat; et hoc Angelis non convenit.

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia quamvis verbum videant, non tamen ipsum secundum modum rei cognitae vident, sed secundum modum cognoscentium, idest sui ipsorum; et ideo non oportet quod omnia quae in verbo sunt cognoscant.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in lib. de Trinit. (cap. 2), in divinis non oportet ad imaginationem deduci. Unde non est imaginandum rationes rerum resplendere in speculo aeterno sicut formae visibiles in speculo materiali; sed magis sicut causatorum rationes praeexistunt in sua causa, ut Dionysius dicit in lib. de divinis Nom. (cap. 4 et 7). Non est autem necessarium ut qui causam videt, hoc ipso omnes rationes effectuum in ea cognoscat, ut dictum est; et ideo ratio non procedit. Vel dicendum, ut communiter dicitur, quod speculum aeternum voluntarium est: quia in eo non videtur nisi quod ipse vult ostendere. Secus est autem de speculo materiali, quod ex necessitate naturae repraesentat formas in eo relucentes.

Ad quintum dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, ideo de minus notis in magis nota secundum naturam devenimus; et ideo manifestissima naturae sunt nobis ultimo nota, et difficillima ad cognoscendum, scilicet res immateriales, ut Deus et Angeli. Sed in Angelis est e converso: quia ea quae sunt magis nota simpliciter, sunt etiam notiora quo ad eos; et ideo licet essentiam divinam maxime cognoscant, non tamen ex hoc sequitur quod omnia alia cognoscant (1); sed secundum quod perfectius ipsam vident, ex ea in plurium effectuum cognitionem procedere possunt.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem. — (*1 p., qu.* 107, *art.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non accipiant cognitionem aliquorum per mutuam locutionem. Dicit enim Basilius (in sermone super illud Deut. 15, 9: *Attende tibi*, in princ.): *Si nuda et intecta anima viveremus, ex solis nutibus intentionum cogitationes alterutrum panderentur.* Sed Angeli habent intellectum non obtectum corpore. Ergo unus alterius cogitationes videt; et ideo mutua locutione non egent.

2. Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquod signum, quod mentis occultum conceptum exprimat. Sed tale signum in Angelis sensibile esse non potest, nec intellectuale: non sensibile, quia sensitivam cognitionem non habent; nec etiam (2) manens in intellectu tantum, quia hoc esset aequaliter ignotum cum alio conceptu mentis qui manifestandus esset. Ergo videtur quod in Angelis manifestatio per locutionem esse non possit.

3. Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquod medium, per quod intentio loquentis ad audientem deferatur. Sed tale medium in Angelis inveniri non potest. Ergo nec locutio.

4. Praeterea, in locutione corporali sonus ad aures perveniens excitat audientem ad audiendum. Sed in Angelis non potest poni aliquod tale excitativum, cum nihil sit in uno postmodum in altero factum; et tamen necessaria esset excitatio ad attendendum, si esset locutio; quia unus Angelus non semper alterum considerat. Ergo non est ibi locutio.

5. Praeterea, a loquente recipitur aliquid in audiente. Sed superiores ab inferioribus nihil recipiunt. Ergo videtur quod ad minus inferiores superioribus loqui non possint.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 13, 1: *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Sed locutio est actus linguae. Ergo Angeli loquuntur.

Praeterea, Angelus est majoris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius Angelus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in Angelis est quaedam locutio, quae tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo quantum ad ea de quibus sunt: quia illuminatio proprie est de his quae superior Angelus in lumine divinae essentie apprehendit, quae inferior ibi non videt; unde indiget

(1) *Al.* unde (*inde*) non sequitur quod si eam cognoscant, omnia cognoscant.

(2) *Al.* iterum.

ut in lumine superioris Angeli magis determinato et contracto quam sit lumen divinum, illa cognoscat. Sed locutio est de motibus liberi arbitrii, quos in uno alius non videt. His enim duobus modis aliquid potest esse notum uni Angelo et ignotum alteri. Secundo quantum ad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quae ad visionem intellectualem requiruntur, ad similitudinem visionis corporalis, scilicet ipsa res quae intellectui proponitur, et lumen sub quo videtur. Illuminatio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius Angeli per perfectius lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem; sed locutio per hoc quod aliqua prius occulta proponuntur ut cognoscenda sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur; ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur. Qualiter autem aliquid possit proponi Angelo ut cognoscendum ab ipso, patet ex simili nostrae locutionis. Est enim aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quae exterioribus sensibus subjacent; aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae (1) alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis: hi enim duo sensus disciplinabiles sunt. Similiter in Angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus Angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Basilius intendit ab anima separata excludere indigentiam vocalis locutionis: non autem spiritualis, qualis dicta est in Angelis esse; et sic etiam exponendae sunt multae auctoritates similes quae ad hoc induci possunt.

Ad secundum dicendum, quod illud naturaliter notum in uno Angelo ab alio, est quasi signum latentis interius cogitationis, non sensibile, sed intellectuale.

Ad tertium dicendum, quod Angeli non debent cogitari ut distantes secundum situm, sicut dicimus duo corpora vel duo puncta: quia quod facit in corporalibus situs, hoc facit in spiritualibus ordo, ut dicit Augustinus. Unde non exigitur aliquod medium per quod deferatur locutio unius ad alterum; sed sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri. Vel dicendum, quod omnes continuantur in radiatione divini luminis, vel naturalis vel superadditi, ut supra dictum est: quod non fit unum numero in omnibus, sed ab uno principio, et in unum finem, et ordinate in diversis acceptum. Unde per illud lumen unus alterius locutionem cognoscit, sicut et essentialia ejus.

(1) Al. manifestata.

Ad quartum dicendum, quod Angelus, praecipue beatus, semper est in actuali consideratione sui ipsius, et per consequens eorum quae ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi. Nihil enim prohibet plura intelligi simul, quae una ratione cognoscuntur. Quam cito autem unus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, et ita ab eo cognoscitur; et inde patet quomodo unus Angelus plures sibi loquentes audire potest, et unus sanctus plures eum invocantes.

Ad quintum dicendum, quod inferior Angelus potest loqui superiori, non illuminare eum: quia loquens non influit aliquid in audientem, sed solummodo proponit sibi ut cognoscibile.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli didicerint mysterium Incarnationis per homines.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per homines mysterium Incarnationis didicerint. Primo per hoc quod habetur Ephes. 3, 9: *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

2. Praeterea, superioris est illuminare et instruere inferiores. Sed quidam homines quibusdam Angelis superiores sunt: quod probatur ex hoc quod dicitur 1 Corinth. 6, 3: *Nonne Angelos judicabimus?* « *comparatione melioris facti,* » secundum Glossam (1). Ergo Angeli per homines illuminari possunt et instrui.

3. Praeterea, illi qui immediate a Deo recipiunt cognitionem, alios instruunt. Sed Apostoli immediate de mysteriis Ecclesiae a Dei Filio instructi sunt. Ergo videtur quod de hoc etiam Angelos instruere possint.

4. Praeterea, Paulus dicitur ad tertium caelum raptus 2 Corinth. 2. Et exponit quaedam Glossa (2) tertium caelum, tertiam Angelorum hierarchiam. Sed illi qui sunt in tertia hierarchia ascendendo, idest in summa, illuminant inferiores Angelos. Ergo videtur quod Paulus inferiores Angelos illuminare potuerit.

5. Praeterea, Angeli cognitionem aliquorum accipiunt et per illuminationem et per locutionem. Sed loqui etiam possunt inferiores superioribus. Ergo videtur quod Angeli ab hominibus, etsi sint inferiores, cognitionem accipere possint.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in 4 cap. caelest. Hier.), quod Angeli de nativitate Christi primo edocti sunt, et per eos ad homines devenit. Ergo ipsi ab hominibus non didicerunt.

Praeterea, mysterium Incarnationis a Prophetis est praenuntiatum. Sed revelationes factae patribus et Prophetis, mediantibus Angelis a Deo processerunt, ut sancti communiter dicunt. Ergo videtur quod ipsi praecognoverint mysterium Incarnationis, et non ab hominibus didicerint.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in hoc vi-

(1) Quod subjungitur velut ex Glossa . . . . . non est in Glossa quae nunc circumfertur, sed quod Angelos apostatas reos ac damnabiles ostendemus. Est autem in alia veteri ms, super alia verba quae praemittuntur ibi, *Nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt ?*

(2) Collateralis Anonyma.

letur esse quaedam controversia inter Hieronymum et Augustinum et Dionysium. Hieronymus enim (sup. cap. 3 epist. ad Ephes.) ponit duo: scilicet Angelos ante Incarnationem mysterium humanitatis Christi nescivisse: et quantum ad hoc videtur Augustinus (5 super Gen. ad lit., cap. 19), sibi obviare, dicens, eos a saeculis, idest a principio mundi, cognovisse. Secundo ponit Hieronymus quod hoc per homines didicerunt: et quantum ad hoc videtur sibi obviare Dionysius (de cael. Hier. cap. 4), ponens homines de hoc ab Angelis edoctos esse, secundum ordinem divinae legis inviolabiliter constitutum. Ut autem sciatur qualiter unumquodque veritatem habere possit, distinguendum est quantum ad primum, quod mysterium Incarnationis dupliciter potest considerari: vel quantum ad substantiam facti; et sic omnes a principio cognoverunt, scilicet incarnationem, passionem, et hujusmodi; vel quantum ad conditiones et circumstantias (1) mysterii, scilicet quod sub tali praeside, vel tali hora, et hujusmodi; et hoc a principio non cognoverunt. His etiam modis differenter enarrant Propheta et Evangelista: quia Propheta annuntiavit substantiam facti; sed Evangelista recitat expletionis modum. Quantum etiam ad secundum distinguendum est, quod Angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum: aut per illuminationem; et sic Angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiae edocentur: aut per modum expletionis rerum; et sic futura contingentia cognoscunt quando actu complentur, per hoc quod eorum causae ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint; et ita quaedam quae circa Incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur praedicantibus Apostolis cognoverunt, non tamen ab Apostolis edocti.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus vult, ut dicitur in Glossa (2) super eumdem locum, quod haec determinatio *per Ecclesiam* non determinet hoc verbum *innotescat;* sed praecedens, scilicet *illuminare omnes;* ut sit sensus, quod Apostolo erat data gratia illuminandi omnes per Ecclesiam, idest omnes de Ecclesia. Hieronymus tamen vult quod determinet hoc verbum *innotescat;* et tunc intelligendum est modo praedicto. Vel potest intelligi de Ecclesia Angelorum, ubi prima fuit Ecclesia, et ubi ultimo nostra Ecclesia congreganda est; ut sit sensus: Incarnationis mysterium fuit absconditum in Deo, ita tamen quod a saeculis innotuit principibus per Ecclesiam, idest in Ecclesia caelesti: et hanc expositionem ponit Augustinus super Gen. (ad litt., lib. 5, cap. 19).

Ad secundum dicendum, quod secundum conditionem status, quilibet Angelus quolibet homine simpliciter viatore major est; unde dicitur Matth. 11, 11, quod *qui minor est in regno caelorum, major est illo,* scilicet Joanne Baptista, quo tamen nullus major inter natos mulierum surrexit. Sed quantum ad causam potest dici secundum quid aliquis homo aliquo Angelo major, inquantum per gratiam quam habet, meretur gradum quibusdam Angelis altiorem.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli immediate instruebantur a Verbo incarnato, non quod essentiam Verbi immediate viderent, quam tamen inferiores Angeli videbant; et ideo multo plura a Verbo discebant quam etiam ipsi Angeli.

Ad quartum dicendum, quod Paulus in illo raptu secundum quid participavit statum comprehensorum, non tamen tanta gloria perfectus fuit ut lumen in Angelos transfundere posset: quia, ut dicitur, factus est illius gloriae particeps miraculose quantum ad actum, et non quantum ad habitum, quod est lumen gloriae.

Ad quintum dicendum, quod Angelus ab homine per locutionem, quorumdam cognitionem accipere potest, eorum scilicet quae subduntur libero arbitrio hominis; sed talia non sunt mysteria Incarnationis.

ARTICULUS V.

Utrum inter Angelos possit esse pugna.
(1 *p., qu.* 113, *art.* 8.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Angelos pugna esse non possit. Omnis enim discordia et pugna repugnat unitati caritatis. Sed Angeli sunt perfecti in caritate. Ergo inter eos pugna esse non potest.

2. Praeterea, quicumque patrocinium praestant contrariis causis, ita se habent quod alter eorum injustam causam defendit. Sed hoc sanctis Angelis convenire non potest, quorum rectitudo confirmata, injustitiam non patitur. Ergo videtur quod non possint dici contrariis causis patrocinando pugnare.

3. Praeterea, ubicumque est ordinata praelatio, non potest esse pugna vel contrarietas: quia hoc est contra rationem praelationis ut inferior superiori resistat. Sed Angeli ordinantur omnes secundum superius et inferius, ut prius dictum est, dist. 9, quaest. unic. art. 3. Ergo videtur quod unus alteri non repugnet.

4. Praeterea, cum nullus Angelus nitatur nisi ad hoc quod rectum sibi videtur, oportet si ad contraria nitatur, quod contrarias opiniones habeat. Sed contrariarum opinionum altera est falsa. Ergo aliquis Angelus habebit falsam opinionem. Hoc autem est falsum: quia falsitas in nobis appropriatur phantasiae, secundum Philosophum in 4 Metaph. (text. 24), qua tamen Angeli carent. Ergo inter eos non potest esse pugna.

Sed contra est quod habetur Daniel. 7, quod quatuor venti caeli repugnabant, per quos, secundum Glossam Hieronymi super eumdem locum, intelliguntur quatuor angelicae potestates, regnis principalibus praelatae. Ergo Angeli invicem repugnant.

Praeterea, hoc expresse habetur Danielis 10, 13, ubi Angelus ad eum loquens dixit: *Princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Ergo videtur quod etiam longas concertationes ad invicem habeant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista verba Danielis, unde tota dubitatio oritur, a sanctis diversimode exponuntur. Hieronymus enim dicit, quod ille Princeps Persarum, qui restiterat liberationi populi, erat malus angelus, Persis praelatus: sicut

---

(1) *Al.* factum.

(2) Non sic in Glossa quae nunc extat, ubi nihil omnino tale, sed in veteri ms. quae hoc annectit verbis Augustini ex lib. 5 super Gen. ad lit., cap. 19, jam relatis; nec tamen illud ipsum Augustini est, sed Glossae tantum, quae sic habet. *Et est ordo verborum: Data est mihi gratia illuminare omnes per Ecclesiam, idest in Ecclesia* (*Ex edit. P. Nicolai*).

enim unicuique homini datur ad exercitium unus bonus et alter malus angelus; ita singulis gentibus duo spiritus praeponuntur, unus bonus, et alter malus. Sed in hoc non est minor dubitatio. Constat enim quod Angelus Danieli loquens, bonus Angelus erat. Quomodo autem sibi efficaciter tot diebus malus angelus restitisset, nisi justam causam haberet, non potest dici. Quod si justam habebat, etiam impossibile erat illam resistentiam multo magis per bonum Angelum fieri. Et ideo dicendum est cum Gregorio (lib. 17 Moral., cap. 7), quod uterque bonus Angelus fuit: quod etiam magis litterae consonat, quae in eadem locutionis serie Principem Persarum nominat, et Michaelem Principem Judaeorum, quem constat bonum Angelum esse. Haec autem pugna sic intelligenda est secundum Gregorium. Cum enim judicia Dei sint abyssus multa, profunditatem judiciorum ejus, Angeli comprehendere non possunt: et ideo quid unicuique genti vel homini debeatur secundum dispositionem divinam non semper intelligunt, nisi eis reveletur. Contingit autem quandoque quod in diversis gentibus inveniantur diversa merita, secundum quorum diversitatem videtur quod una gens alteri subesse debeat, vel ab ejus dominio liberari, sicut tunc in Judaeis erat: quia Danielis oratio, quantum in se erat, liberationem populi merebatur; sed peccata populi, et etiam utilitas quam Judaei faciebant in regno Persarum, dum per eos Dei notitia diffundebatur, erant in contrarium. Et quia unusquisque Angelus secundum officium suum, ad examen divinae scientiae referebat merita sibi subditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diversos Angelos facta, sententiam divinam expectantes, pugna inter Angelos vocatur; et eorum concordia est in divinae illuminationis perceptione, per quam de divina voluntate instruuntur: hoc enim omnes concorditer volunt quod percipiunt Deum velle; unde dicitur Job 15, de Deo, quod facit concordiam in sublimibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in 9 Ethic. (cap. 6), amicitiae vel concordiae non repugnat diversitas opinionum, sed solum diversitas voluntatum: unde talis pugna quae est secundum judicia ex diversis meritis sumpta, non obstat unitati caritatis, cum voluntas eorum sit una, ut divina scilicet providentia expleatur.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens contrariarum causarum utramque aliquid justitiae habere; et secundum hoc utraque a bono defendi potest; et praecipue expectando divinam sententiam.

Ad tertium dicendum, quod ordo praelationis Angelorum perficitur per illuminationes divinitus receptas; et ideo ea recepta, unus alteri non obsistit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in Angelis non possit esse falsa opinio, potest tamen in eis esse quorumdam nescientia, ex hoc quod intellectus eorum propter potentialitatem admixtam, non omnino terminatur ad unum; et secundum quod eorum quae nesciunt, cognitionem a Deo vel superioribus Angelis expectant, interrogare in Scriptura dicuntur. Quia tamen ei quod nesciunt, per judicium non adhaerent, ideo falli non possunt; sed secundum contrarietatem rerum quae in judicium divinum veniunt, contrarietates inter eos memorantur.

ARTICULUS VI.

Utrum ordines durabunt post diem judicii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines post diem judicii non durabunt. Dicitur enim 1 Corinth. 15, quod cum Christus tradiderit regnum Deo et Patri, evacuabit omnem Principatum et Potestatem. Hoc autem erit in resurrectione. Ergo videtur quod eadem ratione alios ordines evacuabit.

2. Praeterea, quidam ordines actum proprium habent in directione divinorum; sicut Principes, ut praesint regnis et provinciis; et Angeli, ut custodiant homines. Sed ista ministeria cessabunt post diem judicii. Ergo et ordines.

3. Praeterea, major perfectio erit in Angelis quam in corporibus inferioribus. Sed in corporibus post diem judicii non erit actio, quia cessabit motus primi mobilis, et hoc propter perfectionem universi. Ergo multo minus in Angelis. Sed hierarchia est scientia et actio. Ergo non erunt hierarchiae et ordines post diem judicii.

4. Praeterea, post diem judicii, Angeli in cognitione non proficient. Sed per purgationem et illuminationem superiorum inferiores proficiunt in cognitione, ut dictum est. Ergo non erit illuminatio et purgatio; et ita nec hierarchiarum et ordinum distinctio.

Sed contra, homines assumuntur ad ordines Angelorum. Sed frustra esset tam distincta et ordinata assumptio, si completo numero electorum, ordinata distinctio esse desineret. Ergo videtur quod ordines post diem judicii remanebunt.

Praeterea, ad distinctionem ordinum duo concurrunt, scilicet gradus naturae et distantia gratiae. Sed utrumque remanebit post diem judicii. Ergo et ordinum distinctio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod distinctio ordinum et hierarchiarum caelestium potest considerari vel quantum ad essentialia hierarchiae et ordinis, et sic semper erit, quia semper manebunt distincti gradus naturae in Angelis et diversae sortes gloriae et etiam actiones hierarchiae, quia unus alium illuminabit, purgabit, et perficiet: vel quantum ad actum consequentem, secundum quod mediantibus ordinibus Angelorum homines reducuntur in Deum; et quantum ad hoc praelatio ordinum cessabit, cessante statu viatorum.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia secundum hoc ultimum intelligitur auctoritas.

Ad secundum dicendum, quod actus essentialis ordinum est principaliter in receptione divini luminis, et consequenter in transfusione ejusdem in inferiores; sed quod hoc ordinetur ad reductionem hominum viatorum, accidit ipsis ordinibus; unde cessante statu viae, non oportet quod cesset distinctio ordinum. Nihilominus tamen remanebit modus recipiendi divinum lumen, proportionatum statui viatorum reducendorum, si essent.

Ad tertium dicendum, quod actio corporum quae est per motum, tolletur, quia motus cessabit et omnis imperfectio evacuabitur; sed actio quae est sine motu, manebit: semper enim sol illuminabit inferiorem aerem: ita etiam et actiones hierarchicae, quae sine motu sunt, post diem judicii remanebunt.

Per hoc etiam patet responsio ad quartum: quia si non sit illuminatio et purgatio ordinata ad quorumdam novorum cognitionem per modum profectus et motus cujusdam, erit tamen continuatio illuminationis, secundum quod inferiores in lumine superiorum, rationes secretorum divinorum cognoscent.

Expositio secundae partis textus.

Dicit enim Isaias ex persona Angelorum. . . Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Hanc quaestionem Dionysius (in fin. cap. 4 cael. Hier. (1)) dicit esse superiorum Angelorum expectantium ab ipso Christo illuminari de secretis mysteriis suae incarnationis: non tamen ipsi Christo quaestionem proponunt, sed sibi invicem, ad significandum reverentiam eorum ad Christum; sicut discipuli mutuo disputantes determinationem magistri expectant.

Quid est quod illi (1) nesciant qui scientem omnia sciunt? Hoc, sicut dicit Magister, potest intelligi de his quae ad beatitudinem pertinent: vel etiam quia nihil est ad cujus cognitionem medium illud non sufficiat, scilicet divina essentia: unde non est ex defectu ejus ut aliquid lateat ipsam videntem, sed ex defectu videntis, qui ipsam perfecte non comprehendit. Quanto autem intellectus videntis perspicacior est, tanto plura in ipsa videt; ad altiorem autem perspicacitatis gradum non nisi dono ipsius Dei visi ascendit: quod quidem non communicat necessitate, sed voluntate et ideo dicitur illud speculum voluntarium esse, ut in se hoc solum quod vult ostendat.

(1) Non, sicut prius, lib. de cael. Hier., cap. 4 in fine... §. 3. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Al. *ibi*.

D I S T I N C T I O XII.

Post considerationem de Angelis habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et praecipue de operum sex dierum distinctione.

Haec de angelicae naturae conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac praecipue de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supra memorata Scriptura Genes. quae dicit (cap. 1), in principio Deum creasse caelum, idest Angelos, et terram, scilicet materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quae a Graecis dicta est *chaos*; et haec fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit, et proprias atque distinctas species singulis rebus secundum genus suum dedit: quae non simul, ut quibusdam sanctorum patrum placuit, sed per intervalla temporum ad sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum.

Quidam namque sanctorum patrum, qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt, omnia simul in materia et forma fuisse creata: quod Augustinus (super Gen. lib. 1, cap. 15), sensisse videtur. Alii vero hoc magis probaverunt atque asseruerunt, ut primum materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit; postmodum vero per intervalla sex dierum ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius (32 Moral. cap. 40), Hieronymus, Beda, aliique plures commendant ac praeferunt. Quae quidem etiam Scripturae Geneseos, unde prima hujus rei cognitio ad nos manavit, magis congruere videtur.

Quod per intervalla temporis res corporales conditae sunt.

Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est, in principio creavit Deus caelum, idest angelicam naturam, sed adhuc informem, ut quibusdam placet, et terram, idest illam confusam materiam quatuor elementorum, quam nomine terrae, ut ait Augustinus de Gen. contra Manichaeos (lib. 1 cap. 7), ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa. Et illa inanis erat et incomposita, propter omnium elementorum commixtionem. Eamdem etiam vocat abyssum, dicens: « Et tenebrae » erant super faciem abyssi: » quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur Spiritus Domini sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonae voluntati Creatoris quod formandum perficiendumque inchoaverat; qui sicut dominus et conditor praeerat fluitanti et confusae materiae, ut distingueret per species varias quando vellet et sicut vellet. Haec ideo dicta est aqua, quia omnia quae in terra nascuntur, sive animalia sive arbores vel herbae, et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuetur imperitioribus, et non uno tantum. Nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vacabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quae nulla specie cerni aut tractari poterat, idest nominibus visibilium rerum quae inde futurae erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Et tunc erant tenebrae, idest lucis absentia. Non enim tenebrae aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia: sicut silentium non aliqua res est; sed ubi sonus non est, silentium dicitur: et nuditas non aliqua res est; sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur: sicut et inanitas non est aliquid; sed inanis dicitur esse locus ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis.

Quo sensu tenebrae dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid.

Attende, quod hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebrae inter creaturas ponantur, quae benedicunt Dominum: unde dicitur (Dan. 3, 72): « Benedicite lux et tenebrae Domino. » Ideoque sciendum est, tenebras diversis modis accipi: scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Augustinus, juxta quam acceptionem non sunt aliquid; vel pro aere obscurato sive aeris obscura qualitate; et secundum hoc aliqua res creata sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi, quia nondum erat lux: quae si esset, superesset et superfunderetur. Sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustaverat, quae postea in primo die facta est.

Duo hic consideranda sunt: quare illa materia confusa, sit dicta informis; et ubi ad esse prodierit, quantumque in altitudinem ascenderit.

De qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum quare illa materia confusa informis dicatur; an quia omni forma caruerit, an propter aliud. Secundo ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud vero quod primo positum est, breviter respondentes, dicimus, illam primam materiam non ideo dictam fore in-

formem quod nullam formam omnino habuerit: quia non aliquid corporeum tale existere potest quod nullam habeat formam; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram aptamque (1) et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusionis ante formam dispositionis. In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata, postmodum vero in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet quare illa materia dicatur informis.

Hic ad id quod secundo quaerebatur, respondet.

Nunc superest quod secundo proponebatur, explicare, ubi scilicet illa materia substiterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod, nil temere asserentes, dicimus, quod illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementum in uno loco eodemque medio subsistens, ceteris tribus in una confusione permixtis, eisdemque circumquaque in modum cujusdam nebulae expansis (2) ita obvolutum erat ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una permixtione confusa circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeae naturae pertingit; et sicut quibusdam videtur, ultra tectum firmamenti extendebatur illa moles: quae in inferiori parte spissior atque grossior erat; in superiori vero rarior et levior atque subtilior existebat. De qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas quae super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, prius quam reciperet formam vel dispositionem.

(1) *Al.* apertamque.
(2) *Al.* oppansis: *item* oppressis.

Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem.

Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus et in formas redegit proprias cuncta quae simul materialiter fecerat: perfecitque opus suum die sexto, et sic deinde die septimo requievit ab omni opere; idest, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit quod in aliquo illorum non contineatur. Operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evangelio (Joan. 5 17), ait: « Pater meus » operatur usque nunc, et ego operor illud. »

De quatuor modis divinae operationis.

Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus (1) super Gen. (cap. 1), operatur Deus. Primo in Verbo, omnia disponendo. Secundo in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando: unde (Eccli 18, 1) « Qui vivit in aeternum, » creavit omnia simul; » omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit. Tertio per opera sex dierum varias distinxit creaturas. Quarto ex primordialibus seminibus non incognitae oriuntur naturae, sed notae saepius reformantur, ne pereant.

(1) An in lib. super Gen. cujus in recensendis illius operibus editis Trithemius meminit? Sed jam inter illa non extat, nec proinde a Possevino in Apparatu sacro recensetur. Nonnullae tantum in Genesim interrogationes reliquae sunt; in quibus nihil tale quam quod hic indicatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

In parte praecedenti determinavit Magister (1) de natura pure corporali, quantum pertinet ad Theologi considerationem, scilicet secundum quod a Deo in operibus sex dierum primitus instituta est. Dividitur autem in partes tres: in prima determinat institutionem corporalis naturae, quantum ad opus creationis; in secunda quantum ad opus distinctionis, 13 dist., ibi: *Prima autem* (2) *distinctionis operatio fuit formatio lucis*; in tertia quantum ad opus ornatus, 14 dist., ibi: *Sequitur: Dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli.* Prima in duas: in prima determinat de opere creationis secundum se; in secunda per comparationem ad alia opera, ibi: *Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine persequamur.* Prima in duas: in prima ponit diversas opiniones de opere creationis; in secunda sequitur propositum secundum alteram illarum, ibi: *Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus.* Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio, et tangit opinionum diversitatem; secundo explicat eas, ibi: *Quidam namque sanctorum patrum. . . . super hoc quasi adversa scripsisse videntur.*

Secundum hanc utique traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Hic prosequitur opus creationis secundum alteram dictarum opinionum; et circa hoc duo facit: primo manifestat creationem materiae primo creatae quantum ad nomen quo in Scripturis nominatur; secundo quantum ad ipsius conditionem, ibi: *De qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt.*

Circa primum duo facit: primo manifestat propositum; secundo dubitationem excludit, ibi: *Attende quod hic dicit Augustinus, tenebras non esse aliquid.*

De qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda sunt. Hic ostendit materiae primo creatae conditionem: et primo quantum ad formam; secundo quantum ad locum, ibi: *Nunc superest quod secundo proponebatur explicare* (1).

Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur. Hic determinat de opere creationis per comparationem ad alia opera; et circa hoc duo facit: primo ponit operis universalitatem; secundo ponit divinorum operum distinctionem, ibi: *Quatuor enim modis . . . . operatur Deus.*

(1) *Forte supplendum* de natura pure spirituali; in parte ista determinat de natura corporali etc.
(2) Al. *Hierarchiarum distinctionis etc.*

QUAESTIO I.

Circa partem istam quinque quaeruntur: 1.° utrum omnium corporalium sit una materia; 2.° utrum omnia corpora sint simul creata in speciebus suis distincta; 3.° si simul distinctionem receperunt, quomodo accipiendi sunt dies qui in principio Genesis numerantur; 4.° si non simul distincta sunt, qualis fuit illa informis materia; 5.° de numero quatuor coaevorum.

(1) Al. *Quia secundo etc.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnium corporalium sit eadem materia. (*1 p., qu.* 66. *art.* 2, *et opus.* 9, *cap.* 54; *et* 2 *contra Gent., cap.* 26.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium corporalium sit materia una. Quorumcumque enim est forma unius rationis, eorum est una materia communis, eo quod proprius actus in propria potentia fit, ut dicit Philosophus (2 de Anim., text. 26). Sed forma corporeitatis est unius rationis in omnibus corporibus. Ergo videtur quod una materia sit superiorum et inferiorum corporum.

2. Praeterea, in littera dicitur, quod ex materia informi primo creata omnia corpora, in formas distinctas formata sunt per opus distinctionis et ornatus. Ergo omnium corporum est una materia.

3. Praeterea quorumcumque est resolutio actu vel intellectu in unum et idem sicut in subjectum primum, eorum est materia una. Sed omnia corpora sunt hujusmodi. Ergo etc. Probatio mediae. Illud in quo stat ultima resolutio omnium, est simplex materia sine aliqua forma: quia quamdiu invenitur aliqua forma in materia, contingit ulterius resolvere. Sed in materia quae est sine omni forma, non est aliqua diversitas: quia principium distinctionis materiae est ex parte formae. Ergo omnium corporum resolutio stat in uno ultimo.

4. Praeterea, Philosophus in 1 Phys. (text. 79 et 80), unam tantum materiam primam ponit. Cum ergo in illo lib. de mobili in communi determinetur, videtur quod omnium corporum mobilium sit una materia.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Met. (text. 11), necesse est imaginari materiam in re mota. Ergo quaecumque conveniunt in aliquo motu, videntur in materia convenire. Sed loci mutatio communis est superioribus et inferioribus corporibus. Ergo et materia.

Sed contra, quorumcumque non est una potentia, nec una materia: quia sicut forma est actus, ita materia est potentia. Sed corporum inferiorum et superiorum non est potentia eadem: quia, secundum Philosophum (in 11 Metaph., text. 5, et in 8, text. 4), in inferioribus est potentia ad esse, sed in superioribus tantum ad ubi. Ergo videtur quod non eorum tantum sit una materia.

Praeterea, in quocumque invenitur aliquid, oportet invenire illud a quo nunquam separatur. Sed materia prima quae est in inferioribus, nunquam separatur a privatione formae: quia quandocumque est sub forma una, adjungitur sibi privatio formae alterius; privatio autem adjuncta materiae, inducit corruptibilitatem. Ergo videtur quod materia prima inferiorum corporum non inveniatur in corporibus caelestibus per suam naturam incorruptibilibus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod super hoc invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim (Suff. lib. 1, cap. 3, circ. med.), videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quae cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in princ. Caeli et Mundi et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una inveniatur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actum reducere; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non inveniatur aliqua potentia naturalis activa quae substantiam caeli in actum alterius formae reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali ejus, scilicet circulari, non est aliquid contrarium, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi (text. 20), oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum. Nec potest dici, quod materiae prout est sub forma caeli, tota potentia terminetur, ita quod nihil remaneat in eadem potentia ad aliam formam; non enim terminatur potentia nisi per adeptionem (1) formae, ad quam erat in potentia: unde, cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari nisi per adeptionem (2) omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia (etiam si sit nobilior et magis perfecta) tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terrae. Unde etsi forma caeli sit nobilissima, nihilominus tamen, recepta in materia prima, non terminabit totam potentiam ejus, nisi simul cum ipsa recipiantur omnes aliae formae; quod est impossibile. Et praeterea si poneretur quod forma caeli per suam perfectionem, totam materiae potentiam terminaret, adhuc oporteret quod materia stans sub forma elementari, esset in potentia ad formam caeli, et reduceretur in actum per actionem virtutis caelestis; et ita caelum esset generabile et corruptibile. Et ideo ipse vult, quod nullo modo in materia conveniant superiora et inferiora corpora: et hoc videtur probabilius, et magis consonum dictis Philosophi (12 Metaph., text. 10). Nec dico, sicut quidam dicunt, quod conveniunt in materia, si sumatur pro fundamento primo, quod nec est album nec est nigrum, ut dicitur in 1 Metaph. (text. 16), sed differunt in materia, secundum quod materia determinatur per motum: diversitas enim motus est signum diversitatis materiae, et non causa, sed e converso: quia motus est actus existentis in potentia; unde oportet quod ubi invenitur una materia per essentiam, inveniatur potentia respectu ejusdem motus, secundum quod materia est in potentia ad plura.

Ad primum ergo dicendum, quod corporeitas secundum intentionem logicam univoce in omnibus corporibus invenitur; sed secundum esse considerata, non potest esse unius rationis in re corruptibili et incorruptibili: quia non similiter se habent in potentia essendi, cum unum sit possibile ad esse et ad non esse, et alterum non: et per modum istum dicit Philosophus in 10 Metaph. (text. 27), quod de corruptibili et incorruptibili nihil commune dicitur, nisi communitate nominis; et per hoc Commentator ibidem hanc rationem solvit.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnes res, prout modo sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus, vel unum universum; ita etiam,

---

(1) *Al.* ademptionem.

(2) *Al.* adoptionem.

prout erant informes ex defectu ultimi complementi, dicebantur una materia informis; non quidem per continuitatem, tamquam omnia ex una materia numero facta sint.

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam (Suff. lib. 2, cap. 85), non est quaerenda differentia per aliquos actus nisi in illis quae in una potentia conveniunt: species enim quae conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis; sed ipsae differentiae quae non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiae earum, seipsis distinguuntur: similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis: similiter etiam composita quae conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas; sed diversae materiae seipsis distinguuntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus in libris Phys. nondum probaverat esse quintam essentiam, quod in principio Caeli et Mundi demonstrat; et ideo in libris Phys. nihil determinat de his quae sunt propria illi essentiae, propter quod etiam tractatum de infinito replicat, ut Commentator in 1 Caeli et Mundi recitat.

Ad quintum dicendum, quod sicut in 1 de Gen. (cap. 3, post med.) dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus praesupponit: et ideo in illis tantum est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. Sed loci mutatio, ut in 8 Phys. probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei; unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei; et talis motus convenit corpori caelesti; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in lib. de substantia Orbis; unde remanet communitas materiae secundum analogiam tantum.

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint creata simul, et distincta per species.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint simul creata, et distincta per species. Primo per hoc quod habetur Eccle. 18, 1: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.*

2. Praeterea, magis distat spiritualis et corporalis creatura, quam duae corporales. Sed spiritualis et corporalis simul facta esse ponuntur. Ergo multo fortius omnes corporales.

3. Praeterea, ut dicitur Deut. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera;* nec potest esse ratio quare perfectio ad tempus differretur, quam creatura per se consequi non poterat, nec ab alio nisi a Deo. Cum ergo creaturae secundum suas perfectiones in species distinguantur, videtur quod a principio sub distinctione specierum creata sint omnia.

4. Praeterea, opus creationis divinam potentiam manifestat. Sed potentiam agentis minus demonstrat effectus successive completus quam subito in sua perfectione productus. Ergo videtur quod a principio omnia simul distincta sint (1).

5. Praeterea, constat quod Deus totum opus unius diei in uno momento produxit. Ergo videtur ridiculum dicere, quod in toto die ab operando cessaverit usque ad principium alterius diei, quasi ex opere lassatus. Ergo videtur quod non per successiones dierum creaturae distinctae sint, sed a principio creationis.

6. Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et praecipue inferiores a superioribus. Sed eorum quae dependent ab invicem, unum non est sine altero. Ergo videtur inconvenienter dici quod primo fuerit aqua et terra, et postmodum stellae factae sint.

7. Sed contra, Augustinus dicit (super Genes. ad litteram, lib. 2, cap. 5), quod major est hujus Scripturae auctoritas quae habetur in principio Genesis, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed ibi scriptum est, per senarium dierum creaturas distinctas esse. Ergo videtur quod ita necessarium sit ponere.

8. Praeterea, natura imitatur operationem Creatoris. Sed in operatione naturali est processus de imperfecto ad perfectum. Ergo videtur quod etiam in operatione Creatoris; et ita videtur quod non omnia simul distincta sint in ipso creationis principio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde Apostolus ad Gal. 1, dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizaverit quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, inquantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult (lib. 1 sup. Gen., cap. 5, et lib. 11 de Civit. Dei, cap. 9), in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere Joan. 5, 17, dicitur: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturae et doctrinae. Naturae, sicut sonus praecedit cantum natura, sed non tempore; et ita quae naturaliter priora sunt, prius facta memoran-

---

(1) *Al. additur* creata.

tur, sicut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, et sic de aliis. Doctrinae vero ordine, sicut patet in docentibus geometriam: quamvis enim partes figurae sine ordine temporis figuram constituant, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam: et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur in principio Caeli et Mun. Ita etiam et Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quae simul facta sunt. Ambrosius (1) vero (lib. 1 Hexameron, cap. 7), et alii sancti (2) ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum: et haec quidem positio et communior, et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens: quod valde observandum docet Augustinus super Genes. ad litt., libro 1, cap. 19, ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et haec opinio plus mihi placet; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod secundum Gregorium (loc. cit.), dicuntur omnia simul creata per substantiam materiae, et non per speciem formae; vel etiam in sui similitudine, sicut anima rationalis, quae Angelis similis est, non ex materia propaganda.

Ad secundum dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures: et quia materia non praecedit compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturae responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem: et ideo ad utrumque ostendendum, voluit Deus ut creatura prius non esset, et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta, et postmodum perfecta.

Ad quartum dicendum, quod in creatione non tantum debet ostendi potentiae virtus; sed etiam sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituantur.

Ad quintum dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis.

Ad sextum dicendum, quod non est eadem natura rei jam perfectae, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi completi hoc exigat ut omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse ab ipsa mundi factione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus; et tamen in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur.

Ad septimum dicendum, quod auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide: quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.

Ad octavum dicendum, quod hoc est ex imperfectione creaturae quod ex imperfecto ad perfectionem operando venit; quae procul dubio ultimam perfectionem daret, quantumcumque posset, servata tamen operis conditione: et ideo non oportet quod in hoc, divinum opus operationi creaturae sit simile.

ARTICULUS III.

Utrum distinctio dierum salvetur secundum expositionem Augustini.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum expositionem Augustini (super Gen. ad lit., lib. 1, cap. 3 et 4), dierum distinctio non salvetur. Dies enim nominat quoddam tempus. Sed in rerum formatione, secundum Augustinum, non fuit successio temporis. Ergo nec salvata est distinctio dierum.

2. Praeterea, cum dies ponat illuminationem quamdam, oportet quod dies intelligantur vel secundum illuminationem lucis corporalis, vel intellectualis. Sed non secundum lucem corporalem, quia hoc non facit dies nisi in pluribus revolutionibus, quae successione temporum complentur: nec iterum secundum lucem intellectualem, quia lux intellectualis creata non influit per modum irradiationis ad creationem rerum; sed ratio diei requirit irradiationem aliquam. Ergo videtur quod dies illi non convenienter assignentur.

3. Praeterea, in illuminatione spirituali non est invenire diversas partes. Sed diei assignantur diversae partes, scilicet mane et vespere. Ergo videtur quod non possint intelligi dies illi secundum illuminationem lucis spiritualis.

4. Si dicatur, quod mane hujus diei est secundum cognitionem rerum in Verbo, vespere autem secundum cognitionem rerum in propria natura; contra: quia in illo dicitur res cognosci a quo similitudo rei accipitur. Sed Angeli non habent rerum cognitionem per similitudines a rebus acceptas, sed per species a Verbo in eorum mentem influxas. Ergo tantum in Verbo cognoscunt res creatas, et non in propria natura; et sic habent tantum mane, non vespere.

5. Praeterea, ubicumque est res, ibi potest cognosci. Sed res creata habet triplex esse, scilicet in Verbo, et in mente Angeli, et in propria natura, quod significatur secundum Augustinum super Gen. ad lit. (lib. 2, cap. 8), per hoc quod dixit *Fiat* quantum ad esse rei in Verbo; *Factum est* quantum ad esse rei in mente Angeli; *Fecit* quantum ad esse rei in propria natura. Ergo hujus diei debent tres partes assignari.

6. Praeterea, sicut quilibet dies usitatus habet vespere et mane, ita et meridiem. Ergo sicut assignatur cognitio matutina et vespertina, ita et meridiana.

7. Praeterea, omnes dies debent esse uniformes. Sed primae diei non assignatur mane, quia mane quod post vespere ponitur non potest esse mane a quo incipit primus dies, sed in quod terminatur; septima autem dies ponitur habere mane, ad quod terminatur sexta dies et non vespere. Ergo nec aliis diebus mane simul et vespere assignari debent.

8. Praeterea, de vespere in mane non transitur nisi per noctem. Sed de nocte nulla fit mentio. Ergo insufficienter traditur dierum ordo.

---

(1) *Al.* Gregorius.

(2) Sic enim Ambrosius in Hexameron lib. 1, cap. 7 et 8, Basilius in Hexameron homil. 2, Chrysostomus etiam hom. 2 in Gen. etc. Gregorius lib. 32 Moral., cap. 9. *Quoad Gregorium jam notaverat ad marginem editio Veneta an. 1593 (Ex edit. P. Nicolai).*

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul praesentatus; sicut etiam unum Verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius; quamvis frequenter legatur: *Dixit Deus*; et sicut illa opera salvantur in omnibus sequentibus quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis.

Quomodo autem hoc sit, videndum est. Natura angelica intellectualis est, et lux est; et si proprie lux est, oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Angelica autem natura in principio conditionis rerum cognitionem earum accepit; et sic quodammodo lux intellectus ejus rebus creatis praesentabatur inquantum cognoscebantur; unde ipsa cognitio rerum dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et ordinem distinguuntur et ordinantur dies: ut in primo die intelligatur formatio spiritualis creaturae per conversionem ad Verbum; in secundo die formatio corporalis creaturae quantum ad superiorem partem, quae firmamentum dicitur; in tertia quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae, et aeris vicini; in quarta superior pars, scilicet firmamentum ornatum; in quinta inferior quantum ad terram. Cum autem Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, 1 Joan. 1, cognitio ipsius Dei in se est plena lux; sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est. Potest autem cognosci dupliciter. Vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina: et sic ejus cognitio matutina dicitur: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita creatura a Verbo etiam principium lucis sumit postquam prius non fuerat. Cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita et creatura in se subsistens, est terminus operationis Verbi, quasi facta per Verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Nihilominus haec cognitio dies dicitur; quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi tenebrosa est, ita est lux in comparatione ad ignorantiam, quae omnino tenebra est; sicut vita justorum praesens, caliginosa dicitur respectu futurae gloriae, quae tamen lux est in comparatione ad vitam peccatorum: et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus seipsum cognoscens in propria natura, hanc cognitionem retulit ad Verbum sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit in principio: et sic hujusmodi mane est finis diei praecedentis, et principium sequentis. Et haec quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult super Genes. ad lit. (lib. 4, cap. 25); aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis.

Sed quia a pluribus negatur, ideo sustinentes cum Augustino quod omnia sunt simul creata et in species distincta, possumus dicere, quod dies accipiuntur secundum illustrationem lucis corporalis; ita tamen quod ordo dierum attendatur secundum ordinem eorum et distinctionem, in quae lux corporalis refulget: sicut enim omnium creaturarum naturalium cognitionem Angeli acceperunt, ita etiam lux in omnia corporalia se diffundit, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), diversimode in diversis recepta, secundum diversitatem recipientium: et ideo sicut Augustinus distinguit sex dies secundum praesentationem lucis spiritualis, quae primo die facta dicitur, sex rerum generibus; ita secundum praesentationem lucis corporalis sex rerum generibus possunt eodem modo sex dies distingui sine distinctione temporis. Et quia periodus unicuique rei corporali secundum influentiam lucis praefigitur quasi inter duos terminos, cum quaelibet virtus corporalis finita sit; ideo illi termini mane et vespere dicuntur, ultra quos virtus rei non extenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod dies etiam est pars temporis, et lucis effectus. Distinctio ergo primorum dierum non sumitur ex parte temporis, sed ex parte lucis, secundum quod diversa per lucem declarantur, vel quantum ad cognitionem angelicam, vel quantum ad influentiam lucis corporalis in diversa.

Ad secundum dicendum, quod lux illa et corporalis et spiritualis potest intelligi: et si intelligatur corporalis, dies distinguetur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus; si autem intelligatur spiritualis, non est per influentiam lucis ad res creandas, sed per fulgorem lucis ad res cognoscendas.

Ad tertium dicendum, quod partes diei secundum lucem spiritualem non sunt secundum diversa cognita, sed secundum diversos modos cognitionis ejusdem rei; et sicut dies non sunt successivi, quia Angelus in Verbo simul diversa genera rerum intuetur: ita nec partes diei unius; quia simul videt in Verbo creaturas, et in propria natura.

Ad quartum dicendum, quod non dicitur cognitio vespertina quae est rerum in propria natura ex eo quod ab ipsis rebus species sumant per quas cognoscant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt, prout in propria natura subsistunt.

Ad quintum dicendum, quod species rerum primum habent esse in arte divina, quae est Verbum: quod esse significatur cum dicitur: *Dixit Deus, Fiat*; idest, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Secundum esse habent in intelligentia angelica: quod significatur in hoc quod dicitur, *Factum est*, per influentiam Verbi. Tertium esse habent in rebus: quod significatur in hoc quod dicitur, *Fecit*. Et ideo ista triplex distinctio non ponitur in productione lucis spiritualis, nec in formatione hominis, qui etiam intellectualis ponitur. Et sic etiam Angelus triplicem de rebus cognitionem habet, scilicet prout in Verbo sunt, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Quamvis autem nunquam cognoscat res in propria natura nisi per species quas habet apud se; tamen differt cognitio qua cognoscit prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura: potest enim intellectus converti ad speciem quam apud se habet, dupliciter: aut considerando ipsam secundum quod est ens quoddam in intellectu; et sic cognoscit de ea quod est intelligibile, vel universale, vel aliquid hujusmodi: aut secundum quod est similitudo rei: et sic intellectus consideratio non sistit in specie, sed per speciem transit in rem, cujus similitudo est; sicut oculus per speciem quae est in pupilla, videt lapidem: et est simile de imagine lapidea,

quae potest considerari secundum quod est res quaedam, vel similitudo rei. Et ita patet quod duae cognitiones dictae differunt, sed utraque est vespertina: quia etiam esse ipsum intellectus Angeli creatura est, et in tenebras defectus tendens, quantum in se est.

Ad sextum dicendum, quod cognitio meridiana non potest esse cognitio creaturae cui defectibilitatis tenebra admixta est, sed cognitio ipsius Dei, qui est plena lux: et ideo in operibus creationis meridies non nominatur.

Ad septimum dicendum, quod in prima die, secundum Augustinum (1 super Gen. ad lit., cap. 9, et lib. 4, cap. 22), formatio narratur ipsius intellectualis naturae, cujus cognitio, esse ejus in propria natura naturaliter sequitur: et ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habet, sed vespertinam. Similiter et septima dies pertinet ad quietem Dei in seipso ex omnibus operibus quae propter se fecit: et haec quies nullo defectu clauditur; et propter hoc in die illa vespere non nominatur.

Ad octavum dicendum, quod si Angelus, cognitione creaturae accepta, eam in laudem Creatoris non referret, in ipsa creatura sistens, nox in eo fieret; hoc enim esset perverse frui creatura; hoc autem non convenit beatis Angelis, qui per lucem significantur; et ideo in illo dierum senario nox non commemoratur. Vel potest dici secundum aliam viam, quod mane et vespere ponuntur, quia sunt principia diei et noctis. Ibi autem ostenditur institutio principiorum naturae, ex quibus omnia propagata sunt; et ideo ponuntur extrema, relictis mediis.

ARTICULUS IV.

Utrum prima materia fuerit informis.
(1 *p., quaest.* 116, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prima materia informis erat. Illa enim materia communis erat omnibus elementis, quia ex illa omnia facta sunt. Sed elementa non conveniunt nisi in materia informi. Ergo prima materia omnino informis erat.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. Confess. (12, cap. 3), ad Deum loquens: *Docuisti, Domine famulum tuum, quod prius quam ista faceres, non aliquid erat, nec species, nec color etc.*; *nec tamen omnino nihil erat, quia informitas quaedam erat.* Ergo prima materia omnino forma carebat.

3. Praeterea, si illa materia formam aliquam habebat, aut habebat formam corporis mixti, aut corporis simplicis. Sed non corporis mixti, quia sic esset mixtum prius corporibus simplicibus, quod esset consonum positioni Anaxagorae. Ergo oportet quod haberet formam corporis simplicis; et sic redibit opinio antiquorum Naturalium, qui ponebant unum elementum omnium, vel ignem, vel aquam, vel aerem.

4. Si dicatur, quod non habebat aliquam harum formarum, sed aliam; contra: omne quod generatur, generatur ex suo contrario. Sed ex ista prima materia existente sub forma corporali, facta sunt elementa. Ergo oportet quod habuerit contrarietatem ad elementa quae ex ea facta sunt. Sed contrarietas primorum corporum non potest extendi ultra quaternarium numerum, ut in 2 de Gener. probatur. Ergo oportuit materiam illam esse sub forma alicujus quatuor elementorum, si fuit sub forma aliqua corporali, et ita unum tantum esset elementum primum quod improbat Philosophus. Oportuit ergo quod materia illa omnino fuerit informis.

Sed contra, omne esse est a forma. Si ergo materia prima fuit ante rerum distinctionem, oportet quod formam aliquam habuerit.

Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad diversas figuras, ita se habet materia prima ad formas substantiales. Sed impossibile est esse aliquod corpus absque omni figura. Ergo impossibile est esse materiam absque omni forma.

Solutio. Respondeo dicendum, quod materia prima dicitur dupliciter: vel ita quod *primum* importet ordinem naturae; vel ita quod importet ordinem temporis. Secundum quod importat ordinem naturae, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma: quia omne subjectum quod habet formam, est divisibile in formam et subjectum formae: et ideo, quia omnis cognitio est per formam, haec materia prima est scibilis, ut dicit Philosophus in 1 Phys. (text. 69), secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam quod ita se habet ad omnia corpora sicut se habet lignum ad lectum: et quamvis materia prima sic accepta, non habeat aliquam formam partem essentiae suae, nunquam tamen dividitur ab omni forma, ut probat Avicenna in sua Metaph. (tract. 2, cap. 3): immo quando amittit unam formam, acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius: et ideo materia prima sic accepta, non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata. Alio modo dicitur materia prima secundum quod *primum* importat ordinem temporis: illud scilicet quod duratione praecessit ordinatam dispositionem partium mundi, qualis nunc cernitur, secundum eos qui ponunt mundum non semper fuisse, nec a principio creationis omnia distincta fore: et sic accipiendo primam materiam, oportuit eam habere aliquam formam.

Sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma, ponentes unum elementorum omnium primam materiam esse, vel aliquid inter ea: et ex isto omnia generari constituunt densitate et raritate. Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis, non tamen ordinatis ad invicem, sed quadam confusione permixtis, quae Creatoris operatione ad ordinem et distinctionem reductae sunt: et hoc tamen diversimode posuerunt, ut Philosophus narrat (1 Physic., text. 32, usque ad 44), quod ad praesens non pertinet. Et hae omnes positiones a Philosopho sufficienter improbatae sunt.

Moderni etiam in has duas vias dividuntur. Quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam: sed ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum; sicut forma embrionis se habet ad animal completum. Sed hoc non potest similiter dici in elementis: quia, secundum Commentatorem (11 Metaph.), prima habilitas quae est in materia, est ad formam elementi. Unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa media inter materiam primam

et formam animalis; quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit. Et praeterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi; quod est contra sensum: nisi forte dicatur secundum positionem libri Fontis Vitae (1), esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas. Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio. Unde ipse vult quod ab eadem forma per essentiam, ignis sit ignis et corpus et substantia.

Et ideo tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum, quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt: et hoc sacra Scriptura ostendit, quae caelum et terram et aquam in principio commemorat: et hoc etiam Magister dicere videtur, ponens in illa informi materia hoc terreum elementum in medio consistere, et aquas rariores fuisse in modum nebulae supra extensas. Sed dico, quod virtutes activae et passivae nondum in principio partibus mundi collatae fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinari dicuntur. Et hoc esse possibile patet, si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui (Metaph. suae tract. 2, cap. 11) ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas: est enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Unde possibile est materiam esse sub forma substantiali sine hoc quod habeat qualitates activas et passivas in sui complemento: et sic cum esse primum naturaliter praecedat esse secundum, expressus est ordo naturae in successione temporis, dum res prius fiunt in esse primo quam perficiantur in esse secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa materia prima quae una numero est in omnibus elementis ut pars essentiae eorum, est omnino informis in sua essentia considerata; sed haec non potuit elementa duratione praecedere; unde illa materia quae duratione praecessit, corporalis fuit, non una per unitatem essentiae, sed per similitudinem informitatis, quantum ad formas secundas.

Ad secundum dicendum, quod cum Augustinus (contra Adversarium legis et Prophetarum, cap. 8) non ponat ordinem durationis, sed naturae tantum; secundum ipsum oportet dicere, quod materia prima est omnino informis: quod non potest esse secundum aliorum positionem sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod non habebat formam unam, sed plures; non quidem formas corporum mixtorum, quia hae consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi, ex quibus essentialiter integratur.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

ARTICULUS V.

Utrum quatuor coaeva convenienter assignentur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor coaeva, scilicet caelum empyreum, angelica natura, materia quatuor elementorum, et tempus. Locus enim consequitur generationem rerum, sicut et tempus. Sed de loco nulla fit mentio inter prima creata. Ergo nec de tempore.

2. Praeterea, tempus est accidens quoddam. Sed de aliis accidentibus non fit mentio, sed intelliguntur cum suis subjectis creata. Ergo videtur quod nec de tempore debet fieri.

3. Praeterea, tempus est mensura motus primi mobilis. Sed primum mobile, scilicet firmamentum, factum est secundo die. Ergo tempus in principio creationis non fuit.

4. Praeterea, superiorum et inferiorum corporum non eadem est materia. Ergo videtur quod debeant esse sex, scilicet caelum empyreum, materia firmamenti, materia quatuor elementorum etc.

5. Praeterea, in quolibet sex dierum dicitur: *Dixit Deus, Fiat;* ut ostendatur, opus illius diei per Verbum factum esse. Cum ergo informis materia per Verbum facta sit, videtur quod in ejus creatione debeat dici: *Dixit Deus: Fiat caelum et terra* (1).

Solutio. Respondeo dicendum ad hoc ultimum. Primo quod per opus creationis instituta est tota creatura quantum ad esse suum informe; unde quae non possunt duci ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operatione creationis. Substantia enim et accidens non reducuntur in unam materiam, quia accidentis pars materia non est; et ideo non conveniunt in materia ex qua. Potest tamen dici aliquo modo accidens convenire cum substantia in materia in qua, secundum quod accidens est in substantia: et ideo illud accidens quod est sicut extra mensurando denominans, substantiae connumeratur, scilicet tempus. Similiter substantia spiritualis et corporalis non reducuntur in unam materiam, cum spiritualia materia careant; et ita connumerantur Angelis (2). Similiter etiam corporum caelestium et inferiorum non est una materia; et ideo numeratur caelum, et materia quatuor elementorum. Et sic oportet in creationis opere quatuor praedicta connumerari.

Ad primum ergo dicendum, quod locus est superficies corporis locantis; et ideo creatio loci cum creatione corporalis naturae intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quaedam denominant illud in quo sunt, sicut albedo; et talia intelliguntur creata in creatione suorum subjectorum, si sunt de illis quae esse primum consequuntur, ut figura et quantitas, et hujusmodi. Quaedam autem denominant etiam illud in quo non sunt ut in subjecto, sicut locus. Non enim est locus corporis continentis in quo est ut in subjecto,

---

(1) Cujus auctor dicitur Avicebron, sed ad manum hic liber non est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *In editione Veneta, an. 1593 additur:* Praeterea quaeritur, secundum quid numerus horum sumatur.

(2) *Al.* Angelus.

sed corporis contenti: et tempus est numerus omnium motuum, etsi primo ejus in quo est ut in subjecto, scilicet motus primi mobilis per quem omnes alii numerantur, ut in 10 Metaph. dicitur. Sed tamen alia est ratio de tempore et de loco: quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato: et praeterea locus totum complementum suum habet in re; sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animae numerantis: unde magis habet rationem extrinseci quam locus; et ideo potius connumeratur primo creatis quam locus, vel aliud aliquod accidens. Et praecipue hoc factum puto ad removendum antiquum errorem philosophorum, qui tempus posuerunt aeternum, praeter Platonem, ut in 8 Physic. (text. 20) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod motus caeli incepit secunda die; sed non omnia simul creata sunt; unde non potest intelligi de tempore quod est numerus motus primi mobilis; sed oportet quod vel per tempus significetur aevum, ut quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cujuscumque successionis, ut sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum, qua post non esse, in esse res prodierunt.

Ad quartum dicendum, quod firmamentum secundum quosdam est de natura inferiorum corporum, et sic materia ejus intelligitur in materia quatuor elementorum; et sic solum caelum (1) empyreum erit alterius naturae, et quinta essentia. Sed si dicamus firmamentum esse quintam essentiam, tunc per caelum intelligitur empyreum caelum, et caelum chrystallinum, et caelum sidereum; sed quantum ad naturam informem horum duorum: caelum enim empyreum statim in sua creatione ultimum complementum habuit.

Ad quintum dicendum, quod verbum proprie loquendo importat rationem formae exemplaris ad creaturas, eo quod verbum est ars, ut Augustinus dicit; et ideo in senario dierum, ubi formatio creaturae narratur, convenienter mentio de verbo fit; ubi autem narratur productio informis materiae, Filius ostenditur causa ut principium, et non ut verbum. Unde diversimode utrobique totius Trinitatis causalitas ostenditur. In creatione siquidem informis materiae designatur Pater nomine Dei qui creavit, Filius nomine principii, Spiritus sanctus nomine proprio, cum dicitur *Spiritus Domini*. In formatione vero rerum significatur Pater ut dicens, Filius ut verbum, Spiritus sanctus ut benignitas, qua approbatur quod factum erat: eodem namque amore quo Deus voluit ut creatura fieret, ei placuit ut maneret.

Expositio textus.

Quam nomine terrae, ut Augustinus ait contra Manichaeos, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa mundi minus est speciosa. Sciendum, quod secundum Augustinum, qui non (2) ponit in distinctione rerum ordinem temporis, oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est; et sic vocabitur nomine aquae vel terrae propter similitudinem tantum; ut dicatur terra propter carentiam formae (terra enim inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit magis elementum grossum); aqua vero propter receptibilitatem formarum, quia humiditas est bene receptibile et terminabile; sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in 1 Physic. (text. 81), dicitur: abyssus enim dicitur ab *a*, quod est sine, et *bysso*, quod est genus lini candidissimi, idest sine candore; et hoc accidit materiae ratione privationis. Vel dicitur abyssus, quasi sine basi, de aliqua magna profunditate, et praecipue aquarum, secundum Augustinum (1) (lib. 1 super Gen. ad litteram, cap. 1); et similiter materia prima abyssus dicitur, inquantum privatur forma, per quam esse substantificum recipit. Sed secundum alios sanctos possumus dicere, quod ad litteram erat sub forma substantiali terrae vel aquae.

Terra autem erat inanis et vacua. Si intelligitur per terram materia informis, sic oportet exponi receptibilitas materiae quodammodo esse similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversae formae, sicut in uno loco diversa corpora; propter quod Plato locum et materiam idem esse dixit, ut in 4 Physic. (text. 15), dicitur: et ideo ea quae sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; ut materia dicatur *inanis* et *vacua*, secundum carentiam formae: sed *vacua* inquantum forma implet capacitatem materiae; *inanis*, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiae. Si autem terra sumatur pro elemento adhuc informi, sic ad litteram dicitur *vacua* et *inanis* propter carentiam corporum mixtorum, quorum ipsa est locus, et ad quae quasi ad finem ordinatur.

Sive aeris obscura qualitate. Sciendum, quod omnis privatio, quantum ad id quod significatur per nomen, est non ens; sed tamen oportet quod aliquid praesupponatur: quia enim privatio est negatio in subjecto apto nato (2), ut in 4 Metaph. (text. 4) dicitur (unde praesupponitur subjectum, et habilitas ipsius ad receptionem formae quae privatur), ideo cum tenebra opponatur luci per modum privationis, potest tripliciter sumi. Aut pro ipso subjecto privato, quod est aer obscurus; et sic constat tenebras aliquid esse, et creaturas esse. Secundo modo potest sumi pro ipsa virtute aeris, per quam est receptivus lucis, quae est diaphaneitas, secundum quod non est perfecta per lucem; et sic tenebra potest dici obscura qualitas aeris, quae aliquid creatum est. Tertio modo sumitur proprie pro eo quod significatur per nomen; et sic privatio est non ens; et hoc modo, per se loquendo, non potest dici creata a Deo; sed solum per accidens, inquantum fecit naturam opacam, ex cujus oppositione ad corpus luminosum tenebra relinquitur; sicut dicitur tenebras in domo facere qui claudit fenestram.

Primo in verbo, omnia disponendo. Videtur hoc esse falsum: quia nihil quod fit (3) in verbo, est factum; et ita in verbo Deus nihil operatur. Ad

(1) *Al. deest* caelum.
(2) *Al. deest* non.

(1) Quod subjungitur ex Augustino, insinuatur lib. 22 contra Faustum, ubi dicitur quod abyssus est *aquarum inaestimabilis profunditas*; vel apud Isidorum lib. 14 Etymol., seu Originum, cap. 20, *impenetrabilis profunditas* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al. omittitur* apto nato.
(3) *Al.* sit.

quod dicendum, quod secundum quosdam Alcuinus improprie locutus est, et est exponendum, Operatur in verbo; idest, genuit verbum, quod est ars omnium operandorum per ipsum. Hoc autem ideo dicunt, quia non faciunt differentiam inter operari et facere, cum multum differant. Quia facere proprie est actus rei transiens in exteriorem materiam; unde Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 5), artificialia esse factibilia; et sic Deus non fecit aliquid ab aeterno. Sed operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, et potest esse sine motu; unde Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult.) dicit, quod Deus una simplici operatione gaudet; et per hunc modum Deus ab aeterno in verbo operatur, sicut artifex excogitando formas artificialium.

DISTINCTIO XIII.

Quae prima fuerit distinctionis operatio.

Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura, quae, commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoavit, subdens (Genes. 1, 3): « Dixit Deus, Fiat lux: et divisit lucem a tenebris, appella- » vitque lucem diem, et tenebras noctem; et factum est ve- » spere et mane dies unus. » Congrue mundi ornatus a luce coepit; unde cetera quae creanda erant, viderentur.

Qualis fuerit lux illa, spiritualis, an corporalis.

Si quaeritur, qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet, an spiritualis; id respondemus quod a sanctis traditum legimus. Dixit enim Augustinus (lib. 1 super Genes. ad litt., cap. 3), quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quae prius informis fuit; sed postea formata est, cum ad Creatorem suum conversa, ei caritate adhaesit; cujus informitatis creatio superius significata est, ubi dictum est: « In principio creavit Deus caelum » et terram. » Hic vero ejusdem formatio ostenditur, cum ait: « Fiat lux; et facta est lux. » Haec ergo angelica natura prius tenebrae et postea lux fuit: quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem; et ita divisit Deus lucem a tenebris. Nam, ut ait Augustinus super Genes. (ubi sup.), hujus creaturae informitas et imperfectio fuit antequam formaretur in amore conditoris; formata vero est quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. Si vero corporalis fuit lux illa (quod utique probabile est), corpus lucidum fuisse intelligitur velut lucida nubes: quod non de nihilo, sed de praejacenti materia formaliter factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet: cum qua dies prima exorta est: quia ante lucem nec dies fuit nec nox, licet tempus fuerit.

Quod lux illa facta est ubi sol apparet, quae inter aquas lucere poterat.

Si autem quaeritur, ubi facta est lux illa, cum abyssus omnem terrae altitudinem tegeret, dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione saepius illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo, aquas sibi illustrant; quae multo rariores fuerunt in principio quam modo sint, quia nondum congregatae fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa, quae vicem et locum solis tenebat, quae motu suo circumagitata noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primo ad occasum descendens, vesperam faceret; deinde revocata ad ortum, auroram, idest mane, monstraret: et ita divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.

Quod dies diversis modis accipitur.

Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Dicitur enim dies lux illa quae illo triduo tenebras illuminabat; et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies, spatium viginti quatuor horarum, qualiter accipitur cum ait: « Factum est vespere et mane dies unus; » quod ita distinguendum est: Factum est vespere prius, et postea mane: et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum, dies scilicet naturalis, qui habuit vesperam, sed non mane. Mane enim dicitur finis praecedentis, et initium sequentis diei; quod est aurora, quae nec plenam lucem, nec omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit: quia nec dies praecesserat, qui sequentis diei initio terminaretur, et eo praecipue quia luce apparente mox super terram plenus atque praeclarus dies extitit, qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda super Genes. 1: « Decebat ut dies a luce inciperet, et » in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei a luce in- » choasse, et in lucem completa esse figurarentur » (1). Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam: quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane extendebatur.

De naturali ordine computationis sex dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est.

Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies a mane usque ad mane. Postea vero in mysterio factum est ut dies computentur a vespera in vesperam, et adjungatur dies praecedenti nocti in computatione, cum juxta naturalem ordinem praecedens dies sequenti nocti adjungi debeat: quia homo a luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiae et peccatorum; deinde per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus (Ephes. 5, 5). « Eramus aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. » Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens et post paulatim vesperam occidente lucee xcipiens, mane sequentis diei completus est. Unde Beda (loc. cit.): « Occi- » dente luce paulatim et post spatium diurnae longitudinis » inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc » usitato cursu solis fieri solet. » Factum est autem mane, eodem super terram redeunte et alium diem inchoante, et dies expletus est unus viginti quatuor horarum, fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quae post creata sidera, aliqua luce claruit.

Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat.

Solet autem quaeri, quare factus est sol, si lux illa faciendae diei sufficiebat. Ad quod dici potest, quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat, et ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potius ideo quia facto sole, diei fulgor auctus est. Ampliori enim multo luce radiavit dies postea quam ante. Si vero quaeritur, quid de luce illa factum sit, cum modo non appareat; potest dici, aut de ea corpus solis formatum, aut in parte caeli esset in qua sol est: non quod ipsa sit sol, sed sit sic ei unita, ut discerni non valeat.

Quomodo accipiendum sit illud: Dixit Deus, *an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.*

Praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait: « Dixit Deus: » utrum temporaliter vel sono vocis illud dixit, an alio modo. Augustinus super Genes. (lib. 1, cap. 2, 4, 9) tradit, nec temporaliter nec sono vocis Deum fuisse locutum: quia si temporaliter, et mutabiliter; et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire et intelligere. Bene ergo vox Dei ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus, Fiat etc. non temporaliter, non sono vocis; sed in Verbo sibi coaeterno; id est, Verbum genuit non temporaliter (2), in quo erat quod disposuit (3) ab aeterno ut fieret in tempore, et in eo factum est.

---

(1) *Al.* significarentur.
(2) *Al.* intemporaliter.
(3) *Al.* et disposuit.

Quomodo accipiendum est quod dicitur Pater operari in Filio vel per Filium vel in Spiritu sancto.

Hic quaeri solet, quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio vel per Filium vel in Spiritu sancto. Haec enim Scriptura frequenter nobis proponitur, ut illud (Psalm 103, 24): « Omnia in sapientia fecisti, Domine, » idest in Filio; et Genes. 1, 1: « In principio (idest in Filio) » creavit Deus caelum et terram; » et illud (Hebr. 1, 2): « Per quem fecit et saecula. » Super illum quoque Psalmi (32, 6), locum: « Verbo Domini caeli firmati sunt, et spiritu » oris ejus omnis virtus eorum, » dicit Augustinus, quod Pater operatur per Verbum suum et Spiritum sanctum. Quomodo ergo hoc accipiendum est? Putaverunt quidam haeretici quod Pater velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione quasi instrumento uteretur, ex praedictis verbis errandi occasionem sumentes: quod velut blasphemum atque sanae doctrinae adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideo (1) Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tamquam Filius non posset facere si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tamquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis; sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et cum Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

Contra hanc expositionem insurgit haereticus.

Sed dicit haereticus: Hac ratione possent dicere Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque vel per utrumque, quia Filius cum Patre et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideo illud dictum esse et non e converso, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio, sed Filius a Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideoque Filius etiam per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur, hoc ipsum a Filio habente ut operetur.

Alia praedictorum expositio.

Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem, sicut dicitur per eum judicare, quia genuit judicem. Ita et per Spiritum sanctum dicitur operari sive Pater sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrysostomus in expositione Epistolae ad Hebr. (hom. 2), sic ait: « Non, ut haereticus insanit et suspicatur, tamquam » aliquod instrumentum Patris exstitit Filius, neque per eum » Pater dicitur fecisse, tamquam ipse facere non posset: sed » sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem ge» nuit: sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat » opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundum » quod Pater, multo amplius eorum causa est quae per Filium » facta sunt. » Haec de opere primae diei dicta sint.

(1) *Al.* Non intelligendum idem etc.

Divisio textus.

Dicto de opere creationis, hic prosequitur distinctionis opus; et dividitur in partes tres: in prima determinat de opere primae diei; in secunda de opere secundae, 14 dist., ibi: *Dixit Deus: Fiat firmamentum;* in tertia de opere tertiae diei, ibi: *Sequitur: Dixit Deus: Congregentur aquae in locum unum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat primum opus distinctionis per lucis productionem; in secunda exponit quaedam dubia quae possent esse in his quae contra hoc opus dicuntur; et circa opera secunda, ibi: *Praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, Dixit Deus.* Circa primum tria facit: primo determinat lucis productionem; secundo ejus conditiones, ibi: *Sed quaeritur qualis illa lux fuerit;* tertio lucis effectum etc., ibi: *Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura.* Secunda in duas: in prima ostendit conditionem lucis quantum ad ejus naturam vel genus; in secunda quantum ad ejus locum, ibi: *Si autem quaeritur, ubi facta est lux illa . . . . dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux.* Tertia pars in qua determinat effectum lucis, qui est dies, dividitur in tres: in prima distinguit diem quantum ad variam acceptionem; in secunda quantum ad ordinem partium, ibi: *Hic est naturalis ordo distinctionis dierum;* in tertia quantum ad causam efficientem, ibi: *Solet etiam quaeri quare factus est sol.*

Praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, Dixit Deus. Hic exponit, quomodo intelligendum sit quod dicitur, *Dixit Deus;* et primo ponit expositionem; secundo movet dubitationem consequentem, ibi: *Hic quaeri solet, quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio.* Circa quod tria facit: primo movet quaestionem; secundo quorumdam errorem ponit, ibi: *Putaverunt quidam haeretici quod Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur;* tertio determinat secundum veritatem, ibi: *Non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio . . . tamquam Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram.* Ubi duas ponit solutiones; quarum secunda incipit, ibi: *Potest et illud aliter accipi.* Circa primum duo facit: primo ponit responsionem; secundo excludit haereticorum obviationem, ibi: *Sed dicit haereticus etc.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de opere distinctionis per differentiam ab aliis operibus; 2.° utrum lux proprie in spiritualibus inveniatur; 3.° utrum lux corporalis sit substantia, aut accidens; 4.° de lucis productione; 5.° quomodo Pater dicitur per Filium operari.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum opus distinctionis fuerit necessarium post opus creationis. — (1 p., quaest. 47, art. 1; et 2 contr. Gent., cap. 39, et lib. 3, cap. 97; et opusc. 3, cap. 71, 72, 73, 110.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod post opus creationis, distinctionis opus necessarium non fuerit. Distinctio enim non est nisi prius confusorum et commixtorum. Si ergo post creationem facta est rerum distinctio, oportet res prius mixtas fore creatas; et sic redibit opinio Anaxagorae et Anaximandri (ex 12 Metaph., text. 9), quod res fiant per extractionem ex uno confuso et mixto.

2. Praeterea, creatio terminatur ad esse. Ens enim, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 18), est per creationem. Sed materia secundum esse distincta est, quamvis secundum essentiam sit una. Ergo videtur quod post creationem distinctione opus non sit.

3. Praeterea, eorum est distinctio quorum potest esse commixtio et confusio secundum locum. Sed haec non possunt convenire nisi communicantibus in materia. Si ergo superioribus et inferioribus corporibus materia communis non sit, videtur quod superiorum ab inferioribus nulla sit facienda distinctio.

4. Praeterea, quodlibet corpus est distinctum ab aliis corporibus. Cum ergo describatur in textu distinctio caeli chrystallini et caeli siderei, videtur quod inconvenienter subticeatur distinctio caeli empyrei.

5. Praeterea, supra dictum est in littera, dist. 12, quod sex diebus Deus creaturas per species distinxit. Ergo videtur quod totum opus sex dierum ad distinctionem pertineat; et ita ornatus videtur a distinctionis opere non differre.

Solutio. Respondeo dicendum, quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem; et ideo oportuit eis tunc esse conferri, et virtutes activas et passivas, quas Augustinus (lib. 5 sup. Gen. ad lit., cap. 4), vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum (1), sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quaedam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quae est in semine leonis et equi: quaedam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum, et hujusmodi. Per opus ergo distinctionis attributae sunt rebus creatis virtutes activae et passivae communes, moventes ad omnem speciem; sed per opus ornatus collatae sunt rebus virtutes moventes ad determinatas species. Sed distinctio non potest nisi tripliciter variari. Cum enim motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducatur in unum primum alterans non alteratum, scilicet caelum, oportet in principiis essentialibus mundi esse tria: primum, quod est alterans non alteratum, ut caelum; secundum, quod est alterans alteratum, ut media elementa, quae sunt ignis, aqua, et aer; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de virtute alterandi, scilicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo; et hoc factum est per lucis productionem; quae quidem formaliter est in caelo, et participatur in mediis elementis secundum plus et minus; sed ultimum elementum, scilicet terra, caret luce, vel minimum de ipsa habet. Secundo oportuit esse distinctionem primi a medio; et hoc factum est secunda die, quando divisae sunt aquae inferiores a superioribus, facto firmamento. Tertio est divisio medii ab ultimo; et hoc factum est tertia die, quando congregatae sunt aquae in unum locum, et apparuit arida.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio partium mundi non est intelligenda per extractionem materialem ab aliquo mixto, sed formaliter per hoc quod diversis rebus diversae virtutes collatae sunt.

Ad secundum dicendum, quod per opus creationis principia mundi distincta sunt quantum ad esse primum, quod est per formas substantiales. Sed oportuit advenire opus distinctionis, ut distinguerentur etiam quantum ad agere et pati, secundum diversas virtutes rebus collatas.

Ad tertium dicendum, quod in istis distinctionibus est quaedam diversitas. Quia enim corpora superiora non sunt ejusdem materiae cum inferioribus, et per consequens secundum locum confundi non possunt, ideo prima distinctio, quae est primi ab ultimo, et secunda, quae est primi a medio, est tantum secundum collationem diversarum virtutum ad agendum et patiendum; sed tertia, quae est medii elementi ab ultimo, quae commisceri possunt et secundum locum confundi, est secundum utrumque, inquantum elementis collatae sunt qualitates quae sunt principia alterationis, ut calor et frigus et hujusmodi; et illa quae sunt principia motus localis, ut gravitas et levitas; et ideo in tertio die facta est mentio de loco, cum dicitur: *Congregentur aquae in unum locum*; et non aliis praecedentibus.

Ad quartum dicendum, quod caelum empyreum, ut supra dictum est, non habet influentiam super inferiora corpora; et ideo inter opera distinctionis commemorari non debuit, per quam rebus virtutes activae datae sunt: sed caelum empyreum ordinatum est ad gloriam beatorum; et ideo in principio creationis suae totum complementum suum habuit.

Ad quintum dicendum, quod opus distinctionis supra acceptum est communiter, prout dicit discretionem secundum quamcumque virtutis differentiam: et sic in se includit etiam ornatum; alio autem modo ab ornatu differt, ut dictum est. Et haec differentia potest sumi ex modo loquendi ipsius Scripturae, quae in operibus trium dierum quamdam divisionem insinuat.

ARTICULUS II.

Utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus.
(1 *p., quaest.* 67, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus inveniatur. Primo per id quod dicitur Joan. 1, 9: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* quod de Deo intelligitur, qui maxime spiritualis est. Ergo videtur quod lux proprie in spiritualibus substantiis inveniatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (3 super Genes., cap. 28): *Non Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis; sed illud proprie, hoc utique figurative.* Non autem Christus proprie diceretur lux, nisi lux proprie in spiritualibus inveniretur. Ergo etc.

3. Praeterea, inter alias creaturas spiritualis substantia nobilior est, quasi Deo proximior. Sed non est probabile, Scripturam divinam nobilissimae creaturae creationem subticuisse. Cum ergo de creatione Angelorum mentionem non faciat, videtur quod ad litteram et proprie per lucis productionem creatio naturae angelicae sit intelligenda.

4. Praeterea, luci convenit maxime activum esse; unde luci attribuitur diffusivum esse. Sed actio convenit verius spiritualibus quam corporalibus. Ergo et lux.

5. Praeterea, actus proprius lucis est manifestare. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus, ubi est nobilior cognitio. Ergo videtur quod et lux verius in eis inveniatur.

(1) *Al.* ad ipsorum principiorum.

Sed contra est quod dicit Ambrosius (1), qui inter ea quae transumptive de Deo dicuntur, ponit splendorem qui contingit ex multiplicatione luminis. Ergo videtur quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice invenatur.

Praeterea, Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom.), quod Deus dicitur lumen ex hoc quod similitudo ejus maxime resultat in radio solari quantum ad causalitatem. Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Sed Ambrosius et Dionysius videntur velle, quod in spiritualibus non nisi metaphorice invenatur. Et hoc quidem videtur magis verum; quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore; ens enim non est per se sensibile, quod utrique commune est; calor autem quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphorice.

Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis (2), quod *omne quod manifestatur, lumen est;* per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur lux vera quantum ad veritatem ejus a quo sumitur similitudo, et non quantum ad veram naturam lucis: per quem etiam modum dicitur vitis vera, Joan. 15.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus attendit quantum ad rationem manifestationis, magis quam ad nomen lucis. Vel dicendum, quod ea quae ibi dicit, ut ipse ibidem, cap. 28, protestatur, non asserendo, sed inquirendo dicit.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Dionysium, Scriptura divina proponit nobis spiritualia sub similitudine rerum corporalium, et ideo non decuit ut creationem Angelorum expresse describeret, sed dedit eam intelligere ex productione corporalis lucis.

Ad quartum dicendum, quod ad propriam naturam lucis non pertinet qualibet actio, sed talis quae est in corporalibus, et similiter non qualibet manifestatio, sed quae est ad sensum visus.

Unde patet responsio ad quintum.

ARTICULUS III.

Utrum lux sit accidens.
(1 p., quaest. 67, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit accidens. Primo per auctoritatem Augustini, qui dicit in lib. 3 de lib. Arbitr. (cap. 5, et epist. 3 ad Volusianum), quod lux in corporibus tenet primum locum; et multa hujusmodi in libris suis dicit. Sed nullum corpus est accidens. Ergo etc.

2. Praeterea, quaecumque conjunguntur et separantur ab invicem, manentia eadem numero, non sunt accidentia, quia accidens de subjecto in subjectum non transit, nec duo accidentia ejusdem speciei distincta, in eodem subjecto esse possunt. Sed duorum luminarium lumina conjunguntur et separantur ab invicem, ut dicit Dionysius (in 2 cap. de divin. Nomin.). Ergo lux non est accidens.

3. Praeterea, quidquid praedicatur de genere, et de specie. Sed secundum Philosophum (2 Topic., cap. 5), lux est species ignis. Cum ergo ignis sit corpus et substantia, videtur quod similiter et lux.

4. Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut in 7 Physic. (text. 2), probatur. Sed radii moventur descendentes de sole ad nos. Ergo sunt corpus.

5. Praeterea, nihil reverberatur ad corpus nisi corpus, quia accidenti corpus non obsistit. Sed radii solares reverberantur ad corpus solidum. Ergo etc.

6. Praeterea, corporum est ut ex eorum confricatione et compressione calor sequatur. Sed ex intersecatione radiorum solis et multiplicatione sequitur calor. Ergo etc.

7. Item, nihil agit ultra speciem suam, quia effectus non est altior agente. Sed per lumen solis producuntur formae substantiales in inferioribus, ut patet ex Dionysio (in 4 cap. de divin. Nom.), ubi dicit, quod lumen solare corporum visibilium generationi confert, et ad vitam ipsam movet. Cum ergo forma substantialis sit ultra naturam accidentis in perfectione et dignitate, videtur quod lumen accidens esse non possit.

8. Praeterea, si accidens est, oportet quod ad aliquod accidentis genus reducatur, nec potest ad aliud reduci quam ad genus qualitatis, cujus sibi nulla species competere videtur nisi tertia. Si ergo in tertia specie qualitatis non sit, videtur quod non sit accidens. Quod autem non sit in tertia specie qualitatis, sic probatur. In illa enim specie est passio, vel passibilis qualitas. Sed cuilibet passibili qualitati est aliquid contrarium. Cum ergo luci nihil contrarie opponatur, sed solum privative, scilicet tenebra, videtur quod lux non sit in tertia specie qualitatis.

(1) Sic in prologo lib. 2 de Fide ad Gratianum: *Sunt nomina quaedam quae evidenter proprietatem Deitatis ostendunt: sunt quae similitudinem Patris et Filii: sunt etiam quae perspicuam divinae majestatis exprimunt unitatem. Proprietates itaque sunt Deus, Filius, Verbum; similitudines splendor, character etc.* Quamvis non adeo expresse transumptivam significationem haec Ambrosii verba importent, sed expressius Damascenus hoc dicat lib. 2 de Fide orth. cap. 14, et deinceps. *De Damasceno jam notaverat ad marginem editio Veneta an.* 1595 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Immo* Ephes., cap. 5, v. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).

9. Praeterea, omnis qualitas passibilis introducitur successive in materiam; quia secundum eam contingit alterationis motus, qui successivus est. Illuminatio autem fit subito. Ergo lumen non est hujusmodi qualitas.

10. Praeterea, qualitates passibiles impressae in subjecto ab aliquo agente, remanent per aliquod tempus, etiam agente remoto, ut patet in aqua calefacta. Sed lumen factum in aere statim esse desinit ad absentiam solis illuminantis. Ergo etc.

Sed contra est quod dicit Damascenus (lib. 1 orth. Fidei, cap. 9), lucem esse qualitatem ignis. Qualitas autem est accidens. Ergo et lux.

Item, Avicenna (de Anima, par. 3, cap. 1) dicit, quod lux est qualitas corporis lucidi inquantum hujusmodi, et quod lumen est qualitas quam mutuatur corpus diaphanum a corpore lucido. Ergo videtur quod tam lumen quam lux sit accidens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur.

His ergo visis, sciendum est, quod circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt quaedam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius. Haec autem positio multipliciter a philosophis improbata est. Primo, quia sequeretur quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium; et cum motus localis non possit esse subito, sequeretur illuminationem fieri successive, quae successio non posset sensum latere secundum maximum spatium, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos. Secundo, quia sequeretur duo corpora esse simul in eodem loco, cum totum spatium quod illuminatur sit plenum aere: quamvis haec pro inconvenienti quidam eorum non habeant, omnino sensum negligentes. Alii vero dicunt, lumen recipi in poros aeris. Sed hoc ridiculum est; oporteret enim obtenebrato aere, poros vacuos remanere, et aerem non totum illuminari, et multa hujusmodi. Tertio, quia illa corpora aut deciduntur de substantia solis, et sic oporteret eum quotidie minorari, et quandoque consumi; nisi forte dicatur cibari vaporibus ex aqua et terra ascendentibus, ut sic deperdita restaurentur: quod est omnino fabulosum. Aut oporteret quod continue illa corpora de novo fiant; et hoc vel ex materia praejacente, et sic fierent corruptis quibusdam aliis; et cum in caelo sit illuminatio, sequeretur aliqua corpora ibi corrumpi ut alia generentur, et multa alia absurda: aut quod fiant per creationem novae materiae et naturae; nec poterit esse tunc illuminatio, nisi per miraculum a Deo. Sequeretur etiam, cum corpora creata in nihilum non reducantur, quod quantitas mundi semper augmentaretur, novis corporibus quotidie creatis; et hujusmodi multa absurda. Praeterea contra hoc Avicenna (de Anim.. part. 3, cap. 3), multas rationes ponit in 6 de Naturalibus. Unde haec positio tamquam absurda et extranea relinquenda est; non enim potest sustineri, nisi aliis principiis naturalis philosophiae inventis.

Alii autem dicunt, quod lumen quod est receptum in corpore diaphano, est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manentibus: sed in corpore lucido lux est substantia, vel ipsum corpus lucidum secundum quosdam, vel forma substantialis ejus, secundum alios. Hoc iterum stare non potest. Illuminatio enim est actio in aliud, quia lucidum illuminat. Unde si lumen in hoc aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido sit accidens; sicut etiam Commentator probat quod calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens. Praeterea nulla substantia est per se sensibilis, quia *quod quid* est objectum intellectus. Unde oportet quod lux quae per se videtur, non sit forma substantialis. Et si dicatur, quod illud quod videtur, non est lux, sed fulgor quidam; dicendum, quod illud quod nos appellamus lucem, est illud quod per se videtur. Et si forma substantialis solis dicatur lux, non erit nisi aequivoce: quia accidens et substantia non univocantur in aliquo: et sic nihil prohibet etiam lapidem vocari lucem aut tenebras: quia etiam, secundum Philosophum (in 4 Metaph., text. 11), non est inconveniens quod eodem nomine apud nos significetur homo, et apud alios non homo.

Alii dixerunt, quod lux nihil addit supra colorem; sed ipsa evidentia coloris vocatur lux, vel lumen: et hanc positionem Avicenna (de Anima, art. 3, cap. 1 et 3) multipliciter improbat, accipiendo omnes modos quibus intelligi potest. Sensibiliter tamen apparet esse falsum in noctilucis, quorum color in nocte occultatur, quando lux apparet; et quando color videtur in die, lux non sentitur: sed verum est quod per lucem videtur color, quia facit colorem esse visibilem in actu.

Alii dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio: sicut enim dicitur, quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eamdem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. Et haec opinio valde probabilis est. Primo, quia cum lumen det esse spirituale colori, multo fortius videtur quod ipsum spirituale esse habeat. Secundo, quia nulla qualitas habens esse naturale, immediate superposita organo visus, potest videri; lumen autem videtur contingens pupillam: unde videtur quod esse spirituale habeat. — Sed hoc non videtur usquequaque verum: quia per illud quod habet esse intentionis tantum, non sequitur transmutatio nisi secundum operationem animae, ut in videndo et audiendo. Per illuminationem autem videmus sensibiliter naturales transmutationes fieri per caliditatem ex radiis solis consequentem. Unde non potest esse quod habeat esse intentionis tantum.

Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut

calor, est qualitas activa ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totus luminis est fons. Unde Avicenna dicit (lib. de Cael. et Mun., cap. 14, in fine) quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore: unde lux et lumen differunt, sicut calor in subjecto per se calido, et in calefacto. Et quia caelum est primum alterans, inde sequitur quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum: et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius: ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet; et inde est etiam quod, secundum Augustinum (lib. 7 super Gen. ad lit., cap. 15), lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate: qualitates enim visibiles sunt priores ceteris, prout secundum esse formale sunt inventae in corporibus inferioribus, secundum quod conveniunt cum corpore caelesti, ut patet in 2 de Anima (text. 67), et in 2 de Generatione (text. 56); sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut tenebra sumitur quandoque pro aere obscurato, ut supra dictum est; ita etiam lux pro corpore lucido sumitur: et sic potest intelligi, quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in 2 de Anima, calorem naturalem corpus esse probat. Nihilominus Augustinus non intendit hoc asserere, quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat. Et ideo illae auctoritates parum cogunt.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur conjunctio et separatio luminum nisi secundum intensionem et remissionem luminis, multiplicatis vel subtractis luminaribus, quorum radii confusi esse dicuntur propter luminarium distinctionem.

Ad tertium dicendum, quod illa divisio ignis sic intelligenda est, ut per lucem intelligatur ignis secundum quod in propria materia est, ut sic conjunctive sumatur; per alia vero secundum quod est in materia aliena: per carbonem quidem secundum quod est in sicco terrestri, per flammam autem secundum quod est in humido aereo; et sic ipsemet se exponit in lib. de Animalibus (2, cap. 2); sed tamen auctoritates Aristotelis quae ab exemplis inductis sumuntur, nihil valent: quia ipsemet testatur in principio de Generat. (1) quod in eis non quaerit subjectum, sed modum; unde inducit ea non ad asserendum, sed quia erant suo tempore apud quosdam probabilia.

Ad quartum dicendum, secundum Avicennam (de Anima, par. 4, cap. 1), quod cum dicitur radius moveri vel descendere, non proprie dicitur, sed transumptive, ex eo scilicet quod alteratio illuminationis incipit ab eo quod supra nos est: per quem etiam modum possumus dicere calorem ascendere vel descendere.

(1) Quod subjungitur ex 1 de Gener., et ut ex principio de Gener. corrupte prius legebatur; expressis verbis ibi non occurrit, sed ex text. 8, subintelligi aliquo modo licet (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad quintum dicendum, quod radius non dicitur reverberari ad corpus solidum sicut repulsus secundum motum localem, sicut pila quaedam, sed inquantum obsistit sua densitate illuminationi; per quem etiam modum aliae qualitates reflectuntur.

Ad sextum dicendum, quod ex intersectione radiorum non sequitur calor sicut ex confricatione corporum; sed quia ex concurrentibus multis radiis ad unum punctum oportet multiplicari lumen, et ex hoc multiplicatur calor, inquantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem juvet, et praecipue secundum illam qualitatem quae est simpliciter et maxime activa, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis.

Ad septimum dicendum, quod forma substantialis, educitur in actum per virtutem caeli; et ideo oportet quod lumen quod per caelum in inferiora agit, generationem rebus conferat et ad formam substantialem moveat, inquantum agit in virtute ipsius caeli; sicut etiam calor ignis movet ad formam substantialem ignis, secundum quod agit in virtute formae substantialis a qua fluit.

Ad octavum dicendum, quod lux, et etiam lumen, in genere qualitatis est, ut dicit Avicenna (ubi sup.); et quia passionem in sensu infert, oportet quod sit in tertia specie; nec tamen oportet quod contrarium habeat, eo quod est qualitas illius corporis quod a contrariis natura removit, ut sit universaliter movens et alterans.

Ad nonum dicendum, quod successio quae est in alteratione aliarum qualitatum, contingit ex hoc quod in patiente est qualitas contraria, quae resistit actioni alterantis, quam oportet successive expelli. Sed cum lux non habeat contrarium, sicut nec forma substantialis, diaphanum ad praesentiam illuminantis statim lumen recipit, sicut materia statim necessitata per alterationem praecedentem recipit formam substantialem. Et ideo sicut generatio est terminus alterationis, ita illuminatio motus localis, quo illuminans fit praesens illuminato, ut dicit Commentator in 6 Phys. (cap. 2).

Ad decimum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin.), lumen solis recipitur in diversis corporibus diversimode secundum diversam capacitatem eorum; et ideo aliqua sunt quae illuminantur in superficie tantum, ut corpora opaca; aliqua vero sunt quae illuminantur etiam in profundo, sicut diaphana, quae tamen lucem non retinent, quia imperfecte lumen recipiunt, unde oportet quod lumen in eis cesset absente illuminante; alia vero sunt quae perfectius lumen recipiunt, et lumen tenent, ut carbunculus et hujusmodi.

ARTICULUS IV.

Utrum productio lucis convenienter recitetur.
(1 p., quaest. 67, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio recitetur. Cum enim Deus lux sit, non decet eum ut a tenebris opera sua inchoet. Sed ante lucem tenebrae fuerunt. Ergo videtur quod lux debeat esse de primo creatis, non ad opus distinctionis, sed ad opus creationis pertinens.

2. Praeterea, lux invenitur in pluribus corporibus, nec omnium corporum est lux una. Ergo

videtur, quod inconvenienter unius tantum lucis productio describatur, in illo tantum loco existentis ubi nunc est sol, ut in littera dicitur.

3. Praeterea, dies et nox non fuerunt nisi secundum accessum et recessum luminarium. Sed hoc non potest esse nisi per motum circularem lux deferatur. Cum ergo firmamentum, quod circulariter movetur, secunda die sit factum, videtur quod inconvenienter in prima die secundum lucem tunc creatam (1) dies et nox commemoretur.

4. Praeterea, omne quod fit ex aliquo, fit ex incontingenti, idest contrario, ut ex 1 Phys. (text. 43) patet. Sed soli non est aliquid contrarium. Ergo non potest esse quod ex luce tunc creata sol factus fuerit.

5. Praeterea, ut in 2 Metheor. (cap. 2 et 3), habetur, nubes ex vaporibus congregantur, qui ex terra et aquis resoluti superius ascendunt. Sed corpora superiora non communicant in materia cum inferioribus, ut supra dictum est. Ergo lux ex qua sol quasi ex materia postmodum factus dicitur, nubes esse non potuit.

Sed in contrarium sunt quae in littera dicuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lux est qualitas activa corporis caelestis, sicut calor est qualitas activa ignis. Calor autem habet quamdam actionem communem, inquantum est calor: quia secundum quod in diversis rebus invenitur, determinatur sua actio ad determinatos effectus; sicut calor qui est in homine, operatur ad conversionem cibi in carnem humanam, et in planta ad substantiam plantae. Ita etiam et lux, quamvis habeat actionem consequentem naturam lucis inquantum hujusmodi, determinatur tamen sua actio, secundum quod in diversis recipitur ad diversos effectus; unde alium effectum habet radius Saturni quam Jovis. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa lux secundum virtutem communem pertinet ad opus distinctionis, sicut et calor; sed ideo inter opera distinctionis primo ponitur, quia primi corporis qualitas activa est. Sed postea determinatio ad diversos effectus secundum diversas virtutes corporibus collatas pertinet ad opus ornatus. Et ideo dicit Dionysius (in 4 capit. de divin. Nomin.), quod lumen solare est illud lumen quod Moyses in tribus diebus nostri temporis narrat; quamvis tunc informe esset, quia scilicet terminatio virtutis non aderat.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod opus distinctionis statim cum opere creationis incepit; et ideo statim lux creata est cum primo creatis: et sic patet quod non a tenebris opus Dei inchoavit. Et hoc quidem oportet dicere secundum expositionem Augustini (lib. 3 super Gen. ad lit. cap. 1); quamvis etiam Augustinus velit quod productio informis materiae intelligatur ante omnem diem, non tempore, sed natura.

Alii vero dicunt, quod prius tempore fuit opus creationis, et postea per aliquod intervallum temporis formata est lux, et tunc dies primo incepit; unde dicunt creationis opus ante omnem diem fuisse. Et hoc quidem magis consonat litterae Genesis secundum suum sensum planum; statim enim posita creatione, tenebras super faciem abyssi commemorat, et postmodum de lucis productione dicit. Nec tamen est inconveniens tenebras praecedentes non in genere privationis ponere: quia privatio esse non potuit antequam natura habitus oppositi, scilicet lucis, corporibus indita esset: sicut nec catulus ante nonum diem caecus vel privatus visu dicitur: unde per tenebras praecedentes lucem imperfectio corporalis naturae ostenditur, quam quidem ex Deo non habet, a quo habet omnino id quod perfectionis est. Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, et sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur. Unde dicit Augustinus (in 2 super Gen., cap. 3), quod si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quod postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia.

Ad secundum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse; sed tamen, secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nomin.), sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; et ideo per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe; et Magister etiam dicit in littera, quod ex ea formatum est corpus solis.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Damascenus enim dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 7), quod in illo die fiebat dies et nox per contractionem luminis et emissionem; sicut etiam suos radios sol retraxit in terra Ægypti, cum alibi lux esset, ut dicitur Exod. 10: et similiter in passione Domini, quando tenebrae factae sunt super terram, ut habetur Matth. 27. Sed hoc non potest esse: quia illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturae; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita; nisi forte poneretur habere aliqua coopercula, sicut sunt palpebrae oculorum, quibus se tegeret: quod est ridiculum dicere: aut nisi ponatur hoc virtute divina fieri, et quasi miraculose; et hoc non convenit ponere in prima institutione naturae, ut Augustinus dicit (lib. 2 de Gen. ad lit., cap. 1). Et praeterea exemplum de passione Christi non est conveniens: quia obscuritas illa non fuit facta per contractionem radiorum solis, sed per interpositionem corporis lunaris, ut Dionysius in epistola 7 ad Polycarpum dicit, sicut etiam fit in eclypsi solis, quamvis tunc tempus non esset eclypsis; unde miraculosa fuit. Et ideo alii dicunt, ut in littera dicitur, quod dies et nox fiebant per motum circularem illius lucis, quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphaerarum, quae lucem revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis et ornatus. Aut si substantiae sphaerarum non erant suis figuris determinatae, ipsum corpus lucidum naturaliter circulariter movebatur, cum esset de natura quintae essentiae; et ita suo motu circulum describebat, sicut lapis suo motu lineam rectam facit rectius etiam quam ars.

Ad quartum dicendum, quod substantia corporis solaris a principio creationis in sua forma substantiali fuit: unde ipsum corpus lucidum substantia solis fuit. Sed dicitur ex eo sol quarta die factus per additionem novae virtutis, sicut dicitur ex homine non musico fieri homo musicus.

Ad quintum dicendum, quod non fuit nubes

(1) Al. fuisse dies et nox.

secundum veritatem substantiae, sed secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo lumen imperfectum, quod postmodum quarta die consummatum est.

ARTICULUS V.

Utrum Pater faciat omnia per Filium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non faciat omnia per Filium. Illud enim per quod fit aliquid, immediatius se habet ad effectum quam faciens per ipsum. Sed Filius non est immediatius principium rerum quam Pater, cum ambo aeque immediate operentur. Ergo Pater per Filium non operatur.

2. Praeterea, *Per* denotat habitudinem causae. Sed Filius respectu nullius quod est in Patre, causa vel principium dici potest. Ergo Filius non est per quem Pater operatur.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 de Fid. orth., cap. 3, in fin.), excogitatio Dei est opus ejus. Sed non potest dici, quod Pater sit sapiens per Filium, vel intelligens. Ergo videtur quod nec per Filium operetur, cum idem sit Deo esse quod operari.

4. Praeterea, *per* notat causam mediam; Filius autem est causa prima. Ergo videtur quod non convenienter dicatur Pater per Filium operari.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 2: *Quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula.*

Praeterea, quilibet artifex per suam artem operatur. Sed secundum Augustinum (super Joan., tract. 1), Filius est ars Patris plena rationum viventium. Ergo Pater per Filium operatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod operari per aliquem dicitur dupliciter. Uno modo operari per virtutem alicujus, sicut dicitur balivus operari per regem, scilicet per potestatem regis sibi commissam, quae immediatior est operi quam virtus ejus: et hoc modo nec Pater per Filium, nec Filius per Patrem dicitur operari: quia una et indivisibili virtute ambo operantur. Alio modo dicitur aliquis operari per aliquem sicut per operantem: et hoc modo rex per praefectum (1) operari dicitur. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum operatio sit medium inter operantem et operatum, causalitas importata per praepositionem *per* potest referri ad operationem secundum quod exit ab operante, et sic dicitur aliquis operari per illum qui est causa quod iste operetur, et est ille cujus virtute operatur; vel potest referri ad operationem secundum quod terminatur ad operatum; et sic dicitur aliquis operari per illud quod est ab operante ordinatum ad operatum ut causa. Unde designatur auctoritas in operante respectu ejus per quem operatur, in quo est causalitas respectu operati. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando illud quod ordinatur ab operante ut causa operati est causa ejus secundum virtutem aliam a virtute operantis, quam tamen ab ipso recipit: et hoc oportet esse instrumentum operantis, inquantum est motum ab operante, vel per imperium, sicut servus, vel motu corporali, sicut res inanimatae, ut securis. Unde Philosophus dicit (in 8 Ethic., cap. 11), quod servus est sicut organum animatum, et organa sunt sicut servi inanimati. Et hoc modo Pater per Filium non operatur, sicut haeretici intelligebant. Alio modo quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit; et sic dicimus Patrem per Filium operari, quia est causa ipsorum operatorum una et indivisibili virtute cum Patre, quam tamen a Patre nascendo recepit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus operetur effectus naturae per causas naturales, ipse tamen immediate in omnibus effectibus naturae operatur; unde multo fortius immediate operatur in his quae per Filium facit, cujus est eadem numero virtus quae est et Patris.

Ad secundum dicendum, quod causalitas praepositionis non refertur ad operantem sed ad operatum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Pater intelligit, non connotatur aliquid respectu cujus Filius possit esse principium: et ideo non potest dici, quod Pater per Filium intelligat vel sciat, sicut dicitur in illis quae effectum in creatura important.

Ad quartum dicendum, quod primum dicitur quo non est aliquid prius. Illa autem auctoritas Patris respectu Filii, inquantum Filius a Patre habet et esse et operari, ratione cujus Pater per Filium operatur, non facit Patrem Filio majorem vel priorem esse. Unde non sequitur quod Filius non sit prima causa ex hoc quod Pater per Filium operatur.

(1) *Al.* per balivum.

Expositio textus.

Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Hic ponit acceptiones diei. Una est secundum quod dicimus diem naturalem qui habet viginti quatuor horas; et sic sumitur quod habetur Gen. 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Alio modo secundum quod dicitur artificialis, scilicet tempus quo sol nostrum hemisphaerium illuminat; et hoc modo sumitur cum dicitur, ibid., quod tenebras appellavit noctem, et lucem diem.

Qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit. Videtur hoc esse falsum; quia a plena luce, quae est in meridie, usque in mane alterius diei non sunt viginti quatuor horae; et ita primus dies non habuisset tot horas, sicut in littera dicitur. — Ad quod dicendum, quod in primo die dicitur dies non habuisse auroram, non quod lux illa quae suo motu diem faciebat, in oriente creata non fuerit, sed quia primae illi illuminationi tenebrae commixtae non erant, sicut modo est; eo quod aurora nunc est finis noctis et principium diei, quod tunc non contingit.

Potest et aliter illud accipi. Haec expositio differt a praedicta in hoc quod praedicta sumebatur secundum operationem quam Filius a Patre habet; haec vero sumitur ex parte operantis, secundum quod Filius qui est operans, a Patre est.

Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater est; multo amplius eorum causa est quae per Filium facta sunt. Hic communiter et improprie Chrysostomus loquitur. Non enim proprie in divinis personis causa recipitur; sed nomine principii utimur ad signandum originem personarum; et de hoc in primo libro dictum est.

DISTINCTIO XIV.

De opere secundae diei, qua factum est firmamentum.

« Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quae » erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum.» (Gen. 1, 6 et 7). Sciendum est, quod illius caeli hic describitur creatio, sicut ait Beda super Genesim, in quo fixa sunt sidera, cui subterpositae sunt aquae in aere et in terra, et superpositae aliae, de quibus dicitur (Psal. 103, 3): « Qui » tegis aquis superiora ejus. » In medio ergo firmamentum est, idest sidereum caelum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrystallinus enim lapis cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero movet, quomodo aquae natura fluidae et in ima labiles, super caelum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit (Job 26, 8): « Qui ligat aquas in nubibus suis. » Qui enim infra caelum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super caeli sphaeram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur. Quare autem et ad quid conditae sint, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis, quodnam caelum (1) factum sit, scilicet illud in quo fixa sunt sidera, idest quod excedit aerem; et de qua materia, scilicet de aquis; et quales sint aquae quae super illud caelum sunt, scilicet ut glacies solidatae (2) sunt.

Alii putant, caelum illud esse igneae naturae; quibus consentit Augustinus.

Quidam vero caelum quod excedit aereum spatium, igneae naturae dicunt, asserentes, super aerem purum ignem esse, qui dicitur esse caelum; de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant: quibus Augustinus (2 super Gen. ad lit., cap. 4), consentire videtur. Utrum vero nomine firmamenti, caelum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Augustinus quaerit, nec absolvit. Magis tamen approbare videtur, caelum illud hic accipi quod spatia aeris hic excedit; aquas vero quae super illud caelum sunt, dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis: sicut aer iste nubilosus exhalatione terrae aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua, sicut videmus, ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem, aquis naturaliter leviorem; cur non credemus etiam super illud levius caelum minutioribus guttis, et levioribus emanare vaporibus? Sed quoquo modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Quales sint aquae; et quae sit figura firmamenti.

Quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti (ubi sup., cap. 9). Quaeritur etiam, si stet, an moveatur caelum. Si movetur, inquiunt, quomodo est firmamentum? Si stat, quomodo fixa sidera in eo circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem, vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri, et circumire sidera (loc. cit., cap. 10).

(1) *Al.* quod caelum.
(2) *Al.* ut glacies solidata. *Nicolai*: ut glacie solidatae.

Quare tacuit Scriptura de opere secundae diei, quod in aliis dixit.

Post haec quaeri solet, quare hic non est dictum, sicut in aliorum dierum operibus, « Vidit Deus, quod esset bonum. » Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium est alteritatis, et signum divisionis.

De opere tertiae diei, quando aquae congregatae sunt in unum locum.

Sequitur (Gen. 1, 9): « Dixit Deus: Congregentur a» quae in unum locum, et appareat arida. » Tertii diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatae enim sunt omnes aquae caelo inferiores in unam matricem, ut lux quae praeterito biduo aquas clara (1) luce illustraverat, in puro aere clarior refulgeret, et appareret terra, quae cooperta latebat; et quae aquis limosa erat, fieret arida, et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem quaeratur, ubi congregatae sunt aquae, quae totum texerant spatium usque ad caelum; potuit fieri ut terra subsidens concavas partes praeberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, quae sicut nebulae tegerent terras; sed congregatione esse spissitas, et ideo facile in unum posse redigi locum.

Quomodo omnes aquae sunt in unum locum congregatae, cum multa sint maria et flumina.

Cumque constet esse multa maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem omnium aquarum quae in terris sunt; quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter: « Con» gregationesque aquarum, » propter multifidos sinus earum quibus omnibus ex magno mari principium est.

(1) *Al.* data.

Divisio textus.

Determinato primo opere distinctionis, quo lux formata est, hic determinat de opere secundae distinctionis, quod secundae diei competit, in qua firmamentum esse factum describitur. Dividitur autem haec pars in partes duas: in prima ostendit distinctionem secundo die factam; in secunda movet quasdam quaestiones, ibi: *Quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum.* Circa primum duo facit: primo determinat opus primae distinctionis secundum positionem quorumdam dicentium, firmamentum ex aquis factum esse; secundo secundum expositionem eorum qui dicunt, firmamentum esse de natura ignis, ibi: *Quidam vero caelum quod excedit aeris spatia, igneae naturae dicunt.*

Quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum. Hic movet tres quaestiones: primam de figura caeli; secundam de motu ejus, ibi: *Quaeritur etiam si stet, an moveatur caelum;* tertiam, quare praetermittitur hujus diei benedictio, ibi: *Post haec quaeri solet, quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus.*

Sequitur: Dixit Deus: Congregentur aquae in locum unum. Hic ponitur opus tertiae distinctionis ad quod tertia dies deputatur; et circa hoc duo facit: primo describit opus tertiae diei; secundo movet quasdam quaestiones circa hoc, ibi: *Si autem quaeratur, ubi congregatae sunt aquae ... potuit fieri ut terra subsidens concavas partes praeberet, ut fluctuantes aquas reciperet.* Ubi primo quaeritur de congregatione aquarum; secundo de

unitate et pluralitate earum, ibi: *Cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum supra firmamentum sint aliquae aquae; 2.° cujus naturae sit firmamentum; 3.° a quo moveatur; 4.° de numero caelorum; 5.° de opere diei tertiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aquae sint super caelos.
(1 p., quaest. 68, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquae super caelos sint. Quia, ut dicit Augustinus (2 super Genes. ad lit., cap. 5), major est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed Scriptura in pluribus locis aquas super caelos esse commemorat. Ergo videtur quod nulla ratione negandum sit.

2. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi. Sed in corpore humano cerebrum, in quo est frigiditas, secundum Philosophum (2 de part. animal., cap. 7), est positum supra cor, quod est fons totius caliditatis. Ergo videtur quod in universo aqua sit supra ignem collocata, et supra solem.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Cael. et mund., text. 42), corpora caelestia per velocitatem sui motus, in inferioribus calorem generant. Sed saturnus inter alios planetas velocissime movetur motu diurno, quia in partibus sphaerae (1) quanto pars plus distat a centro, tanto velocius movetur. Ergo oportebit secundum hoc quod Saturnus sit calidissimi effectus, cujus contrarium ab astrologis dicitur. Oportet ergo ibi esse aquas, per quarum propinquitatem calor saturni minuatur.

4. Praeterea, omne continuum divisibile est in infinitum (ut 1 de Cael., text. 2). Sed (2) aqua aliquo modo divisa per rarefactionem ad aliquod spatium aeris ascendit, ut quando vapores elevantur. Ergo tantum poterit dividi quod supra caelum ascendet; et ita videtur aquas super caelum esse.

Sed contra, corpori ejusdem speciei debetur unus locus naturalis secundum numerum; unde in 3 Physic. (text. 48) dicitur, quod ad eumdem locum movetur pars terrae et tota terra. Sed omnis aqua omni aquae est eadem secundum speciem ut Philosophus dicit (4 Phys., text. 45). Cum ergo naturalis locus hujus aquae sit sub aere et super terram, quod motus ejus ostendit; videtur quod supra caelum locus naturalis aquae esse non possit.

Praeterea, secundum Philosophum (in 4 Physic., text. 45), corpus continens se habet ad corpus contentum sicut totum ad partem, et sicut forma ad materiam; quia continens invenitur habere plus de specie quam contentum; unde in 2 de Gener. (3) dicitur, quod species in terminis est. Sed aqua habet minus de specie quam aer et ignis, quod ejus grossities ostendit. Ergo videtur quod nullo modo aqua naturaliter possit esse super ignem et aerem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc varia dicta sunt.

Ambrosius enim in lib. de Spiritu sancto (3, cap. 21, et lib. 1 Hexam., cap. 8), videtur dicere, quod per aquas quae supra caelos sunt, Spiritus sanctus intelligitur. Sed hoc magis ad analogicam expositionem pertinet quam ad litteralem, sive ad Spiritum sanctum, sive ad Angelos referatur.

Alii vero dicunt, aquas de natura hujus elementi quod apud nos est, super caelos virtute divina contineri. Sed hoc removet Augustinus ubi supra, quia in operibus sex dierum, quibus natura instituta est, non quaeritur quid Deus facere possit sua virtute, sed quid rerum natura patiatur. Augustinus etiam inquirendo tangit alium modum, ut scilicet firmamentum dicatur aer iste, super quem aquae per vapores ascendunt. Sed hoc non videtur sacrae Scripturae convenire, quae in firmamento caeli stellas positas dicit; nisi forte firmamentum aequivoce sumatur, sicut Rabbi Moyses dicit (lib. 2 directorii dubitantium, cap. 31), qui etiam hanc expositionem innuit.

Sed tamen melius possumus dicere, quod intelligatur de firmamento quod est caelum sidereum, supra quod sunt aquae, non quidem de natura hujus aquae quae apud nos est, sed de natura quintae essentiae, habentes similitudinem cum hac aqua, ratione cujus nomen aquae Scriptura eis attribuit, occulta per sensibilia nota manifestans. Haec autem similitudo non potest attendi nisi (1) secundum lucidum et diaphanum, in quibus inferiora corpora conveniunt cum caelestibus, ut in 2 de Anima (text. 68) dicitur. Et ideo sicut caelum empyreum dicitur quod est simile igni in hoc quod est lucidum totum; ita etiam caelum chrystallinum vel aqueum dicitur, inquantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sive quod sit aliqua pars ejus lucens (sicut est in caelo sidereo, cujus quaedam partes lucent, scilicet stellae) et aliqua pars diaphana. Huic etiam videtur consonare quod supra dixerat Magister, quod per aquas intelligitur prima materia, de cujus subtiliori parte factae sunt aquae quae super caelos sunt; ut sic non cogamur ponere aquas elementum supra caelos esse. Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc nihil auctoritati Scripturae derogatur, si diversimode exponatur, dummodo hoc firmiter teneatur quod sacra Scriptura nihil falsum contineat. Constat tamen in Scriptura sacra multa metaphorice tradita, quae secundum planam superficiem litterae intelligi non valent.

Ad secundum dicendum, quod non oportet esse eumdem situm partium in universo, qui est in homine; quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt immaterialia; sed in homine, secundum quod expedit ad conservationem vitae, et ad convenientem executionem animae: et propter hoc, illud quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionali-

(1) *Al.* diuturno, quia partibus spherae etc.
(2) *Al. additur* quia.
(3) Lib. 1 Topic., cap. 6 *(Ex edit. P. Nicolai).*

(1) *Al.* in se.

ter in omnes partes corporis diffundat; sed caelum, quod propter suam impassibilitatem est conservans non conservatum a corpore alio, est in extremo positum, quasi continens; cujus tamen motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, ut in 8 Physic. (text. 1) dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses, ubi supra.

Ad tertium dicendum, quod Saturnus habet infrigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam; unde non oportet quod ad ejus infrigidationem aquae super caelos ponantur; quia si ibi essent, ipsum non infrigidarent, cum sint de natura quintae essentiae non susceptibilis peregrinae impressionis; quod iterum si esset possibile, magis infrigidarent stellas octavae sphaerae velut sibi propinquiores; quarum tamen quaedam inveniuntur esse calidissimi effectus.

Ad quartum dicendum, quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in 2 de Anima dicitur (text. 41) est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione; et ideo etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam, ut in 1 Physic. (text. 56) dicitur; et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis, ut dicit Commentator in 4 Physic. (text. 56, et seq.). Unde posset aqua tantum rarefieri quod jam non esset aqua nec vapor, sed aer vel ignis. Praeterea cum ignis sit maxime activus, non posset pertransire regionem ignis vapor ille, quin consumeretur: et adhuc minus possibile esset ut substantiam orbium penetraret, qui, secundum omnes, sunt indivisibiles, nisi metaphorice dividi dicantur.

ARTICULUS II.

Utrum firmamentum sit de natura inferiorum corporum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum sit de natura inferiorum corporum. Dicit enim Basilius in Hexameron hom. 3, quod est de natura ignis; in littera etiam dicitur, quod est de aqua in modum chrystalli congelata: quae duo constat esse de natura inferiorum corporum. Ergo et firmamentum.

2. Praeterea, ignis est nobilissimum corporum inter elementa. Sed non est probabile ut nobilissimum corpus in operibus creationis praetermitteretur. Cum ergo Scriptura specialem mentionem de igne non faciat, videtur quod nomine firmamenti intelligatur.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora in inferioribus habent effectum caliditatis et humiditatis. Ergo videtur quod qualitatibus afficiantur; et ita videtur esse de natura inferiorum corporum.

4. Praeterea, proprium ignis est, secundum Philosophum (1), esse specie subtilissimum corporum. Sed nihil corporeum (2) est caelo subtilius et nobilius. Ergo videtur quod caelum sit ignis, et sic idem quod prius.

---

(1) Colligitur ex lib. 1 de Anima, cap. 29 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* corporum.

Sed contra, Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nomin.) quod caeli et stellae habent substantiam ingenerabilem et invariabilem. Sed inferiora corpora sunt generabilia et variabilia. Ergo firmamentum non est de natura inferiorum corporum.

Praeterea, cum natura sit principium motus et quietis, oportet quod per motum judicium de natura corporis accipiamus. Sed motus circularis naturalis caelo est, quia est primus motus; motus autem violentus non potest esse primus: nulli autem inferiorum corporum naturalis est motus circularis. Ergo oportet quod caelum non sit de natura inferiorum corporum, nec habens contrarium, sicut nec motus ejus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt, caelum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, ut patet in 1 Caeli et Mundi (text. 41 et seq.); et propter efficaciam rationum ejus, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur.

Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. Et ideo hanc positionem sequens dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod alii sancti hoc tradiderunt, non quasi asserentes, sed sicut utentes his quae in philosophia didicerant; unde non sunt majoris auctoritatis quam dicta philosophorum quos sequuntur, nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspicione separati. Vel potest dici quod sumunt ignem et aquam secundum similitudinem lucis et diaphaneitatis.

Ad secundum dicendum, quod Rabbi Moyses dicit (lib. 3, cap. 31, ubi supra) quod ignis intelligitur per tenebras quae in principio creationis commemorantur, ut sic numerus et ordo elementorum designetur, dum super terram aqua, super aquam spiritus, id est aer; super spiritum, qui est facies abyssi, tenebrae describuntur: eo quod ignis in sua sphaera non lucet, ut a philosophis probatum est. Sed quia haec expositio videtur nimis extranea, ideo potest melius dici, quod ibi non tangantur nisi creaturae quae habent manifestam apparentiam et utilitatem apud nos omnes: et propter hoc etiam de aere non fecit mentionem, quia aer esse corpus a vulgo non percipitur; unde quidam vacuum plenum aere dixerunt. Similiter et ignis elementum, secundum quod in sphaera sua est, non sensu, sed ratione deprehenditur; et ideo horum creatio rudi populo explicite non proponitur. Sed per aquam omnia tria intelliguntur, quasi medium corpus inter caelum et terram. Vel dicendum, secundum Augustinum (lib. 2 sup. Gen., cap. 3), quod aer quantum ad superiorem partem propter tranquillitatem cum caelo computatur, quod est ignis, se-

eumdum ejus positionem: et idem nos (1) possumus dicere de igne, ex quo non ponimus caelum de natura quatuor elementorum.

Ad tertium dicendum, quod quando materia est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, tunc agens facit sibi simile in specie, et dicitur agens univocum: quando autem materia non est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, servatur quidem aliqua similitudo effectus ad agentem, secundum quod dicit Dionysius (in 2 cap. de div. Nomin.) quod habent causata causarum suarum contingentes imagines: et tamen non oportet eodem modo inveniri aliquid in causa quo est in effectu, sed eminentiori: et ita etiam calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effective secundum virtutem calefaciendi, quae in eo est.

Ad quartum dicendum, quod subtilitas et raritas non invenitur univoce in corporibus caelestibus et inferioribus, ut dicit Commentator in lib. de substantia Orbis; unde ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum illam acceptionem qua subtilitas in inferioribus corporibus invenitur. Tamen auctoritates ex exemplis sumptae parum cogunt.

ARTICULUS III.

Utrum motus caeli sit ab intelligentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus caeli non sit ab anima, vel intelligentia. Motus enim caeli est motus naturalis, ut in 1 Caeli et Mund. (text. 82) dicit Philosophus. Sed motus naturalis est cujus principium est forma corporis naturalis. Ergo videtur quod motus caeli sit a forma naturali ejus, et non ab aliquo movente per apprehensionem.

2. Praeterea, omnis motus ab anima est cum labore et poena, ut in 2 Cael. et Mund. (text. 4) dicitur. Sed motus caeli non est hujusmodi: quia non posset esse continuus et uniformis. Ergo non movetur ab anima.

3. Praeterea, anima intellectiva non conjungitur corpori nisi mediante sensitivo et nutritivo, ut patet ex comparatione partium animae ad species figurarum in 2 de Anima (text. 29). Sed corpora caelestia non possunt habere animam sensitivam vel nutritivam: quia non habent corpus complexionatum, quale exigitur ut sit instrumentum operationum animae vegetativae et sensitivae. Ergo videtur quod nec ab anima intellectiva moveri possit.

4. Praeterea, omne corpus motum ab anima, habet dextrum et sinistrum, et alias differentias positionis. Sed corpus caeleste cum sit totum uniforme, non habet hujusmodi diversitatem in partibus. Ergo videtur quod non possit esse motum ab anima.

Sed contra est, quia probatur in 7 Physic. (text. 5), quod ex se movetur. Sed ex se motum non potest esse, ut probatur ibidem, nisi illud cujus una pars est movens, et altera mota; et omnis talis motus, est motus virtutis apprehendentis. Ergo oportet motum caeli esse ab aliqua virtute apprehendente.

Praeterea, omnis motus naturalis est corporis existentis extra *ubi* suum. Hoc autem est impossibile in caelo ponere. Ergo motus caeli est ab aliqua apprehensione.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod sicut motus aliorum corporum simplicium est ex naturis eorum corporalibus, ita etiam motus corporis caelestis. Illud autem non videtur esse verum. Quia omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor; sed essentialis motor est generans quod dedit formam, et accidentalis est removens prohibens, ut probatur in 8 Physic. (text. 33): quae nullo modo competunt corpori caelesti. Et praeterea motus naturalis est ad unam partem tantum, et perficitur quiete naturali, et est corporis existentis extra *ubi* naturale: quae omnia etiam a corpore caelesti aliena sunt.

Et ideo alii dicunt, quod oportet motum corporis caelestis esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate ab ipso Deo: hoc enim (1) ordini divinae sapientiae non congruit, cujus effectus ad ultima per media deveniunt, ut Dionysius dicit. Et ideo Gregorius dicit (in 4 Dialogor., cap. 6), quod corporalis creatura per spiritualem administratur; et ideo probabile est quod aliquis intellectus creatus sit motor proximus caeli.

Sciendum tamen quod philosophi posuerunt diversos motores in diversis motibus et mobilibus: unde secundum eorum numerum probaverunt numerum intelligentiarum moventium. Cuicumque tamen orbi assignaverunt duos motores: unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis; et alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quae non convenit (2) ut immediate dirigant in renovationibus diversis motus caeli, et in his quae per motum caeli educuntur; et ideo oportet habere motorem in quo sint formae particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis.

Haec autem positio partim est haeretica, et partim catholice sustineri potest. Ipsi enim ponunt, quod res secundum ordinem exeunt a Deo, ita quod a causa prima, quae Deus est, creatur immediate intelligentia, a qua iterum exit anima orbis; et ab illa producitur substantia ipsius orbis: et pro tanto potest dici motor proximus forma ejus vel anima, quia dat sibi esse, sicut causa sibi proportionata. Hoc autem fides nostra non patitur, quae solum Deum rerum creatorem ponit, ut supra dictum est. Et ideo Angelos, qui movent orbes proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas: quia orbes recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse. In hoc autem sustineri potest, ut dicamus, superiores Angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos; Angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, ut prius dictum est, esse motores proximos. Unde etiam Avicenna (tract. 10, cap. 1) dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores Angeli, ut Cherubim, et Seraphim; animae vero or-

(1) *Al.* non.

(1) *Al.* etiam.
(2) *Al.* conveniunt.

bium dicuntur inferiores, qui dicuntur Angeli ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 1 Caeli et Mundi, motus (1) caeli dicitur naturalis, non quia principium ejus activum sit aliqua forma naturalis, sed quia ipsum corpus caeleste est talis naturae ut talem motum natum sit suscipere ab aliquo intellectu, non habens naturam repugnantem huic motui voluntario, sicut est in nobis. Natura enim non tantum dicitur de forma, sed etiam de materia.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur contra illos qui ponebant caelum de natura inferiorum corporum: tunc enim motus ille esset ab anima contra naturam corporis moti; et ideo oporteret laborem et poenam esse in movendo. Sed si ponatur motus ille ab intellectu secundum conditionem corporis moti, non est ibi violentia nec labor.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in libro de substantia Orbis (cap. 1), corpus caeleste non est generabile nec est corruptibile, sicut corpus nostrum; et ideo non indiget aliqua forma vegetante ipsum. Similiter etiam motor ejus non acquirit cognitionem a rebus, sed habet scientiam quasi activam; et ideo non indiget anima sensitiva; et ideo secundum philosophos non dicitur univoce anima caeli et hominis.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum (in 2 Caeli et Mund., text. 8), in corpore caeli est assignare differentias positionum; ita quod dextrum ejus dicatur oriens, unde incipit motus; et sinistrum occidens, et superius polus meridionalis, et inferius polus septemtrionalis, et anterius, superius hemisphaerium, et posterius, inferius; tamen istae partes, ut idem Commentator dicit, diversimode assignantur in corpore caelesti et in corporibus nostris quantum ad duo. Primo, quia in nobis istae partes figura et virtute diversificantur, non autem in corpore caelesti, cum undique sit sphaericum. Secundo, quia in nobis determinata pars est dextra, quae nunquam fit sinistra; in corpore autem caeli illa pars orbis quae nunc est dextra, postmodum fit sinistra: quia pars quae nunc est in oriente, postmodum est in occidente: quod contingit ex hoc quod virtus exequens motum in nobis, est actus corporis cujusdam affixa organis, scilicet musculis et nervis; quod non contingit in corpore caelesti.

ARTICULUS IV.

Utrum numerus caelorum convenienter assignetur a Rabano. — *(1 p., quaest. 68, art. 4.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a Rabano numerus caelorum assignetur. Ponit enim septem caelos, scilicet empyreum, crhystallinum, sidereum, igneum, olympium, aethereum, et aereum. Est enim caelum sanctae Trinitatis, in quod lucifer ascendere voluit, ut supra dictum est. Hoc autem ab omnibus enumeratis differt. Ergo insufficienter videntur caeli enumerari.

2. Praeterea, sicut in sphaera aeris et ignis differt convexum et concavum; ita etiam in sphaera caeli empyrei et chrystallini. Sed penes convexum et concavum ignis et aeris, sumitur duplex caelum, ut infra dicetur. Ergo similiter in caelo empyreo debet duplex caelum assignari.

3. Praeterea, praeter caelum sidereum, in quo sunt sidera fixa, sunt etiam orbes septem planetarum, qui etiam caeli nomen sortiuntur. Cum ergo de eis mentionem non faciat, videtur insufficienter caelos assignare.

4. Praeterea, sicut aer et ignis communicant cum caelo in luce et diaphaneitate, ita etiam et aqua. Sed ratione hujus convenientiae aer et ignis caelum dicuntur. Ergo videtur quod oportuisset similiter aqueum elementum inter caelos computare.

5. Sed contra, videtur quod non sint tot caeli, sed solum tres, per hoc quod legitur 1 Corinth. 12, Paulus usque ad tertium caelum raptus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod caelum potest nominari aut solum ab aliqua caelesti proprietate, aut simul a proprietate et natura. Natura enim corporis caelestis est ut separatum sit a corruptione et a contrariis; proprietates autem ejus praecipue attenduntur in altitudine situs, et claritatis participatione. Si ergo nominemus caelum a natura et proprietate caelesti, sic est triplex caelum; quorum unum est uniforme et immobile, scilicet empyreum; secundum uniforme et mobile, scilicet caelum chrystallinum; tertium difforme in partibus, et mobile, scilicet sidereum. Si autem dicatur caelum a proprietatibus caelestibus tantum, sic erit quadruplex caelum. Sunt enim duo elementa, quae simul claritatem lucis participant et altitudinem situs, scilicet aer et ignis: in quorum utroque distinguitur pars superior quantum ad convexum sphaerae ipsius, et pars inferior quantum ad concavum. Pars ergo superior sphaerae ignis dicitur caelum igneum, eo quod ignis ibi purissimus est, propriam naturam servans; pars autem inferior ejus caelum olympium dicitur, a quodam monte, qui nominatur Olympus in Macedonia, qui ultra nubes in altum dicitur porrigi: superior vero pars aeris dicitur caelum aethereum, propter inflammationem illius partis ex propinquitate ignis, quia, ut in 1 Cael. et Mund. dicitur, nomen aetheris designat corpus velocis motus, cito inflammabile, vel inflammans (1); inferior vero pars aeris dicitur caelum aereum, in qua est aer servans proprietatem aeris nobis noti, et in usum nostrum venientis.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum sanctae Trinitatis nominatur metaphorice ipsa celsitudo divinae majestatis, et transumptiva similitudine, qualis potest esse corporalium et spiritualium secundum proportionabilitatem; et ideo non oportuit ut in eamdem divisionem cum caelis corporalibus veniret.

Ad secundum dicendum, quod corpus illud quod natura caelum dicitur, non est alterabile ex contactu alterius corporis; et ideo eamdem naturam retinet in qualibet sui extremitate (2); et ideo in talibus corporibus non distinguitur duplex caelum secundum superiorem et inferiorem partem, sicut in aere et igne, cujus extremitates ex alteratione corporum contingentium diversis proprietatibus disponuntur.

(1) *Al.* qui motus.

(1) *Al.* ut inflammans.
(2) *Al.* aeternitate.

Ad tertium dicendum, quod sub caelo sidereo includuntur caeli septem planetarum, qui omnes in hoc conveniunt cum sphaera stellarum fixarum, quod habent difformitatem in partibus ex eo quod aliqua pars est lucida, ut stella, et altera pars diaphana, ut sunt reliquae aliae partes orbis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis aqua participet diaphaneitatem, non tamen participat altitudinem situs, cum in pluribus sit grave quam leve: est enim grave in loco ignis et aeris, leve vero in loco terrae tantum; ignis vero est levis simpliciter; aer autem in pluribus levis quam gravis, ut dicitur in 4 Cael. et Mund. (text. 26, et seq.): et ideo elementum aquae non consequitur nomen caeli.

Ad quintum dicendum, quod per triplex caelum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam triplex hierarchia. Vel potest dici quod tertium dicitur empyreum, ut tantum triplex caelum sumatur quod naturam caelestem habet, ut dictum est, scilicet empyreum, chrystallinum, sidereum.

ARTICULUS V.

Utrum opus tertiae diei convenienter describatur.
(1 *p.*, *quaest.* 69, *art.* 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter opus tertiae diei describatur. In tertia enim die facta est distinctio medii elementi ab ultimo. Sed sub medio elemento includitur ignis, aer, et aqua, ut dictum est. Cum ergo ignis et aer sint nobiliora quam aqua, videtur quod inconvenienter eorum mentionem praetermisit.

2. Praeterea, cuilibet corpori debetur locus naturalis secundum exigentiam suae formae. Unde Commentator dicit in 8 Phys. quod quanto ignis accipit de specie in generatione, tantum habet de *ubi*. Sed aqua etiam ante tertium diem formam naturalem habuerat, quod patet ex Scriptura, quae ipsius aquae in principio mentionem facit. Ergo a principio suae creationis in suum locum tendebat; ergo non videtur tertiae diei opus, congregatio aquarum in unum locum.

3. Praeterea, in elementis est talis ordo quod subtilius se habet ad minus subtile sicut continens ad contentum: unde ignis continet aerem, et aer aquam. Sed aqua est subtilior terra. Ergo aqua debet totam terram continere, et non in unam partem ejus congregari.

4. Praeterea, a loco in quem movetur corpus naturaliter, non potest moveri nisi violenter, ut in 1 Cael. et Mun. (text. 78) habetur. Si ergo aqua naturaliter congregatur in unam partem terrae, videtur quod ad alias partes defluere non posset nisi violenter. Nullus autem motus violentus est perpetuus, ut in 2 Cael. et Mun. (text. 11) dicitur. Cum ergo ex mari, quod dicitur locus congregationis aquarum, indeficienter aqua ad reliquas partes terrae derivetur, quod ipsa perennitas fluviorum ostendit, videtur quod non naturaliter aquae in unum locum congregentur: et ita inconvenienter talis congregatio in institutione naturae commemoratur.

5. Praeterea, in loco naturali unumquodque elementum est purum et simplex. Sed aqua in mari non videtur esse purum elementum, quod ipsa salsedo ostendit, cum aqua de natura sua sit insipida. Ergo videtur quod non naturaliter in locum unum, scilicet in mare, aquae congregentur; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, plantae videntur ad ornatum terrae pertinere. Sed ad ornatum deputantur tres ultimi dies. Ergo in opere tertiae diei de productione plantarum mentio facienda non erat.

7. Praeterea, herbae quaedam vel plantae non videntur in tertia die esse productae, sed post peccatum hominis, ut habetur Gen. 3, 18: *Spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo videtur quod inconvenienter in tertia die dicatur terra herbam virentem protulisse, cum hoc non sit universaliter verum.

8. Praeterea, sicut plantae generantur in terra, ita etiam et corpora mineralia. Ergo videtur quod insufficienter rerum productionem determinet Scriptura, cum in hac die de mineralibus mentio non fiat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod opus distinctionis attenditur secundum hoc quod corporibus, quae sunt elementa mundi, conferuntur virtutes universaliter ad naturales effectus moventes, cujusmodi sunt qualitates activae et passivae elementorum; et ideo hujusmodi qualitates in (1) inferioribus elementis tertia die collatae intelliguntur, quibus ab invicem et proprietate et situ separantur, eo quod inter qualitates elementares etiam gravitas et levitas continentur, quae sunt principia motus elementorum ad propria loca, et etiam quietis naturalis eorum in eisdem, sicut caliditas et frigiditas sunt principia alterationis; et ideo ex collatione talis virtutis dicuntur aquae tertia die in unum locum congregatae.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis et aer sunt elementa magis latentia, eo quod non ita sensu percipiuntur sicut aqua; et ideo legislator rudi populo legem proponens, ex manifestis quae tetigit, occulta intelligenda reliquit. Vel dicendum, ut prius dictum est, quod aer quantum ad superiorem partem comprehenditur nomine caeli; quantum vero ad inferiorem nomine aquae propter similitudinem humiditatis quam cum aqua habet, cujus vaporibus resolutis, quodammodo aer inspissatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut calor et frigus non sunt formae substantiales elementorum, ita nec gravitas et levitas; quia non possent esse aliis corporibus accidentales. Unde sicut substantia non est principium alterationis nisi mediante calore vel frigore; ita nec est principium motus vel quietis localis nisi mediante gravitate et levitate; et ideo quamvis aqua formam substantialem ex opere creationis habuerit, non tamen ex hoc in proprium locum congregabatur; sed per opus suae distinctionis intelliguntur haec opera ordinata secundum tempus, sive secundum naturam. Verbum autem Commentatoris intelligendum est de corporibus secundum quod sunt in sui complemento quantum ad primum et ad secundum esse.

Ad tertium dicendum, quod quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate; et ideo aer est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aer complectitur ista duo undique complexus sphaericam figuram; a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complexa quidem circulum, sed deficiens a complexione sphaerae (et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse

(1) *Forte superfluit* in.

habitatio animalium respirantium, et generatio plantarum): terra vero quasi minima in centro concluditur.

Ad quartum dicendum, quod corpora inferiora praeter motus proprios sequuntur quodammodo motum superiorum; et quanto est perfectius corpus inferius, tanto magis consequitur de motu superioris: quod patet ex hoc quod in corporibus caelestibus orbis inferior, praeter motum proprium, retinet motum superioris orbis quo defertur. Ita etiam est in elementis, quod ex motu corporum caelestium aliquid consequuntur de motu circulari, praeter motus proprios naturales; quod evidentissime apparet in refluxu maris, qui sequitur motum lunae: non tamen hoc fit per motum violentum; quia dicit Commentator in 4 Caeli et Mundi; quod motus quibus elementa sequuntur impressiones corporum caelestium non sunt violenti, cum sit secundum naturalem ordinem corporum quod inferiora impressionem superiorum sequantur; et tanto plus, quanto perfectius fuerit in natura corpus inferius: et per hunc modum ex impressione caeli moventis elementa ad mixtionem, aqua subingreditur terram, ut sit apta ad generationem mineralium et animalium et plantarum; et exinde in locum proprium naturali motu revertitur, ut dicitur Eccle. 1, 7: *Ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.*

Ad quintum dicendum, quod omnia elementa in loco ubi contingunt se, alterantur a sua natura, ut sit quidam motus conjunctionis inter ea; et exinde in mari causatur salsedo ex admixtione vaporis terrestris, simul cum adustione radii solaris; et hoc praecipue prope terram, et in superficie; in profundo enim pelagi invenitur aqua dulcis, ut patet ex verbis Philosophi dicentis in libro de Animalibus, quod quidam piscis, qui dicitur Malarie (1), invenitur valde magnus in locis pelagosis, in quibus abundant aquae dulces.

Ad sextum dicendum, quod de productione plantarum videtur esse diversitas inter Augustinum et alios sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod cum dicitur (Gen. 1, 11), *Producat terra herbam virentem et facientem semen*, non intelligitur tunc plantas esse productas in propria natura: sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis. Aliis autem videtur quod tunc etiam plantae productae sunt. Utroque autem modo convenienter productio plantarum ad opus distinctionis pertinet: quia ad earum pullulationem sufficit virtus caelestis loco patris, et virtus terrae loco matris, ut Philosophus dicit. Et sic principia communia activa, quae ad opus distinctionis pertinent, sufficiunt ad generationem plantarum; non autem ad productionem animalium, ad quam requiritur virtus formativa in semine existens. Vel quia quaelibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur, et non in quo quiescit; plantae autem radicitus infixae terrae adhaerent; ideo ad ornatum ejus non pertinent, sed cum ipsa computantur, sicut dicit Augustinus super Gen. ad litter. (lib. 2, cap. 12 et 15).

Ad septimum dicendum, quod plantae nocivae simul etiam cum aliis productae sunt; non tamen homini ante peccatum nocivae fuissent, divina providentia ipsum protegente: sed post peccatum in nocumentum hominis esse coeperunt: unde signanter dicitur (Genes. 3, 18): *Germinabit tibi* (1).

Ad octavum dicendum, quod generatio mineralium est occulta in visceribus terrae; et ideo non oportuit de his populo facere mentionem, sed de his solum quae manifesta sunt.

Praeterea, mineralia non participant aliquem gradum dignitatis in entibus supra elementa, cum vita careant: propter quod non oportuit de his specialiter fieri mentionem.

Expositio textus.

Quod de aquis factum esse credi potest. Hoc intelligendum est quantum ad proprietatem perspicuitatis, et non quantum ad naturam corporis elementaris; sed hoc etiam credi potest, quia contra fidem non est.

Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti. Notandum, quod hic auctores nostros nominat eos qui libros canonicos ediderunt, scilicet Apostolos et Prophetas, qui haec scribere non curaverunt: sed ab aliis Sanctis asseritur, et a philosophis probatur, caelum esse sphaericae figurae; quod rationibus naturalibus, et etiam mathematicis demonstratur.

Quaeritur etiam ci stet etc. De hoc etiam apud philosophos est duplex opinio. Aristoteles enim (lib. 2 de Cael., cap. 8) vult tantum orbes moveri, et non stellas per se (2); sed Ptolomaeus (Almagest. lib. VII, cap. 1, et 2) vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis. Quamvis autem utroque modo motus localis caelestibus orbibus ascribatur, motus tamen varians aliquid in ejus substantia, ab eo excluditur, ex cujus privatione firmamentum vocatur.

Post haec quaeri solet, quare non est dictum.... Vidit Deus quod esset bonum. Praeter hanc rationem mysticam quae in littera tangitur, aliam litteralem Magister in historiis (3) assignat, quam etiam Rabbi Moyses tangit, quia scilicet in secundo die medium elementum a supremo distinguebatur, et ita non erat perfecta distinctio medii elementi, nisi etiam ab infimo distingueretur: et sic patet opus secundae diei in tertia die consummatum esse: et ideo benedictio tertiae diei ad utrumque refertur.

(1) *Nicolai* Malacie. *Sepiam Albertus interpretatur, eodem loco.*

(1) Supple *spinas, et tribulos.*
(2) *Al.* et non stellas habere. *Vide inf. dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 2.
(3) *Scilicet* Petrus Comestor, *ut Nicolaius notat.*

DISTINCTIO XV.

De opere quartae diei, quando facta sunt luminaria.

Sequitur (Genes. 1, 14): « Dixit Deus: Fiant luminaria » in firmamento caeli, et dividant diem ac noctem. » In praecedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina, et partibus suis distributa. Formata enim luce prima die, quae universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremae et infimae parti mundi, firmamento scilicet, et aeri, et terrae, et aquae. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est, tertia vero aquarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est revelata, atque aer serenatus. Quatuor igitur mundi elementa illis diebus, suis locis distincta sunt et ordinata: tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta enim ornatum est firmamentum sole et luna et stellis. Quinta aer in volatilibus, et aqua in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta accepit terra jumenta et reptilia et bestias: post quae omnia factus est homo de terra et in terra, non tamen ad terram nec propter terram; sed ad caelum et propter caelum.

Ante alia de ornatu caeli agitur, sicut prius factum est.

Quia ergo caelum ceteris elementis specie praestat, priusque aliis factum est, ideo ante alia ornatur in quarto die, quo fiunt sidera: quae ideo facta sunt, ut per ea illustraretur inferior pars, nec esset habitantibus tenebrosa: infirmitatique hominum provisum est, ut circumeunte sole, potirentur homines diei noctisque vicissitudine, propter dormiendi vigilandique necessitatem: et etiam ideo ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines (1), quibus in nocte operandi necessitas incumberet: et quia quaedam animalia sunt quae lucem ferre non possunt (2). Quod autem subditur: « Et sint in signa et tempora et dies et » annos; » quomodo accipiendum sit, quaeri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die coepissent tempora, cum tamen prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quae fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aereae qualitatis debemus accipere: quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni, quos usitate novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis, et in tempora: quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, aestatem, autumnum et hiemem. Vel sunt in signa et tempora, idest in distinctionem horarum temporis: quia prius quam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora. Haec quarta die facta sunt.

(3) ***De opere quintae diei, quando creavit Deus ex aquis volatilia et natatilia.***

« Dixit etiam Deus: Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram, sub firmamento caeli. » (Ibid .20). Opus quintae diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur: et de eadem materia, idest de aquis, pisces et aves creavit; volatilia levans in aera, et natatilia remittens gurgiti.

De opere sextae diei, quando creata sunt animalia et reptilia terrae.

Sequitur (Ibid. 24) « Dixit Deus: Producat terra animam » viventem, jumenta, reptilia, et bestias terrae, secundum » species suas. » Sextae diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere coeperint, prius facta innoxia.

Quaeri solet de venenosis animalibus et perniciosis, utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia, peccatoribus nocere coeperint. Sane dici potest quod creaturae nihil homini nocuissent, si non peccasset (1). Puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandae et perficiendae virtutis causa nocere coeperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed per peccatum facta sunt nocua.

Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.

De quibusdam etiam minutis animantibus quaeritur, utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus (2) terrae, sive de cadaveribus gignuntur. Quaedam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum, et Deus auctor omnium est (3). Potest autem dici, quod ea quae de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter; ea vero quae ex terra vel ex aquis nascuntur, vel ex eis (4) quae terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse, non incongrue dici potest.

Quare post omnia factus est homo.

Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus praeferendus erat. Unde sequitur (ibid. 25): « Vidit Deus » quod esset bonum, et ait: Faciamus hominem ad imaginem » et similitudinem nostram. » Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, plenius versantes, clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur: aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundum species suas per intervalla sex dierum. Quorum sententiae quia littera Genesis magis inservire videtur, atque eam catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus, quomodo ex illa communi materia prius informiter facta, postea rerum corporalium genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. Aliis autem videtur quod non per intervalla temporum facta sint; sed simul ita formata ad esse prodierint. Quod Augustinus super Genes. (lib. 4, cap. 32) pluribus modis nititur ostendere, dicens, elementa quatuor ita formata sicut modo apparent, ab initio extitisse, et caelum sideribus ornatum fuisse. Quaedam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quae post per temporis accessum formaliter distincta sunt, ut herbae, arbores, et forte animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt: sed quaedam formaliter, et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes; quaedam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens a simili hominis, qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul (5) omnia opera sua fecerit. Unde Augustinus (lib. 1 sup. Gen. ad lit., cap. 10): « Ideoque, inquit, » Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse: quia non » potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. » Item (ibid. cap. 15): « potuit dividere Scriptura loquendi » temporibus (6), quod Deus operandi temporibus non di- » visit. » Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhaerentes dicunt, quatuor elementa atque caeli luminaria ita formata simul esse, et habuisse (7) illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, idest distinctiones appellant, quae simul factae sunt, partim formaliter, partim causaliter.

Quomodo intelligendum sit, Deum requievisse ab omni opere suo.

Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est (Genes. 2), quia complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod

---

(1) *Nicolai*: sed lunae, ac siderum luce consolarentur homines.

(2) Ut Augustinus dicit lib. 2 super Gen. ad litt., cap. 12. Proxime autem sequens appendix ex eodem lib. 2, cap. 14, colligitur; sed alia subsequens ex libro imperfecto super Genes., cap. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Hinc tantum initium sumit Distinctio 15, in editione Operum Magistri separatim cusa.*

(1) Ex Augustino, libro 3 super Genes. ad litt., cap. 15: *quod etiam Veneta Nicolini editio notaverat (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) *Al.* exaltationibus, *item deest* terrae.

(3) Ex eodem Augustino lib. cit. cap. 14 (*Ex edit. P. Nicol.*).

(4) *Al.* quae extra, vel aquis nascuntur, vel ex herbis etc.

(5) *Al. deest* simul.

(6) *Al.* de temporibus.

(7) *Forte legendum* et complementum habuisse, illos sex dies etc.

patrarat. Requievisse dicitur Deus septimo die, non quasi operando lassus; sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Requiescere enim cessare dicitur; unde in Apocalypsi (4, 8) dicitur: « Non habebant » requiem, dicentia: Sanctus, sanctus, sanctus; » idest dicere non cessabant. Requievisse igitur Deus dicitur, quia cessavit a faciendis generibus creaturae: quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorumdem generum quae tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus, causa subsistendi est omni creaturae. Quod ergo dicitur (Joan. 5, 17): « Pater meus usque modo operatur, et ego » operor illud; » universae creaturae continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit ut novam creaturam non faceret ulterius, cujus materia vel similitudo non praecesserit: sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset.

Qualiter accipiendum sit quod Deus dicitur complesse opus suum septimo die, cum tunc requieverit ab omni opere suo.

Sed quaeritur, quomodo septimo die dicatur Deus complevisse opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet: « Consummavit Deus die sexto (1) opera sua; » quae nihil quaestionis affert, quia manifesta sunt quae in eo facta sunt, et eo die omnium consummatio perfecta est, sicut Scriptura ostendit, cum ait (Genes. 1, 31): « Vidit Deus cuncta » quae fecerat, et erant, valde bona. » Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui natura vitii habentia. Et sunt bona quae condidit Deus, etiam singula; simul vero universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Sexta ergo die facta est omnium operum consummatio. Ideo praemissa oritur quaestio, scilicet quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complesse; quod Hebraica veritas habet; in quo tamen nihil novum creasse dicitur. Nisi forte dicatur die septimo complesse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit, sicut subjicit Scriptura (Genes. 2, 3): « Benedixit diei septimo, et san» ctificavit illum. » Opus enim est benedictio et sanctificatio; sicut Salomon aliquid operis fecit cum templum dedicavit.

(1) *Al.* septimo.

Quae sit sanctificatio et benedictio septimi diei.

Illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur, quia mystica prae ceteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege (Exod. 20, 8) dicitur: « Memento san» ctificare diem sabbati. » Et inde est quod numerando dies, usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies quorum repetitione omne tempus agitur: non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de ceteris; sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt. Et in septimo licet non fuerit novum genus rerum institutum, tamen fuit in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum, et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud: « Complevit die » septimo opus suum; » idest completum et consummatum vidit.

Divisio textus.

Post opus creationis et distinctionis, hic incipit Magister prosequi opus ornatus; et dividitur in partes duas: in prima determinat de operibus trium ultimorum dierum, qui ad ornatum deputantur; in secunda determinat de quiete septimae diei, in qua totius operis consummatio ostenditur, ibi: *Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet.* Prima in duas: in prima prosequitur opus ornatus secundum sententiam aliquorum sanctorum; in secunda prosequitur sententiam Augustini de operibus sex dierum, ibi: *Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus plenius versantes clarius faciamus.* Prima in tres, secundum tres dies quibus opus ornatus perficitur: in prima enim determinat de opere quartae diei; in secunda de opere quintae, ibi: *Dixit Deus: producant aquae reptile animae viventis*; in tertia de opere sextae diei, ibi: *Sequitur: dixit Deus: producat terra animam viventem.* Circa primum duo facit: primo distinguit opera ornatus ab invicem, et ab operibus distinctionis; secundo prosequitur specialiter opus quartae diei, ibi: *Quia ergo caelum ceteris elementis specie praestat . . . , ideo ante alia ornatur in quarto die*; tertio movet quamdam dubitationem, et solvit, ibi: *Quod autem subditur: Et sint in signa, et tempora, et dies et annos: quomodo accipiendum sit, quaeri solet.*

Sequitur: Dixit Deus: Producat terra animam viventem. Hic describitur opus sextae diei; et circa hoc tria facit: primo ponit opus quod sexto die factum est; secundo movet circa hoc duas quaestiones; unam de animalibus nocivis, ibi: *Quaeri solet de venenosis animalibus*; aliam de animalibus ex putrefactione generatis, ibi: *De quibusdam etiam minutis animantibus quaestio est*; tertio assignat rationem ordinis ejus quod ultimo factum est, ad opera praecedentia, ibi: *Omnibus autem creatis atque dispositis novissime factus est homo.*

Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet. Hic Magister prosequitur ea quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo intelligatur auctoris requies; secundo quomodo intelligatur operis consummatio, ibi: *Sed quaeritur, quomodo septima die dicatur Deus complevisse opus suum*; tertio ostendit quomodo intelligatur diei sanctificatio, ibi: *Illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur.*

QUAESTIO I.

Hic tria quaeruntur: primo de productione stellarum, quae ad quartum diem pertinet; secundo de productione animalium, quae pertinet ad quintum et sextum; tertio de quiete opificis, quae pertinet ad septimum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de ipsa productione stellarum; 2.° de effectu earum in inferiora corpora; 3.° de effectu earum in ea quae sunt ex libero arbitrio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum productio stellarum convenienter describatur.
(1 p., quaest. 70, art. 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod stellarum productio incompetenter describatur. Ea enim quae sunt priora secundum naturam, per prius ab ordinatissimo auctore prodiere. Sed sol et aliae stellae naturaliter praecedunt inferiora corpora, sicut movens praecedit motum, et agens passum. Ergo inconvenienter describitur productio solis et aliarum stellarum post distinctionem inferiorum elementorum.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Caeli et Mundi (text. 41 et seqq.), stellae sunt partes orbium immobiles in orbibus permanentes, per eorum motum delatae. Sed plantae dicuntur ad ornatum non pertinere, quia terrae affixae sunt. Ergo videtur quod nec etiam stellae.

3. Praeterea, sicut probant astrologi (Ptolomaeus lib. 5 Almagest., cap. 16), multae stellae sunt majores luna. Sed cum dicitur esse duo magna luminaria, discretive intelligitur excedens magnitudo. Ergo videtur quod inconvenienter haec de luna dicantur.

4. Praeterea, luminare videtur dici quod est vas luminis. Sed illud corpus dicitur vas luminis quod a se lumen habet; quod lunae non competit, quam a sole illuminari, eclipsis lunae, et augmentatio et diminutio ostendit. Ergo videtur inconvenienter lunam luminare dici.

5. Praeterea, unumquodque luminare tempori illi praeesse videtur in quo apparet. Sed luna quandoque etiam in die apparet. Ergo non debet dici solum nocti praeesse.

6. Praeterea, nobilius nunquam est propter vilius se. Sed non nisi absurde dici potest, minuta animalia, quae lucem solis ferre non possunt, luna et sideribus digniora esse. Ergo videtur inconvenienter in littera dici, ideo factam esse lunam et sidera, ut lucerent propter talia animalia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, praeter principia et communia activa in tota natura, exiguntur determinatae virtutes moventes ad determinatas species; et hujusmodi virtutes per opus ornatus rebus inditae sunt. Sicut autem actio virtutum inferiorum communiter agentium reducitur in virtutem caelestem activam universaliter; ita etiam virtutes quae sunt in inferioribus, moventes ad determinatas species, reducuntur in aliquas virtutes caelestes determinatas; et hujusmodi virtutes determinatae consistunt praecipue in stellis, quae secundum diversos aspectus et conjunctiones, imprimunt ad determinatas species, ut dicit Commentator in 11 Metaph. (com. 31), unde virtutes inferiores sunt sicut instrumenta virtutum superiorum, ut dicit Commentator in 8 Physic.; et ideo ut ordo ornatus, distinctionis ordini responderet, primo ponitur ornatus supremi elementi, secundum productionem luminarium, in quibus determinatae virtutes consistunt; secundo ornatus medii elementi per formationem piscium et avium: tertio ornatus infimi elementi in productione animalium terrestrium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur: *Fiant luminaria in firmamento caeli*, non intelligitur quod hujusmodi corpora luminarium secundum esse suum specificum ex praejacenti materia facta sint; sed eorum substantia prius existente, tunc primo virtutes determinatae eis collatae sunt, ex quo ultimum complementum sui acquisiere. Hae autem determinatae virtutes corporum caelestium non respondent communibus virtutibus quae sunt in elementis, sed propriis quae sunt in determinatis rebus; ut sicut lucis productio elementorum distinctionem praecesserat, ita luminarium institutio praecederet naturalium specierum diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod ad productionem plantarum sufficiunt communes virtutes elementorum, quae ex diversa commixtione elementorum, diversimode speciem sortiuntur: quod in animalibus perfectis accidere non potest, quamvis quidam philosophi hoc posuerint: et haec est causa quare plantae ad opus distinctionis pertineant. Unde non oportet quod stellae pertineant ad opus distinctionis, in quibus sunt virtutes moventes ad determinatas species. Vel potest dici, quod stellae etsi non moventur in caelo per se, moventur tamen cum orbibus suis, plantae vero nec per se nec cum alio moventur.

Ad tertium dicendum, quod sol dicitur magnum luminare et propter quantitatem et propter virtutem; luna vero dicitur magnum, non tam propter quantitatem veram, quam propter excessum claritatis respectu aliarum stellarum, ex propinquitate ejus ad nos, et propter evidentiam effectus quem habet in rebus humidis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut philosophi probant, et etiam Dionysius asserit (in 4 cap. de divin. Nom.), a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna. Nec tamen hoc impedit quin alia corpora luminaria dicantur: quia cum lumen solis, ut Dionysius dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem, quaedam corpora recipiunt lumen praedictum ut lucentia et radios emittentia, sicut luna et stellae; et talia possunt luminaria et vasa luminis dici: quaedam autem recipiunt non ut radios ex se emittentia; et hoc dupliciter; vel in profundo, ut aer, vel in superficie, ut corpora opaca; quorum neutrum luminare dici potest.

Ad quintum dicendum, quod quamvis luna in die appareat, non tamen lumen ejus in die dominatur, propter praesentiam majoris luminis; et ideo dicitur nocti praeesse, non diei.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem; et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellae propter noctuas et vespertiliones; cum finis potior sit his quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax: et per hunc modum est intelligendum quod in littera dicitur: omnes enim utilitates quae ex corporibus caelestibus proveniunt in inferioribus, sunt a Deo provisae, qui corpora illa instituit.

ARTICULUS II.

Utrum corpora caelestia habeant aliquem effectum in corporibus inferioribus. — (1 *p.*, *quaest.* 115, *art.* 2; *et* 3 *cont. Gent.*, *cap.* 82.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora caelestia non habeant aliquem effectum in inferioribus corporibus. Primo per hoc quod in littera dicitur, quod facta sunt hujusmodi corpora ut sint in signa. Signum autem contra causam dividitur. Ergo videtur quod non sint causae aliquorum quae in inferioribus contingunt.

2. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth. cap. 7): *Nos autem dicimus, quod ipsa*, scilicet corpora caelestia, *non sunt causa generationis eorum quae generantur, neque corruptionis eorum*

quae corrumpuntur. Sed generatio et corruptio ad corporalia pertinent. Ergo videtur quod nec in corporalibus effectum habeant.

3. Praeterea, necessitas effectus procedit ex necessitate causae, ut in 5 Metaph. (text. 6) Philosophus dicit. Sed motus corporum caelestium et dispositiones eorum sunt de rebus necessariis et invariabilibus, ut etiam dicit Dionysius in epistola 7, ad Polycarpum. Si ergo ex corporibus caelestibus causarentur alterationes et motus corporum inferiorum, oporteret quod in inferioribus omnia ex necessitate contingerent. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo etc.

4. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora non afficiuntur qualitatibus inferiorum corporum, scilicet calore et frigore, ut Philosophus probat. Ergo videtur quod non possint esse causa motuum et alterationum ad has formas.

5. Si dicatur, quod causant calorem per motum et per naturam lucis; contra. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed omnia corpora caelestia convenienter motus et lumen habent. Ergo omnia haberent eumdem effectum: quod est contra omnes qui ponunt causalitatem corporum caelestium super inferiora, cum quaedam eorum dicantur effective calida ut sol, quaedam vero frigida, ut Saturnus et luna.

6. Praeterea, cum movens et motum oporteat esse simul, et agens et passum, ut probatur in 8 Phys. (text. 10), non potest ab uno extremo provenire actio in alterum nisi per impressionem factam in medio. Sed inter stellas superiores et corpora inferiora sunt medii orbes planetarum. Cum ergo illi orbes non recipiant impressionem caloris et frigoris, non videtur quod ad minus a superioribus stellis aliqua impressio in inferiora corpora fiat, nec etiam ab aliquo planetarum; nisi forte a luna.

Sed contra est quod dicit Augustinus lib. 5, cap. 6 de Civit. Dei: *Non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sidereos pervenire.* Dionysius etiam dicit in 4 cap. de divin. Nomin. de radio solari tractans: *Generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et auget et nutrit et perficit.* Hoc etiam ipse sensus ostendit, praecipue quantum ad effectum solis et lunae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit multiplex error.

Quidam enim antiqui naturales non intelligentes aliquam substantiam praeter corpora esse, ea quae sunt nobilissima in corporibus, posuerunt esse nobilissima in entibus: unde etiam scientiam naturalem, primam scientiarum dicebant, ut in 4 Metaph. (text. 7 et 8) dicitur; et propter hoc corpora caelestia deos appellabant, credentes etiam ea esse animata, quia ipsam animam corpus esse dicebant, ut in 1 de Anima (text. 72) patet: et ideo sequebatur corpora caelestia habere primam influentiam in inferiora corpora ex se et non ab alio: et haec fuit causa inducens idolatriam. Sed haec positio ostenditur erronea, non tantum per Scripturas sanctas, sed etiam per rationes philosophorum, qui substantias intellectuales primas esse probaverunt; quarum unam esse primam omnium causam ostendunt, scilicet Deum.

Alia positio est quorumdam philosophorum, qui quidem concedunt nobiscum, corpora caelestia non esse primas causas inferiorum; sed ipsa esse ab alio habere et virtutem agendi: dicunt tamen, quod esse corporum inferiorum procedit a Deo mediantibus corporibus caelestibus: unde et materiam elementorum Avicenna (in sua Metaph., tract. 9, cap. 4, et tract. 6, et de Intell., cap. 4) dicit a substantia caeli causari: et hoc ut ostendat omnia a Deo secundum ordinem processisse, scilicet animas mediantibus intelligentiis, et corporalia mediantibus spiritualibus, et corruptibilia mediantibus incorruptibilibus. Sed haec positio erronea est et contra fidem, quae ponit Deum solum materiae et omnium rerum creatorem esse, ut supra dictum est.

Aliorum positio est, quod omnino nullum effectum in corporibus habent. Sed hoc omnino est contra sensum et contra sanctorum auctoritates.

Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam (tract. 6 ut supr.), duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boetius dicit, 1 de Trin., cap. 3, in fin., et Commentator in 11 Metaph., sicut formae artificiatorum ab artifice.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando idem esse signum et causam: causam, inquantum operatur ad effectum; signum, inquantum sensibus repraesentatum in cognitionem effectus ducit. Unde per hoc quod dicuntur signa, non excluditur eorum causalitas; quam tamen Scriptura subticuit, ne idolatrandi aliqua occasio daretur, ad quam tunc temporis homines proni erant.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intendit negare a corporibus caelestibus illam causalitatem quae idolatriam inducebat, ut patet ex praedictis.

Ad tertium dicendum, quod impressio alicujus agentis non recipitur in aliquo nisi per modum recipientis: et quia natura inferior est talis quae impediri potest, et deficere in minori parte; ideo impressiones corporum caelestium non recipiuntur in corporibus inferioribus secundum necessitatem, ut semper ita eveniat, sed ut in pluribus, sicut expresse habetur a Philosopho in fine de Somno et Vigilia.

Ad quartum dicendum, quod similia sunt quae in eadem forma communicant; sed contingit quod illam formam non uniformiter participant quaedam; quia quod est in uno deficienter, in altero est eminentius: et hoc oportet inveniri, secundum Dio-

nysium, in omnibus causis essentialibus: et ideo ipse dicit quod sol uniformiter praeaccepit in se omnia ea quae divisim per actionem in aliis causantur: et secundum hoc dico, quod calor et frigus et hujusmodi inveniuntur in corporibus caelestibus nobiliori modo quam in elementis; non quod istis qualitatibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa; et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce.

Ad quintum dicendum, quod lux, quantum est de se, semper est effectiva caloris; etiam lux lunae. Unde dicit Philosophus de Partibus animal. (1) (lib. 4, cap. 5) quod noctes plenilunii sunt calidiores. Sed praeter naturam lucis quae communis est omnibus corporibus caelestibus, quaelibet stella habet virtutem determinatam, consequentem suam speciem, ratione cujus lux ejus et motus habet vel infrigidare vel humectare, et sic de aliis; sicut etiam et praeter motum communem, qui est motus diurnus, quilibet orbis habet motum proprium.

Ad sextum dicendum, quod cujuslibet agentis habentis situm, actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo, sed secundum quod exigit dispositio utriusque, sicut ponit exemplum Commentator in 8 Physic., de pisce qui retentus in reti, stupefacit manum praeter hoc quod stupefaciat rete, quae stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferiora corpora, quamvis non eosdem effectus utrobique habeant.

ARTICULUS III.

Utrum corpora superiora habeant causalitatem super motus liberi arbitrii. — (1 *p., quaest.* 115, *art.* 4; *et* 2 *contra Gent., cap.* 84, 85, 87.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora superiora habeant causalitatem etiam super motus liberi arbitrii. Dionysius enim, in 4 cap. de divin. Nom. de corporibus caelestibus tractans, *Ea*, inquit, *quae sunt in tempore determinant et numerant et ordinant et continent.* Sed opera quae sunt ex libero arbitrio sunt in tempore. Ergo determinantur et ordinantur virtute corporum caelestium.

2. Praeterea, omne quod non est eodem modo se habens, oportet reducere in causam semper eodem modo se habentem: quia contingentia procedunt ex necessariis et difformia ab uniformibus. Sed actus ex libero arbitrio dependentes maxime sunt variabiles. Ergo oportet eos reducere in motus caelestes sicut in causas uniformes.

3. Praeterea, sicut se habet movens et mobile ad aliud movens et mobile; ita se habet motus ad motum. Sed motor corporis caelestis est nobilior motore corporis humani, et potens in ipsum imprimere; et similiter corpus caeleste in corpus humanum. Ergo et motus caelestis est aliquo modo causa operum humanorum, quae ex libero dependent arbitrio.

4. Praeterea, praecognitio aliquorum futurorum non potest accipi nisi ex illis in quibus illa futura sunt aliquo modo sicut in causis, sive per se cognoscantur causae illae, sive per aliquos effectus qui dicuntur earum signa, et per consequens aliorum effectuum. Sed praecognitiones operum humanorum ex libertate arbitrii dependentium accipiuntur ex motibus caelestibus, sicut patet ex astrologis, qui multa de his divinando praedicunt. Ergo videtur quod corpora caelestia habeant causalitatem super ea quae ex libertate arbitrii dependent.

Sed contra, sicut dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 19), agens oportet esse praestantius patiente. Sed corpus caeleste est multo inferius in ordine entium quam anima rationalis. Ergo non potest in ipsa agere, ut causet aliquem effectum ejus.

Praeterea, ut probat Philosophus (in 3 Ethic. cap. 7, et 1 magnorum Moral., cap. 9) in nobis est bonos vel malos esse. Sed boni vel mali efficimur per actus nostros. Ergo in nobis est quod bonos (1) actus nostros faciamus. Ergo non causantur ex aliqua virtute vel impressione virtutis caelestis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum propria rei operatio sequatur naturam ipsius, illud tantum causa operationis esse potest quod aliquo modo naturam in esse producit: et ideo, cum actus ex libertate arbitrii procedentes, ex hoc quod voluntarii sunt et in potestate nostra, actus humani proprie dicantur; non possunt in aliquam causam directe reduci quae ipsius animae causa non sit; et ideo secundum diversas positiones de causalitate rationalis animae, consecutae sunt diversae opiniones de operibus humanis.

Quidam enim antiqui philosophi sensum et intellectum idem esse dixerunt, intantum quod sicut ex transmutatione corporis transmutatur sensus, ita etiam mutaretur intellectus, ut de Democrito (2) Philosophus narrat. Et cum omnes virtutes corporales ex corpore dependentes reducantur in virtutes primorum corporum sicut in causas, sequebatur quod corpora caelestia directe causalitatem haberent super animam rationalem, et per consequens supra operationes ejus. Unde ponebant, quod qualis unusquisque est secundum dispositionem quam ex nativitate sortiebatur secundum impressionem superiorum corporum, talis finis videbatur ei; et secundum hoc diversificabantur electiones hominum, quibusdam hoc, quibusdam aliud eligentibus. Haec autem positio reprobata est a philosophis tum quantum ad causam, quia probaverunt intellectum non esse virtutem corporalem, nec actum ejus proprium organo corporali expleri; tum etiam quantum ad id quod sequitur, ostendentes bonam vel malam electionem in nostra potestate esse: alias injuste darentur poenae vel praemia. Similiter etiam damnata est a sanctis tamquam fidei contraria.

Alii vero philosophi ponentes intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet, nec corporali organo suum actum explet, dixerunt nullam virtutem corporalem causalitatem super in-

---

(1) *Al.* in lib. de Animal. quod etc.

(1) *Al.* nos actus nostros.

(2) Immo de Empedocle nominatim, ac de antiquis indefinite, ut videre est lib. 3 de Anim., text. 1, ac deinceps, ubi ex professo hoc refellit; quamvis et Empedocli Democritum adjungit lib. 4 Metaph., cap. 5 *(Ex edit. P. Nicolai).*

intellectum humanum habere, sed omnino ab extrinseco esse, et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus caelestibus nisi per accidens, inquantum videlicet ex dispositione corporis, quam impressio caelestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt. Sed tamen quia ponunt animas humanas creari a Deo mediantibus intelligentiis, ponunt quod motores orbium causent ipsos motus voluntatis, praeter ordinem motus; ut Avicenna dicit (in fine Metaph. suae, tract. 10, cap. 1 post princ.), quod varietas operum voluntatis reducitur sicut in causam in conceptiones uniformes motorum caelestium. Nec tamen ponunt quod tollatur libertas electionis, cum impressio recipiatur per modum recipientis. Haec etiam positio falsa est et contra fidem, quae immediate animas humanas a Deo creari ponit. Unde relinquitur quod electionis humanae non sit causa, per se loquendo, neque corpus caeleste, neque anima ejus vel intelligentia movens ipsum; sed solus Deus, qui operatur omnia in omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens, inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit, et voluntas earum passionibus inclinatur.

Ad secundum dicendum, quod motus voluntatum reducitur in unam causam uniformem; sed illa causa non est motus caelestis, aut aliqua virtus creata, sed ipsa voluntas divina, a qua est omnis voluntas.

Ad tertium dicendum, quod (1) actuum qui dependent ex libero arbitrio quidam in sola electione consistunt, sicut interiores actus; et in hos non habent causalitatem caelestia corpora, nisi forte per modum dispositionis, secundum quod ex qualitate corporis inclinatur anima ad hanc vel ad illam electionem; et si etiam poneretur quod essent ex impressione superiorum motorum, hoc esset praeter ordinem motus: quod tamen falsum est, nisi Deum immediate caelos movere dicamus. Alii vero motus sunt per organa corporalia completi, ut ambulare, et hujusmodi: et super hos actus non est dubium motus corporum caelestium causalitatem habere, non quidem a parte illa qua sunt a voluntate imperati, sed secundum quod consistunt in executione corporis; cum omnis motus inferiorum reducatur in superiores motus sicut in causas.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, electio animae multum inclinatur ex complexione corporis; unde etiam medici judicant aliquem esse invidum vel tristem vel lascivum vel aliquid hujusmodi: quorum judicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur; quamvis non de necessitate, eo quod ratio imperium super passiones habet; et per hunc etiam modum ex motibus corporum caelestium aliqua possunt de operibus humanis praesciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi. Quamvis talibus praedictionibus non sit tutum nimis intendere, ut dicit Augustinus, 2 super Gen. (cap. 17), cum plerumque astrologi de futuris vera praenuntient, non tam ex signis caelestibus, quam ex occulto daemonis instinctu, quem humanae mentes interdum nescientes patiuntur; et sic cum hujusmodi divinationibus quodammodo foedus initur.

(1) *Al.* motus actuum.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de productione animalium quae ad quintam et sextam diem pertinet; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de materia ipsorum; 2.° de locis quae eis ornari dicuntur.

ARTICULUS I.

Utrum quaedam animalia sumpserint materiam ex aquis, quaedam ex terra.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur falsum esse quod dicitur, quaedam animalia ex aquis, quaedam ex terris materiam suscepisse. Corpus enim cujuslibet animalis oportet esse sensibile. Sed nihil est sensitivum sine calore, ut Philosophus dicit, 2 de Anima (text. com. 38 et 40). Ergo in corporibus animalium praecipue debet ignis dominari, qui est fons caloris.

2. Praeterea, inter omnia corpora inferiora sunt nobilissima corpora animalium: quod patet ex hoc quod nobilissimam perfectionem sortiuntur, scilicet animam. Cum ergo corpora rariora, scilicet ignis et aer, sint nobiliora, quasi plus habentia de specie, et minus de materia; videtur quod ex ipsis praecipue animalium corpora constare debeant.

3. Praeterea, ut dicit Philosophus (in 4 Meteor., text. 32), quaecumque ex calido condensantur, terrae (1) sunt magis; quae vero ex frigido, aquae. Sed corpora omnium animalium condensantur ex calore digerente, et humores in membra convertente. Ergo non videtur esse aliquod animal in quo dominetur aqua.

4. Praeterea, unicuique corpori mixto debetur locus secundum elementum praedominans in ipso, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi (text. 8). Sed locus avium est aer, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non aqua, sed aer praecipue in avibus dominetur.

Sed contra est quod in littera dicitur, quod ex aqua pisces et aves producuntur, ex terra autem alia animalia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod elementum praedominari in aliquo corpore potest intelligi dupliciter; vel secundum suum genus, vel quantum ad id quod est proprium illi corpori in genere illo. Cum enim alicui generi deputatur aliqua complexio, hoc non est secundum aliquem indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam; ita quod est invenire aliquos terminos ultra quos non salvatur complexio illius generis (2). Sed inter illos terminos est multa diversitas, secundum quod acceditur ad unum vel alterum: verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima; et tamen sunt multi gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholerici, et sic de aliis, secundum propinquitatem ad terminos complexionis humanae

(1) *Al.* terrae, *et infra* aqueae.
(2) *Al.* generationis.

speciei vel in calore vel in frigore; ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris, quem non transit humana complexio. Dico ergo, quod si loquimur de elemento praedominante in corpore animalis quantum ad complexionem consequentem ipsum genus, oportet quod elementa inferiora grossiora secundum quantitatem excedant elementa subtiliora, quae tamen excedunt secundum virtutem, scilicet secundum calidum et humidum, in quo vita consistit; quae sunt qualitates principales ignis et aeris. Cum enim corpora animalium debeant esse aliis temperatiora, ut magis a contrariis remota, et (1) per aequalitatem complexionis naturae corpori caelesti assimilata, perfectionem magis similem sortiantur virtuti quae movet caelos; oportet inferiora elementa, quae sunt minus activa eo quod habent plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere; ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus. Sed tamen complexio in qua salvatur natura animalis, habet multas diversitates; et secundum quod accedit ad unum extremum vel ad alterum, dicitur in altero dominari hoc vel illud elementum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis dominatur secundum virtutem in corpore sensitivo, eo quod calor est instrumentum animae: non tamen potest esse quod ignis dominetur secundum quantitatem materiae: eo quod cum sit maxime activus, alia elementa consumeret; et ideo non dicitur animalis corpus ex igne materialiter formatum.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto magis accedit ad nobilissimum in genere illo: et ideo simpliciter loquendo per respectum ad ultimam perfectionem, corpus aequalis complexionis (2), in quo secundum quantitatem excedunt corpora grossiora, est nobilius corpore ignis vel aeris, quia nihil est corpori caelesti similius. Sed nihil prohibet quantum ad aliquas virtutes corporales, ut calorem et frigus et hujusmodi, subtiliora corpora nobiliora esse.

Ad tertium dicendum, quod in corporibus omnium animalium simpliciter dominatur terra secundum quantitatem, eo quod aqua est quasi continuans partes, ut non communionem (3), sed commixtionem faciant; sed illa animalia quae plus habent de aqua aliis animalibus, dicuntur ex aqua constare, pensata eorum propria complexione, secundum comparationem ad complexionem debitam generi communi: et secundum hoc ex aqua dicuntur esse pisces quantum ad id quod in ea grossius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est; quod quidem in vapore resolutum est, quasi medium inter aerem et aquam: propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de loco naturali, qui est terminus motus naturalis, et in quo naturaliter quiescit corpus. Sic autem aer non est locus avium, quia non in aere, sed in terra quiescunt; sed est locus eorum secundum motum animalem, cujus principium non est gravitas et levitas.

(1) *Al. deest* et.
(2) *Al.* perfectionis.
(3) *Al.* communitionem.

ARTICULUS II.

Utrum ornatus elementorum convenienter describatur secundum tria genera.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ornatus trium elementorum, secundum tria genera animalium describatur. Ignis enim est principalior inter elementa. Sed ei nullus ornatus assignatur. Ergo videtur quod insufficienter ornatus elementorum assignetur.

2. Praeterea, locus naturalis est locus quietis. Sed aves non quiescunt in aere, ut dictum est. Ergo videtur quod aer avibus non ornetur.

3. Praeterea, reptile est genus terrestris animalis. Sed diversorum elementorum diversus est ornatus. Ergo videtur quod inconvenienter in ornatu aquae reptile commemoretur.

4. Praeterea, nobiliori corpori debetur nobilior locus. Sed animalia gressibilia sunt nobiliora avibus vel piscibus, quia sunt magis completa, ut eorum generatio ostendit, et membrorum dispositio. Ergo, cum aer et aqua sint nobiliora elementa quam terra, videtur quod inconvenienter aves et pisces aeri et aquae, animalia vero gressibilia terrae ascribantur (1).

5. Praeterea, secundum Philosophum (in lib. 4 de Animalibus, cap. 1), quaedam animalia sunt media inter terrestria et aquatica, quae utrobique morantur. Horum autem mentio nulla facta est. Ergo videtur insufficienter elementorum ornatus describi per animalia.

6. Praeterea, plus distat homo a gressibilibus quam gressibile a volatili: quia est in alio gradu entium, scilicet rationalium; cum omnia bruta in uno gradu entium, scilicet sensibilium, computentur. Sed non eadem die producta sunt gressibilia et volatilia. Ergo videtur quod nec eadem die debuit homo cum aliis animalibus fieri.

7. Praeterea, quorum est major similitudo, est etiam major continuatio. Sed, ut dicit Avicenna, corpus humanum est simillimum corporibus caelestibus. Ergo videtur quod statim post ornatum caelorum corpus hominis formari debuit ante alia animalia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod animalia non dicuntur ornamenta elementorum nisi secundum quod comparantur ad elementa ut locatum ad locum. Comparatio autem corporis ad locum suum est secundum motum et quietem. Motus autem animalis est duplex: unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi dominantis in ipso; alius consequitur apprehensionem et appetitum; et hic est motus proprius animalis inquantum est animal; et ideo ad illius elementi ornatum animal pertinet in quo motum animalem habet proprium, non ad quod fertur (2) motu consequente naturam sui corporis: hujusmodi enim motus non sequitur animal inquantum hujusmodi, sed secundum quod componitur ex gravibus et levibus; et ideo animalia gressibilia ad ornatum terrae pertinere dicuntur, quia in eo motum animalem habent; et pari ratione natatilia ad ornatum aquae, et volatilia ad ornatum aeris.

(1) *Al.* describantur.
(2) *Al. deest* fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae res commixtae possint ad tempus sine laesione in igne servari, tamen nulla res est quae tandem ab igne non consumatur, si diu in eo permaneat, ut Galenus dicit in libro de simplic. Medic.; et ideo non est possibile aliquod animal vivere in igne; ut in libro de Proprietatibus elementorum (1) (de hist. Animal., lib. 5, cap. 19, in fine) dicit; nisi forte ad modicum tempus, ut de salamandra dicitur (2).

Ad secundum dicendum, quod anima avis in motu animali movet corpus contra naturam corporis; et ideo talis motus est cum labore et poena, ut in 3 Cael. et Mund. ubi supra) dicitur; et ideo oportet quod quies, qua huic labori succurritur, sit in loco convenienti naturae corporis: ex quo tamen non habetur quod terra sit proprius locus avis, inquantum est animal.

Ad tertium dicendum, quod reptilium quaedam genera sunt terrestria, quaedam aquatica; et ideo reptile cum utroque commemoratur: dicitur enim reptile quod se rapit. Hoc autem contingit multipliciter: quoddam enim rapit se virtute costarum, ut serpentes; quoddam vi quorumdum annulorum, ut animalia annulosa; quoddam vi oris, ut quidam vermes, qui ore terrae affixo totum corpus post se trahunt; quoddam vero vi pennularum quarumdam se movet, ut pisces; et universaliter omne animal videtur reptile dici, cujus corpus non multum a terra elevatur per instrumenta motus.

Ad quartum dicendum, quod nobilioribus animalibus debetur nobilior locus per comparationem ad ipsa animalia. Quamvis autem aer sit nobilior terra in natura sua, tamen terra inquantum competit dispositionibus animalium, est nobilior aqua vel aere, quia in ea nutrimenta animalium magis abundant, et magis competit locus iste aequalitati complexionis.

Ad quintum dicendum, quod animalia media computantur cum illo extremorum cum quo magis communicant: non enim invenitur aliquod animal quod alterius naturam non magis sapiat.

Ad sextum dicendum, quod illud hominis quo ceteris animalibus anteponitur, non est aliquid corporale, vel corporalis forma, sed intellectus. Sed quantum ad naturam corporis sui non est inconveniens quod magis conveniat cum quibusdam animalibus quam quaedam cum aliis secundum materiam. Animalia enim deputantur diversis diebus, vel uni, secundum materiam ex qua corpus producitur; diversis vero elementis in ornatum attribuuntur secundum (3) diversum motum, qui etiam corporalibus organis completur.

Ad septimum dicendum, quod in via generationis, quanto aliquid est perfectius et magis assimilatum agenti, tanto tempore posterius est, quamvis sit prius natura: et ideo, quia homo perfectissimus animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora caelestia, quae cum inferioribus corporibus non ordinantur secundum viam generationis, cum in materia non communicent cum eis.

(1) In veteribus quidem editionibus latinis extat nomine Philosophi; sed supposititius omnino est, ut in Bibliotheca sua Gesnerus notat, et res ipsa testatur: unde iis quae reponimus ex Philosopho contradicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Addit Nicolai*: Sic enim Philosophus iterum lib. 5, de hist. Animalium, cap. 19, versus finem: *Nonnulla esse animalia quae ignis non absumat, salamandra documento est, quae (ut ajunt) per ignem inambulans eum extinguit;* et eodem praemittit bestiolas pennatas quasdam muscis paullulum grandiores in igne nasci, et salire per ignem, ac mox emori ubi ab igne mota sunt.

(3) *Al.* in ortum secundum etc.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de his quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de consummatione operum divinorum; 2.° de quiete Dei, 3.° de sanctificatione septimae diei.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus compleverit opus suum septimo die.
(1 *p., quaest.* 73, *art.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non consummaverit septimo die opus suum. Perfectus enim numerus consummationi operum divinorum convenit. Sed senarius numerum perfectus est, et non septenarius. Ergo die sexto, et non septimo, Deus opus suum consummare debuit.

2. Praeterea, consummatio operis attenditur secundum hoc quod aliqua perfectio operi adjicitur. Sed nulla perfectio potest rei operatae accrescere nisi ex actu operantis. Cum ergo Deus die septima quieverit, ut Scriptura dicit, non videtur ista die opus suum consummasse.

3. Praeterea, quamdiu artifex ab opere suo non cessat, opus suum non consummat. Sed Deus nunquam ab operatione sua cessat, cum operatio sua sit essentia sua, quae aeterna est. Ergo Deus die septimo opus suum non consummavit.

4. Praeterea, secundum Avicennam (de Intellig., cap. 4), omne agens quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum quamdiu fit, sed quamdiu in esse perdurat; cum non tantum sit causa fieri, sed essendi. Sed Deus est causa rei, agens non per motum, cum non requirat materiam ex qua agat, quam oporteret esse subjectum motus. Ergo videtur quod ipse, quamdiu mundus durat, sua actione esse mundo influat: et ita videtur quod septima die non cessaverit ab opere; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Deus non tantum rerum factor est, sed etiam conservator. Sed non potest dici quod conservet nisi per aliquam actionem in res. Ergo videtur quod quamdiu res in esse conservantur, Deus in res operatur. Ergo etc.

6. Praeterea, dies septimus creatura quaedam est. Sed omnis creatura est ex operatione divina, nec prius diem septimum fecit quam esset, quia esse successivorum est in fieri. Ergo videtur quod die septimo novam creationem fecerit; et ita non ab omni opere cessavit; unde ut prius.

7. Praeterea, ut dicit Philosophus in 17 de Animalibus (sive de Generat. animal., lib. 3, cap. ult. ad finem), frequenter apparent novae species animalium, quae prius nunquam apparebant; ut patet in illis quae ex putrefactione generantur. Ergo videtur quod nec etiam ab instituendis novis speciebus Deus die septima cessaverit; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, quaedam sunt in quibus sola divina virtus operatur, sicut in creatione animarum, in infusione gratiae, et miraculorum operatio-

ne. Ergo videtur quod tunc non cessaverit ab operatione et institutione novarum creaturarum. Ergo etc.

Contra haec est quod dicitur Genes. 2, quod consummavit Deus die septimo opus suum.

Praeterea, in perfectione operis cujuslibet diei Spiritus sanctus significatur, cum dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*; ut dicit Augustinus in 1 super Genes. (cap. 7 et 18). Sed septenarius numerus Spiritui sancto attribuitur, qui septiformis in munere dicitur. Ergo convenienter consummatio operum septimae diei adscribitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, in hoc discordat nostra translatio ab alia quam Augustinus exponit. In nostra enim translatione consummatio operum adscribitur diei septimae, in alia vero diei sextae. Utraque autem veritatem habere potest, sive intelligatur septimus dies sequi alios sex successione temporis, ut alii sancti volunt; sive ponantur septem dies unus dies, ut Augustinus vult, septempliciter rebus praesentatus, scilicet cognitio angelica. Loquendo enim secundum Augustinum, distinguenda est rei duplex perfectio. Una enim est perfectio totalitatis, quam res habet ex hoc quod ex omnibus partibus suis essentialibus integrata est; et talis perfectio mundi, sextae diei competit: quia post sex primos dies nulla creatura mundo addita est, quae non aliquo modo in operibus sex dierum esset, ut patebit. Alia vero perfectio rei est quam habet ex ratione finis, quae est ultima perfectio: et talis perfectio mundi debetur septimae diei, in qua Deus ab omnibus operibus requievit in se sicut in fine. Sed sequendo alios sanctos, distinguenda est iterum duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum; et haec perfectio mundi completa est sexta die: quia nulla pars mundi postmodum addita est quae in primis sex diebus non praecesserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur 2 de Anima (text. 24): et talis perfectio mundi fuit in septima die: quia ex tunc cessante operatione qua Deus naturam instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis jam conditis res aliae producuntur; quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit. Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.*

Ad primum ergo dicendum, quod senarius numerus ratione partium perfectus dicitur, quia ex omnibus partibus ejus aliquoties aggregatis consurgit; et ideo perfectio senarii congruit illi perfectioni mundi quae consistit in totalitate partium quantum ad esse primum; et sicut partes aliquotae senarii ordinatim et continue sibi succedunt sine alterius numeri interpositione, scilicet unum, duo, tria: ita etiam in productione partium universi, ordo servatus est, ut post productionem primae partis statim narraretur productio secundae partis, et sic deinceps usque ad sextam.

Ad secundum dicendum, quod consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Haec autem operatio est a Deo, et a virtute creaturae: et ideo Deus dicitur consummasse opus cujus virtute natura mota in operationem exit. Nec tamen aliquid novum in natura efficitur; quia operatio consequitur ex virtute naturae, prius rebus collata. Consummatio autem, quae est ex parte finis, non est secundum aliquid additum in re.

Ad tertium dicendum, quod Deus non dicitur cessare ab operatione nisi ex parte effectus consequentis: ipse enim non agit aliqua operatione media, vel intrinseca vel extrinseca, quae non sit sua essentia: quia suum velle est suum facere, et suum velle est suum esse. Nec tamen ab aeterna operatione sequitur effectus nisi secundum determinationem voluntatis, ut prius dictum est: unde dicitur incipere operari vel ab operatione cessare ex parte effectus.

Ad quartum dicendum, quod sicut influentia solis per irradiationem est semper, quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper sol facit lumen in aere; ita divina bonitas semper esse rebus influit: non aliud et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper fieri vel creari vel institui apud nos: sed tunc cum primo esse acceperint: et ideo dicitur, quod cessat creare vel facere mundum.

Ad quintum dicendum, quod conservatio rerum in esse, nihil aliud est quam influentia esse rei, secundum quod dictum est: scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat et efficit esse rei: nec tamen talis conservatio repugnat praedictae cessationi; quia esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutem.

Ad sextum dicendum, quod dies ille septimus praecesserat, secundum similitudinem ad minus, in primis sex diebus: et praeterea esse diei causatur a principiis naturalibus, prius naturae collatis, quia motus est causa temporis. Vel est idem dies cum praecedentibus, secundum Augustinum.

Ad septimum dicendum, quod illae novae species producuntur ex virtute caelesti; quae tenet locum virtutis formativae, in animalibus ex putrefactione generatis: et ideo istae species fuerunt productae in operibus sex dierum in suis principiis, scilicet materia, et in rationibus seminalibus, sicut etiam alia quae per operationem naturae producuntur.

Ad octavum dicendum, quod nihil facit Deus in creatura quod aliquo modo in primis diebus non praecesserit: sed diversimode. Quaedam enim fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis activis et materialibus, et secundum similitudinem speciei, ut ea quae generantur ex sibi similibus in natura: quaedam vero sicut in principiis activis et materialibus, sed non secundum similitudinem speciei, sicut quaedam animalia ex putrefactione generata: quaedam vero sicut ex principiis disponentibus et non activis, et secundum similitudinem speciei, sicut anima rationalis: quaedam vero ut in potentia obedientiae tantum, sicut ea quae per miraculum fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum Deus convenienter dicatur quievisse septima die. — (*1 p., quaest.* 73, *art.* 1 *et* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur Deus die septima requievisse. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Sed quies opponitur motui. Ergo cum Deus non moveatur, Jac. 1, 17, *Apud quem non est transmu-*

tatio, nec vicissitudinis obumbratio; videtur quod nec possit dici quiescere.

2. Si dicatur quod quies dicitur de Deo non secundum quod opponitur motui, sed secundum quod opponitur labori; contra. Secundum Philosophum in 7 et 10 Ethicor. (cap. 4 Graeco-lat.), operatio cui non adjungitur motus, est secundum se delectabilis, et nullo modo laboriosa: quia labor in operatione causatur ex motu innaturali. Sed operatio Dei est omnino sine motu, quia *immobilis manens dat cuncta moveri,* ut dicit Boetius (de Consol., lib. 3, metr. 19.). Ergo nullus labor sibi accidit in hoc quod res creavit: ergo nec quies quae opponitur labori, sibi convenit.

3. Si dicatur quod Deus dicitur requievisse inquantum facit nos in se requiescere; sicut dicitur cognoscere aliquid, quando facit nos illud cognoscere, ut Genes. 22, 12, dicit Abrahae: *Nunc cognovi quod timeas Deum*: contra. Requies septimae diei condividitur contra operationem sex dierum. Sed in sex diebus dicitur Deus fecisse quia ipsemet fecit, non quia fecit nos facere. Ergo et in septima die ipsemet requievit, non solum fecit nos requiescere.

4. Si dicatur, quod Deus quievisse dicitur sicut voluntas quiescit in fine; contra. Sicut quies corporis opponitur motui ejus, ita quies voluntatis opponitur motui ejus, ut utrumque per similitudinem de voluntate dicatur. Sed motus voluntatis non potest esse nisi secundum quod procedit de his quae sunt ad finem in finem ipsum. Cum igitur talis motus Deo non conveniat, qui ex rebus aliis nec in sui cognitionem, nec in sui amorem venit, videtur quod nec quies voluntatis sibi convenire possit.

5. Praeterea, ea quae sunt aeterna non convenienter connumerantur inter ea quae ex tempore inceperunt. Sed quies voluntatis divinae in suo fine est aeterna. Ergo inconvenienter dies quietis divinae connumeratur diebus creationis rerum, quae ex tempore inceperunt.

6. Praeterea, finis divinae voluntatis non est aliud a Deo. Si igitur intelligitur requievisse propter voluntatem quiescentem in fine, videtur inconvenienter dici in die septima requievisse, cum dies septima creatura sit.

7. Si dicatur, quod non requievit in die septima sicut in objecto quietis, sed sicut in tempore quietis; contra. Illud quod est aeternum, non est in tempore, sed supra tempus. Sed quies divinae voluntatis est aeterna. Igitur non est in septima die sicut in tempore.

8. Praeterea, sicut quies Dei qua in se quiescit, non habet finem, ita non habet principium. Sed sicut vesperum est finis diei, ita mane est principium ejus. Ergo dies septima, si dicto modo accipiatur quies, non debet habere mane, sicut nec habet vespere. Ergo cum assignetur sibi mane, non potest dici Deum die septima modo praedicto quievisse.

Sed contra, Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed omnis artifex perfecto opere suo quiescit. Ergo Deo post naturae institutionem, quae fuit in sex diebus, quies die septima convenit.

Praeterea, homo bene dispositus dicitur ex operibus suis in Deo requiescere, quia opera sua ad Dei bonitatem refert. Cum ergo Deus omnia propter bonitatem suam operetur, ut dicit Augustinus, et dictum est in prima distinct. 2 lib., videtur quod sibi conveniat ex his quae fecit, in seipso requiescere.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod quies, proprie loquendo, motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit Philosophus (1 Cael., et 12 Metaph., text. 51), inde consecutum est ut quies labori opponatur; et ex duabus significationibus quietis transumptae sunt aliae duae: quia enim nostris operationibus motus adjungitur, inde in usum venit ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie; et secundum hoc omnis cessatio a quacumque operatione quies dicitur; et haec significatio transumitur a prima. Sed quia nihil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriae naturae distat, ut patet in motibus violentis; inde est ut in illo res quiescere dicatur in quo sufficientiam invenit; et secundum hunc modum voluntas quiescit in ultimo fine: et haec significatio quietis transumitur a secunda.

Constat ergo quod Deo non potest quies attribui quantum ad primam vel secundam significationem, sed quantum ad tertiam vel quartam potest. Sed quantum ad tertiam sciendum, ut ex praecedenti articulo patet, quod Deus ab operatione cessare non dicitur quasi ipsa operatio qua operatur, deficiat, cum sua operatio sit essentia ejus; sed ratione effectus hoc dicitur, quia operatione aeterna facit ut aliquis effectus temporaliter sit. Nec sic tamen ex parte effectus operatio ejus cessare dicitur die septima, quasi nihil in rebus fecerit postea, vel saltem in die septima: quia si operatio ejus in creatura vel ad momentum cessaret, creatura esse desineret, ut dicit Augustinus (4 super Genes., cap. 11). Sed sic dicitur ab opere cessasse die septima, quia a die septima deinceps novam creaturam non fecit quae non aliquo modo in operibus sex dierum praecesserit, ut supra dictum est.

Sed quantum ad quartum notandum, quod quies voluntatis divinae in fine, potest accipi dupliciter. Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit; et sic quies aeterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet: non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suae beatitudinis inveniens (1); sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit: et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis (2): quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem: et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur.

Primum (3) ergo et secundum concedimus: quia Deo non attribuitur quies opposita motui vel labori.

Tertium similiter concedimus: quia non solum illo modo dicitur Deus quievisse septima die; sed ut dictum est, aliis modis.

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis divinae metaphorice dicitur, non ex hoc quod voluntas ejus finem consequatur per aliqua media,

---

(1) *Nicolai omittit sequentia usque ad illa verba,* et sic quiescere etc.

(2) *Idem omittit sequentia usque ad* quod est post senarium etc.

(3) *Al.* Ad primum: *et mox* Ad tertium.

sed quia ea quae ab ipso sunt, in seipsum ordinat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus ab aeterno in seipso quieverit, non tamen quievit a creaturis conditis in seipso; sed solum quievit sic, quando jam creaturae fuerant conditae.

Ad sextum dicendum, quod dies septimus nullo modo ponitur ut objectum quietis. Sed vel secundum Augustinum (1) Deus dicitur in septimo die quievisse inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstravit; cujus cognitionem diem appellat: vel, secundum alios sanctos, dies septima significat tempus quoddam, non ita quod quies divina tempore mensuretur, sed quia simul cum tempore est; per quem modum verba temporalia de Deo dicuntur.

Unde patet responsio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis quies Dei principium non habeat, tamen quies creaturae a Deo, secundum quod in eo stabilitur, principium habet, sed non finem: quia qualitercumque creatura mutetur, nunquam in non ens simpliciter cedit; ut dicit Augustinus (4 super Genes., cap. 18). Vel aliter dicendum, quod etiam ipsa quies qua Deus quiescit, quodammodo principium habet, non inquantum quiescit in seipso absolute, sed inquantum quiescit in seipso a rebus conditis, eis non egendo: quod tamen finem non habet, quia eis nunquam egebit: et ideo dies septima habet mane, sed non vespere.

ARTICULUS III.

Utrum Deus debuerit sanctificare septimum diem prae aliis. — (1 *p.*, *qu.* 73, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diem septimum Deus prae aliis sanctificare non debuit. Operatio enim nobilior est otio, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 9): unde non in otio, sed in operatione felicitas consistit. Sed sex diebus Deus operatus est, septima vero die ab opere cessavit. Ergo sextam diem potius quam septimam sanctificare debuit.

2. Praeterea, sanctificatio et benedictio congrue bonitati respondet. Sed bonum est communicativum sui, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 4). Cum ergo Deus in sex diebus bonitatem suam communicaverit, res in esse producendo, videtur quod eisdem sex diebus magis quam septimae sanctificatio competat.

3. Praeterea, ut dicit Rabbi Moyses (lib. 2 dub., cap. 32) observatio sabbati in lege fuit instituta, ut in fide populi firmiter permaneret novitas mundi, ex qua facillima probatio sumitur ad ostendendum Deum esse, et omnipotentiam ejus, et alia hujusmodi. Sed secundum Apostolum Rom. 1, per ea quae facta sunt, in invisibilia Dei devenimus. Ergo potius sex dies in quibus creaturae factae sunt, sanctificari deberent, quam dies septima.

4. Praeterea, ei cui nihil decrescit in operando aliquid exterius, non est acceptior quies quam operatio. Sed Deo nihil decrescit in faciendo creaturas: quia faciendo non laborat, ut dictum est; neque virtus ejus exhauritur, quia semper in infinita possit; nec intellectus ejus distrahitur, quia semper in sui contemplatione perfecte maneat. Ergo non debuit magis sanctificare diem quietis quam dies in quibus operatus est.

5. Praeterea, magis indicat divinam potentiam operatio qua Deus operatur instituendo naturam, quam illa qua operatur in natura operante ad naturae propagationem. Sed in primis sex diebus Deus operatus est, naturam instituendo nullo mediante; in septima vero die et deinceps operatus est, naturam conservando et movendo in motibus naturae, et principiis. Ergo senarius dierum magis manifestat divinam potentiam quam dies septimus, et ita magis sanctificari debuit.

Sed contra, sanctificatio et benedictio bonitati debetur. Sed bonum, secundum Philosophum in 3 Metaph. (text. 3), dicitur ex ratione finis. Cum igitur perfectio rerum quae est ex ordine ad finem debeatur diei septimo, ille dies prae aliis sanctificari et benedici debuit.

Praeterea, vita contemplativa activae praefertur. Unde Luc. 10, 43: *Optimam partem elegit sibi Maria*, per quam vita contemplativa signatur. Sed senarius dierum attribuitur actioni, qua Deus res produxit; septimus autem quieti divinae contemplationis, qua seipso Deus perfruitur. Ergo sanctificatio et benedictio praecipue diei septimae debetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod septimae diei duo attribuuntur; scilicet consummatio operum et quies opificis. Quantum vero ad primum, debetur diei septimae benedictio: quia secundum Gregorium (1) (et Ambrosium lib. de Bened. Patriar., cap. 2) benedictio Dei significat collationem donorum ejus et multiplicationem eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum praesupponit duplicem perfectionem rerum; unam (2) scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus constans; unde Philosophus in 4 Meteor. (cap. 2) dicit, quod perfectum est unumquodque quando potest facere alterum quale ipsum est; et aliam, qua scilicet universum perfectum est ex ordine ad finem: quia multiplicatio creaturarum per generationem est ad hoc ut divinum esse quantum possunt participent, ut in 2 de Generat. (text. 4) dicitur. Omnis etiam creaturae operatio naturalis ad finem ordinata est; et ideo benedictio diei septimae debetur, in qua post perfectionem primam universi, quae sexto die completa est, etiam in ordine ad finem universum perfectum est. Sed quantum ad secundum, quod est quies opificis, debetur diei septimae sanctificatio. In sacra enim scriptura sanctificatio interdum dicitur ex hoc quod aliquid ad cultum Dei dedicatur: sic enim dicitur tabernaculum sanctificari, et vasa ejus et ministri; et ita etiam dies septimus sanctificatus est, idest ad cultum Dei dedicatus est; ut sicut scilicet (3) Deus, qui res condidit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso in quo beatitudo sua consistit: cum non sit beatus ex hoc quod res fecerit sed quod fa-

(1) Ut videre est lib. 4 sup. Gen. ad lit., cap. 35 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Non occurrit in Gregorio; indicat Beda super illud: *Benedicat nos Deus*, Psal. 66, et Ambrosius in Hexameron, lib. 5, cap. 17, et lib. de Benedict. Patriarcharum, cap. 2 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* illam.

(3) *Al.* ut sunt scilicet.

etis non eget, in seipso sufficientiam habens: ita etiam et nos non in operibus ejus aut in operibus nostris discamus quiescere sicut in fine; sed ab operibus in ipso Deo in quo beatitudo nostra consistit: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septimo die quiesceret, ejus cultui vacans. Haec autem quies in Deo christianis non ad tempus, sed perpetuo indicitur, quibus indicitur sine intermissione orare, 1 Thessal. 5. Et ideo illa temporalis observatio in lege nova cessavit.

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas Dei non consistit in operatione qua creaturas condidit, sed in operatione qua seipso perfruitur, creaturis non egens; et haec operatio ad quietem septimae diei pertinet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonitas Dei manifestetur in hoc quod esse communicavit rebus per creationem, tamen perfectio bonitatis ostenditur in hoc quod rebus conditis Deus non eget, sed in seipso sufficientiam habet.

Ad tertium dicendum, quod creaturae sunt sicut via, per quam devenitur in cognitionem Creatoris. Perfectio autem non consistit in via, sed in termino viae. Unde non debet sanctificari dies in quo creaturae sunt conditae, sed dies in quo sicut in fine quiescit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis per operationem qua res in esse producit, nihil Deo decrescat; tamen hoc potius apud eum est quod aliis non eget, in seipso quiescens, quam quod alia facit; et ideo dies quietis magis benedicitur quam dies productionis creaturae.

Ad quintum dicendum, quod Deus eadem virtute qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Unde non magis ostendit divinam potentiam productio creaturarum quam earum conservatio.

Expositio textus.

Jumenta et reptilia et bestias. Quid sit reptile, dictum est (1), qu. 2, art. 2. Jumenta vero dicuntur quae adjutorium homini conferunt, praecipue vehendo ipsum ut equi vel asini et hujusmodi. Bestiae dicuntur propter crudelitatem, quasi vastiae, ut leones et ursi: et hujusmodi creata non fuerunt nisi potentialiter et materialiter, ut intelligatur tam de potentia activa, quam de materiali.

Quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. Videtur hoc nihil esse, quia licet non potuerit simul pronuntiare, potuit tamen dicere, ea quae successive narrabat, simul esse facta. — Sed dicendum quod dicitur non potuisse dicere, non quia non simpliciter non potuit dicere simul esse facta, sed quia non potuit haec dicere secundum convenientiam disciplinae, ut faciliter quod dicebatur a rudibus caperetur, ut faciunt geometrae in descriptionibus figurarum lineam post lineam protrahentes, quae tamen simul figuram constituunt.

Alia translatio habet: Consummavit Deus die sexto (2). Utraque translatio veritatem continet, si, ut praedictum est (3), completio distinguatur.

(1) *Nicolai*: inferius dicetur: *Videlicet Nicolaius ordinem sibi a D. Thoma praefixum, ut patet, invertit, ponendo ante omnia expositionem sextus: quod semel animadvertisse sufficiat.*
(2) *Al. septimo.*
(3) *Nicolai rursum*, ut infra patebit.

DISTINCTIO XVI.

De hominis creatione: ubi considerandum est, quare creatus sit homo, et qualiter sit institutus (quae duo supra tractata sunt) et qualis factus, et qualiter lapsus; postremo quomodo sit reparatus: quae discutienda sunt.

His excursis, quae supra de hominis creatione praemisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus. Ubi haec consideranda videntur: scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis, et quomodo factus; deinde qualiter sit lapsus; postremo qualiter et per quem sit reparatus. Horum autem primo loco et secundo posita, idest causam creationis humanae, et modum institutionis, superius pro modulo nostrae facultatis tractavimus. Ideoque superest ut qualis vel quomodo factus sit, discutiamus. In Genesi (1, 26) legitur: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » In eo quod dicit, « Faciamus, » una operatio trium personarum ostenditur; in hoc vero, quod dicit, « Ad imaginem et similitudinem nostram, » una et aequalis substantia trium personarum monstratur. Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum; non, ut quidam putant, Angelis: quia Dei et Angelorum non est una et eadem imago et similitudo.

Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie: a quibusdam increata, ab aliis creata et increata, vel essentia Trinitatis, vel Pater vel Filius vel Spiritus sanctus.

Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, idest Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam enim imaginem, quae Deus est, videtur intellexisse Beda, cum dicit, non esse unam imaginem Dei et Angelorum, sed trium personarum: et ideo personis, non Angelis fit ibi sermo. Improprie tamen imago dicitur: quia imago relative ad illud dicitur cujus similitudinem gerit, et ad quod repraesentandum facta est, sicut imago Caesaris, quae ipsius similitudinem praeferebat, ipsumque quodammodo repraesentabat. Improprie autem imago dicitur id ad quod aliud fit, sicut exemplum proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen aliquando abusive alterum pro altero. Ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis; si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur.

Opinio eorum qui putaverunt, Filium per imaginem et similitudinem hic accipi.

Filius vero proprie imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnulli (1) qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium, hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent: quos refellit Apostolus dicens (1 Corinth. 11, 7): « Vir quidem imago et gloria Dei. » Haec namque imago, idest homo, cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri; alioquin non diceret, « Ad imaginem nostram; » quomodo enim nostram diceret, cum Filius solus Patris imago sit? Fuerunt autem et alii perspicacius haec tractantes (2), qui per imaginem Filium, et per simi-

(1) Ut dicit Augustinus lib. 7 de Trin., cap. ult.
(2) Qui hoc dixerit, non occurrit, nisi Rupertus lib. 2 de Trinit. ac operibus ejus, cap. 2, ubi haec verba tractat, et commentatur ex professo (*Ex edit. P. Nicolai*).

litudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii: et ideo pluraliter putaverunt dici, nostram, id referentes ad similitudinem tantum, ad imaginem vero subintelligendum esse, meam. Hominem vero et imaginem esse et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse, et similitudinem similitudinis.

Neque horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quaerendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

Verumtamen haec distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur; quia de medio montium, idest auctoritatibus sanctorum, non manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quaerenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit: sed ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam, et dilectionem; ad similitudinem secundum innocentiam et justitiam, quae in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentia: quia immortalis et indivisibilis est. Unde Augustinus (in lib. de quantitate Animae, cap. 3): « Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. » Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei, non Patris vel Filii vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis. Ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est: sicut imago dicitur et tabula et pictura quae in ea est, sed propter picturam quae in ea est, sicut et tabula imago appellatur. Ita propter imaginem Trinitatis, etiam illud in quo est haec imago, nomine imaginis vocatur.

Quare homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius vero imago, et non ad imaginem.

Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem. Filius autem imago, non ad imaginem quia natus est non creatus, aequalis, et in nullo dissimilis: homo creatus est a Deo, non genitus, non paritate aequalis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus in 7 lib. de Trin. (cap. ult.): in Genesi (1, 26) legitur: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit. Et non ex relativis, idest personis, accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ad imaginem Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago, tamquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita imago dicitur quod et ad imaginem: quia non aequatur paritate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia aequalis est Patri. Dictus est ergo homo *ad imaginem* propter imparem similitudinem: et ideo *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati aequalis, sicut Filius Patri. » Ecce ostensum est, secundum quid homo sit similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quamdam proprietatem habet quae hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animae rationali congruit, quia in caelum erectum est.

Divisio textus.

Determinato de natura pure spirituali, idest angelica, et de natura pure corporali, hic tertio multipliciter prosequitur de natura composita ex spirituali et corporali, scilicet de homine. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima determinat de homine quantum ad primam sui institutionem; in secunda quantum ad ejus causam, 21 dist., ibi: *Videns ergo diabolus hominem per obedientiae humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei.* Prima in duas: in prima determinat conditionis humanae principium; in secunda ostendit hominis conditi statum, 19 dist., ibi: *Solent plura quaeri de primi hominis statu.* Prima in duas: in prima ostendit formationem hominis, secundum quod exit a sua causa et in similitudinem ejus, ut ostendatur quodammodo esse actio univoca; in secunda determinat institutionem hominis, secundum quod ex suis partibus constat, 17 dist., ibi: *Hic de origine animae plura quaeri solent.* Prima in tres: in prima ostendit hominem ad imaginem et similitudinem Dei institutum; in secunda ponit horum expositionem, ibi: *Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur . . . vel creata;* in tertia ostendit, secundum quam partem hominis, esse ad imaginem sibi conveniat, ibi: *Factus est homo secundum animam ad imaginem et similitudinem . . . . totius Trinitatis.* Secunda pars dividitur in tres: in prima ponit suam expositionem; in secunda excludit alias quorumdam expositiones, ibi: *Filius vero proprie imago Patris dicitur;* in tertia supplet quoddam ad suam expositionem, quod in aliis expositionibus tangebatur, scilicet in quo imago et similitudo differant, ibi: *Verumtamen haec distinctio licet reprobabilis penitus non videatur . . . . congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quaerenda est.*

Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei. Hic ostendit, secundum quam partem in homine sit imago assignanda: et primo ostendit quod secundum animam; secundo ostendit quod hujusmodi indicium etiam in corpore ostenditur, ibi: *Sed in corpore quamdam habet proprietatem quae hoc indicat.* Circa primum duo facit: primo ponit hominem esse ad imaginem Trinitatis, non solum Patris vel Filii, ut alii dicebant, et hoc secundum animam; secundo ostendit quomodo differenter imago secundum animam homini et Filio Dei conveniat, ibi: *Quocirca homo et imago et ad imaginem dicitur; Filius autem imago, non ad imaginem.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum in aliqua creatura imago Dei inveniri possit; 2.° in quibus inveniatur; 3.° utrum in illis in quibus invenitur aequaliter inveniatur; 4.° de differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua creatura possit dici esse ad imaginem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit dici ad imaginem Dei esse. Cujuscumque enim est aliqua imago creata, ei contingit aliquam imaginem ponere. Sed Deo non contingit aliquam imaginem ponere. Isai. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei?* Ergo etc.

2. Praeterea, proprietates unius non inveniuntur in alio. Sed imago indicat proprietatem Filii, ut in primo dictum est, qui increatus est. Ergo nulli creaturae convenit.

3. Praeterea, in imagine importatur convenientia quaedam cum aliquo uno: unde dicit Hilarius (lib. de Synod., cap. 1), imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiae, sive univocationis: est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. Ergo non potest esse ejus imago in creatura.

4. Praeterea, de ratione imaginis est aequalitas: dicit enim Hilarius (ubi supra), imaginem esse rei ad rem coaequandam. Sed nulla aequalitas potest esse creaturae ad Deum. Ergo nec imago ejus esse potest.

5. Item, infinite distantium non potest esse indiscretio et unio. Sed imago, ut dicit Hilarius (ibid.), est similitudo indiscreta et unita. Ergo creatura non potest esse ad imaginem Dei, a quo in infinitum distat.

Contra est quod habetur Genesis 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Praeterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed *Dei perfecta sunt opera:* Deuter. 32, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repraesentetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est: nec tamen quaelibet imitatio rationem imaginis perficit; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago: sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam: propter quod ab Hilario (loc. cit.) dicitur species indifferens. Et inde est quod in corporalibus secundum imitationem figurae potissimum imago attenditur, quia figura est quasi certum signum ostendens unitatem et differentiam speciei. Haec autem imitatio potest esse dupliciter: aut simul quantum ad speciem et signum speciei, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago: aut quantum ad signum tantum, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea; et haec est imperfecta imago. Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; secundo autem modo imago Dei est in creaturis; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur contra idolatras, qui Deum in corporalibus figuris imaginari nitebantur; et ideo non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod imago secundum perfectam rationem indicat proprietatem Filii; et sic creaturae non convenit, sed secundum imperfectam significationem, ut sic nomen imaginis a Filio in creaturas descendat, sicut a Patre nomen paternitatis, ad Eph. 3.

Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae, ut objectum est: aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem imaginis non exigitur aequalitas aequiparantiae, cum magni hominis in parva pictura imago exprimatur; sed exigitur aequalitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quae est in imaginato: et talis aequalitas invenitur in anima respectu Dei: quia sicut ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.

Ad quintum dicendum, quod ubi est perfecta imaginis ratio, ibi est perfecta indiscretio et unitas, ut patet in Filio ad Patrem: creatura autem, quantum ad hoc quod Deum imitatur, non discernitur ab eo, sed quodammodo sibi unitur unitate convenientiae, quamvis semper remaneat major differentia: et sic non ex toto tollitur ratio imaginis, sed solum imaginis perfectae.

ARTICULUS II.

Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus. — (1 *p., quaest.* 93, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum in rationalibus creaturis imago Dei inveniatur. Ad rationem enim imaginis, qualis in creaturis esse potest, non exigitur perfecta similitudo, ut dictum est; sed sufficit imperfecta imitatio. Sed quaelibet creatura ex hoc esse habet quod divinam perfectionem imitatur. Ergo quaelibet creatura dici debet ad imaginem Dei.

2. Praeterea, dicit Boetius in lib. de Consol. Philosophiae (lib. 3, metr. 9) de Deo loquens:

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Sed quaelibet creatura in esse prodiit ex hoc quod in mente divina per suam ideam gestabatur. Ergo quaelibet creatura potest dici facta ad imaginem Dei.

3. Praeterea, ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo quam in aliqua parte ejus. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

4. Praeterea, Dionysius (in 4 cap. de divin. Nom.) ostendit similitudinem divinae bonitatis maxime apparere in radio solari. Sed expressio similitudinis causat imaginem. Ergo radius solaris debet dici esse ad imaginem Dei.

5. Praeterea, illud quod maxime exprimit proprietatem alicujus, maxime videtur ad ipsum convenientiam habere. Sed in fine caelest. Hierarchiae dicit Dionysius, quod in igne maxime ostenduntur divinae proprietates. Ergo ignis maxime debet dici ad imaginem Dei.

Sed contra, ex hoc anima dicitur imago Dei quia ejus capax est, ut Augustinus (lib. 14 de Trinit., cap. 8 (1)) dicit. Sed sola creatura rationalis est capax Dei. Ergo ipsa sola est ad imaginem Dei.

---

(1) *Non, ut alias,* 83 Qq., *quaest.* 51. *Videris eamdem citationem infra repetitam art.* 3, *arg.* 2.

Praeterea, quanto aliqua creatura est perfectior, tanto est Deo similior. Sed inter alias creaturas rationalis natura altissimum gradum tenet. In ipsa ergo praecipue imago Dei invenitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut dictum est, illa imitatio rationem imaginis constituit quae est in aliquo ad speciem pertinente. Ex primo autem et communi nihil sortitur speciem, sed ex ultimo et proprio, sicut est differentia constitutiva. Consideratis autem divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturae, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura •rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quaelibet creatura aliquid participet de ratione similitudinis divinae, non tamen potest dici ejus imago ratione praedicta.

Ad secundum dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boetius (in lib. de Trinit.) quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est; et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

Ad tertium dicendum, quod similitudo divinae bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quae sunt intellectuales naturae: nec per se de toto potest dici, et primo, quod (1) non convenit sibi ratione omnium partium, ut in 6 Physic. dicitur frequenter: et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.

Ad quartum dicendum, quod similitudo radii solaris ad divinam bonitatem tota attenditur quantum ad causalitatem, et non quantum ad dignitatem naturae, quae rationem imaginis perficit.

Ad quintum dicendum, quod proprietates divinae ostenduntur in creaturis dupliciter: vel secundum similitudinem analogiae, sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quae analogice Deo et creaturis conveniunt; et sic divinae proprietates praecipue ostenduntur in rationali natura; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur, et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinae, ut in 1 lib., dist. 33, dictum est. Sed haec similitudo non facit rationem imaginis, unde Dionysius vocat eam (in 2 cap. caelest. Hierar.) dissimilem similitudinem.

(1) *Al.* et primo, quia.

ARTICULUS III.

Utrum imago Dei magis reperiatur in Angelis quam in hominibus. — (1 *p., quaest.* 53, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago non magis in Angelis quam in hominibus inveniatur. Ea enim quae sequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam, ut risibile in hominibus. Sed esse ad imaginem Dei, consequitur intellectualem naturam. Ergo in omnibus habentibus intellectum est aequaliter.

2. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 14 de Trin., cap. 8), eo ipso est anima imago Dei quod capax ejus esse potest. Sed non magis capax Dei est Angelus quam homo, cum in fruitione Divinitatis homines Angelis aequentur. Ergo esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus convenit.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus (lib. 83 Qq., quaest. 51), inter mentem nostram et Deum nihil est medium. Sed quod magis imitatur Deum, cadit medium inter ipsum et id quod minus imitatur ipsum. Ergo Angelus non magis est ad imaginem Dei quam mens humana.

4. Praeterea, ad Hebr. 2 dicit Glossa, quod natura mentis humanae quam Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed Christus assumpsit mentem ejusdem naturae cum nostris mentibus. Cum ergo unumquodque tanto sit melius quanto expressiori imagine Deum imitatur; videtur quod esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus conveniat.

5. Praeterea, de beata Virgine dicit Hieronymus (1) (serm. de Assump.) quod *exaltata est super choros Angelorum ad caelestia regna*. Sed hoc non posset esse, si ipsa esset minus ad imaginem Dei quam Angeli. Ergo cum ipsa vere et pure naturam humanam habeat, videtur quod imago non plus in Angelis quam in hominibus inveniatur.

Sed contra est quod dicit Gregorius (32 Mor., cap. 23) quod Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo divinae imaginis similitudo magis insinuatur expressa. Sed secundum hoc aliquid dicitur esse magis ad imaginem, secundum quod expressius imago Dei in ipso relucet. Ergo Angeli sunt magis ad imaginem Dei quam homo.

Similiter etiam videtur quod sit vir magis quam mulier per id quod 1 Corinth. 11, quidam gradus inter virum et mulierem constituitur, dum dicitur vir imago Dei, et mulier imago viri: et ita non in omnibus habentibus imaginem imago aequaliter invenitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de imagine possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id in quo proprie consistit imaginis ratio; aut quan-

(1) Sive alius auctor inter ejus opera tom. 9, in serm. de Assumpt. qui incipit: *Cogitis me* (*Ex edit. P. Nicolai*).

tum ad id quod secundario assignatur similitudo imaginis: proprie enim et principaliter imago intellectualem naturam consequitur; unde oportet quod ubi intellectualis natura perfectius invenitur, etiam ibi sit imago expressior: et sic cum natura intellectualis multo sit dignior in Angelis quam in homine, eo quod propter obumbrationem intellectualis luminis homo rationalis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus; oportet quod in Angelis sit expressior Dei imago quam in anima, et in Angelis superioribus quam in inferioribus, et in viro quam in muliere: quamvis illa diversitas sit minor quam prima, quia non sequitur diversitatem naturae secundum speciem. Assignatur etiam imago Dei in homine, sed non ita proprie, quantum ad aliquas proprietates consequentes, sicut quod homo dominatur inferioribus creaturis (sicut etiam Deus in toto universo), et est quodammodo finis earum: et hoc innuitur Gen. 1, 26, ubi post id quod dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subjungitur: *Ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra*. Et similiter sicut Deus est totus in qualibet parte universi, ita anima in qualibet parte corporis; et secundum hoc et hujusmodi alia nihil prohibet hominem magis ad imaginem Dei esse quam Angelum. Sed hoc est secundum quid, et non simpliciter: quia judicium similitudinis vel diversitatis quod sumitur ab essentialibus rei, est multo firmius.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae consequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam aequaliter. Natura autem intellectualis non aequaliter invenitur in Angelis et in hominibus; sed in Angelis multo nobilior.

Ad secundum dicendum, quod imago invenitur in homine et in Angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiae vel gloriae. Consideratis autem naturalibus Angeli et hominis, magis est capax divinae cognitionis Angelus quam homo; et quod homo ad aequalitatem Angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiae, et non naturae: et ideo objectio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium quasi objectum beatitudinis, sed immediate in Deum nostra mens tendit, a quo etiam immediate per gratiam vivificatur; et tamen est aliquid medium quantum ad gradum naturae, scilicet angelica natura, ut patet ex Dionysio (4 cap. caelest. Hierar.), Augustinus etiam dicit (12 Confess., cap. 7), Angelum prope Deum factum, et materiam prope nihil. Et ideo objectio nulla est.

Ad quartum dicendum, quod natura humana quam Christus assumpsit, est multo nobilior quam quaelibet creatura; sed hoc habet ex unione Divinitatis, et non ex principiis essentialibus; et ideo non sequitur similis ratio de mentibus humanis non unitis. Assumpsit enim Dei Filius humanam naturam, ut Damascenus (lib. 3, cap. 11) dicit, in atomo, idest in individuo, et non in specie; et sic etiam natura mentis humanae in Glossa praedicta (1) accipitur.

Ad quintum dicendum, quod exaltatio beatae Virginis super choros Angelorum non fuit naturae sed gratiae; et ideo per hoc nihil probatur.

ARTICULUS IV.

Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in littera. — (1 *p., qu.* 93, *art.* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter imago et similitudo in littera distinguantur. Illud enim quod ponitur in definitione alicujus ut genus, non distinguitur ab ipso, sicut animal ab homine. Sed secundum Hilarium (lib. de Synod. advers. Arian., can. 1): *imago est rei ad rem coaequandam* (1) *imaginata et indiscreta similitudo*. Ergo imago et similitudo distingui non debent.

2. Praeterea, secundum quorumdam opinionem homo in gratuitis creatus non est. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Ergo inconvenienter similitudo, in qua homo factus est, per justitiam et innocentiam exponitur in littera.

3. Praeterea, cognitio et amor nominant actum vel passionem. Sed actus et passio non semper remanent in animo. Cum ergo imago semper maneat, videtur quod inconvenienter imago secundum dilectionem vel cognitionem assignetur.

4. Praeterea, amor ad voluntatem pertinet. Voluntas autem est pars imaginis. Ergo inconvenienter distinguitur similitudo ab imagine per hoc quod similitudo in amore virtutis consistit.

5. Praeterea, voluntas ad cognitionem non pertinet, et tamen pars imaginis ab Augustino ponitur (11 de Trin., cap. 4 et 5). Ergo videtur quod inconvenienter dicatur imago ad cognitionem veritatis pertinere.

6. Praeterea, natura intellectualis ad essentiam animae pertinet. Sed naturam intellectualem sequitur imago, ut dictum est. Ergo videtur inconvenienter dici, quod similitudo ad essentiam pertineat, imago vero ad alia quae sunt in anima.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso; unde si similitudo contra imaginem distinguatur, oportet specialiter sumi similitudinem quae deficit a ratione imaginis: sicut proprium condividitur definitioni, non secundum nomen commune quod de definitione praedicatur, sed secundum illam rationem determinate acceptam qua deficit a perfectione definitionis. Cum ergo imago importet imitationem in his quae pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipiatur in eo quod deficit a demonstratione specialis naturae. Hoc autem contingit dupliciter: aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis: aut quia est posterius his quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui. Si ergo accipiatur defectus primo modo, sic est ultima distinctio quae in littera assignatur: secundum hoc enim dicitur similitudo secundum convenientiam in illis quae consequuntur essentiam, inquantum est essentia, et non inquantum est intellectualis, ut incorruptibile et indivisibile et hujusmodi; imago autem attenditur secundum ea quae proprie intellectualem naturam consequuntur. Si autem attendatur

(1) *Al.* in gloria praedicta.

(1) Nicolai ex Hilario, *ad rem coaequandae*.

defectus ex hoc quod est posterius, hoc est dupliciter: quia aut hoc est secundum ordinem potentiae naturalis ad potentiam: et sic primum demonstrans naturam intellectualem est potentia cognoscitiva et actus ejus, et posterius erit voluntas et actus ejus, quae consequitur apprehensionem cognoscitivae virtutis; et sic erit secunda distinctio, quia imago pertinebit ad cognitionem veritatis, quae est primum demonstrans naturam intellectualem, similitudo autem ad amorem virtutis: aut secundum ordinem potentiae ad habitum; et sic erit prima distinctio, secundum quod imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam, et voluntatem; similitudo vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam, et justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo communiter sumpta, non dividitur contra imaginem; sed similitudo deficiens a ratione imaginis, sicut proprium contra definitionem.

Ad secundum dicendum, quod etiam si ponatur homo non creatus in habitibus gratuitis, constat tamen eum esse creatum in habitibus naturalibus integris et perfectis: et quantum ad hoc similitudo attenderetur.

Ad tertium dicendum, quod potentiae innotescunt per actus et passiones: et ideo per cognitionem et amorem debet intelligi potentia cognoscitiva et amativa, quae est voluntas.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa non valet, quia procedit ex diversis distinctionibus: nec est inconveniens ut secundum unam distinctionem aliquid pertineat ad imaginem, et secundum aliam pertineat ad similitudinem: quia in una comparatione potest aliquid accipi ut prius aliquo, quod in alia accipitur ut posterius respectu alterius: secundum quem modum possunt comparari potentiae intellectivae naturae ad habitus, quibus inveniuntur priores, vel una ad alteram, et sic est una prior altera. Et ita sicut aliquid est prius et posterius in aliqua comparatione diversimode acceptum: ita etiam potest ad imaginem et similitudinem pertinere ratione praedicta.

Et similiter dicendum est ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturae intellectualis, non tamen est de ratione essentiae inquantum essentia: et ideo non pertinet ad similitudinem, quae assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et hujusmodi.

Expositio textus.

Quare creatus sit homo, idest causa finalis hominis, et *qualiter institutus*, quia ex anima et corpore: haec duo in prima distinctione hujus libri dicta sunt: *et qualiter et quomodo factus*, hic incipit prosequi: *deinde qualiter sit lapsus*: hoc prosequitur 21 distinctione, et deinceps: *postremo qualiter et per quam sit reparatus*; hoc in 3 lib. et in 4.

Quae in mente rationali naturaliter sunt. Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut Philosophus in 6 Ethicor. (cap. 11) ponit etiam quasdam virtutes naturales. Imago ergo pertinet ad formam, scilicet specialem; similitudo ad naturam, scilicet communem: et hoc secundum ultimam distinctionem quam posuit.

Quocirca homo et imago est, et ad imaginem. Ratio hujus est, quia haec praepositio *ad* notat distantiam: quia, ut dicit Augustinus, Filius est imago Patris nulla ex parte ei dissimilis: ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem: homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali, et a perfecta imitatione Filii distat, in quam tamen tendit ut potest; ideo imago dicitur, et ad imaginem.

DISTINCTIO XVII.

Hic de creatione animae, utrum de aliquo facta sit, vel non, et quando facta; et quam gratiam habuerit in creatione.

Hic de origine animae plura quaeri solent; scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, cum dicitur (Genes. 2, 7): « Formavit Deus hominem de » limo terrae; » ita ejusdem secundum animam describitur factura, cum subditur: « Et inspiravit in faciem ejus spi- » raculum vitae. » Corpus enim de limo terrae formavit Deus, cui animam inspiravit; vel, secundum aliam litteram, flavit, vel sufflavit: non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit: spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus est. Non ergo corporaliter putemus Deus corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam; sed potius hominem de limo terrae secundum corpus formavit, jubendo, volendo: idest, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret. « Et inspiravit in faciem ejus » spiraculum vitae; » idest, substantiam animae in qua viveret, creavit, non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo. Putaverunt enim quidam haeretici, Deum de substantia sua animam creasse, verbis Scripturae pertinaciter inhaerentes, quibus dicitur: « Inspiravit (vel sufflavit) in fa- » ciem ejus spiraculum vitae. » Cum flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo cum dicitur Deus flasse vel inspirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, idest de sua locutione substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt tropice dictum esse, Sufflavit, vel flavit (1) idest, flatum hominis, scilicet animam, fecit: flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam (cap. 7): « Omnem flatum ego feci. » Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

Hic quaeritur, quando facta sit anima, an extra corpus, an in corpore.

Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est. Augustinus enim super Genesim (lib. 7, cap. 24, 27 et 28) tradit, animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse: neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit; idest, sic creata fuit ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Male autem velle vivere, non naturae, sed voluntatis est perversae. Alii vero dicunt, animam primi (2) hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa, « Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae; » idest, animam

(1) *Al. deest* vel flavit.
(2) *Al.* primam.

in corpore creavit, quae totum corpus animaret. Faciem tamen specialiter expressit, quia haec pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam, animam illam non sic esse creatam ut praescia esset operis futuri justi vel injusti.

In qua aetate Deus hominem fecerit. In aetate virili factus est homo secundum superiores causas.

Solet etiam quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit an perficiendo et aetates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus super Genes. (lib. 6, cap. 13) dicit, quod Adam in aetate virili continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, idest secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturae generibus non alligavit; qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec enim talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit: Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima causarum (1) conditione sic hominem posse fieri; sed non ibi erat necesse ut sic fieret: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et praescit. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt; sed in praescientia Dei futura non sunt. Si autem aliter ibi futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praescit ille qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret, sed secundum superiores non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri.

Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus; et quare ita factum sit.

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis, quod plantaverat in principio. His verbis aperte Moyses insinuat, quod homo extra paradisum creatus, et postmodum in paradiso sit positus: quod ideo factum dicitur, quia non erat permansurus in eo; vel ut non naturae, sed ut gratiae hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis et corporalis, in quo homo locatus est (2). Tres enim generales de paradiso sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum. Altera eorum qui spiritualiter tantum. Tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in paradiso corporali sit positus: qui ab illo principio plantatus accipi potest quo terram omnem, remotis aquis, herbas et ligna producere jussit: qui etsi praesentis Ecclesiae vel futurae typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amoenissimum, fructuosis arboribus opacatum (3), magnum, et magno fonte fecundum. Quod

(1) *Al.* creaturarum.
(2) *Nicolai* (Unde Augustinus lib. 8 super Gen. ad litt., cap. 9), Tres generales etc.
(3) *Al. deest* opacatum.

autem dicimus, « A principio, » antiqua translatio dicit, « Ad orientem. » Unde volunt quidam (1) in orientali parte esse paradisum longo interjacente spatio vel maris vel terrae, a regionibus quas incolunt homines, secretum, et in alto situm usque ad lunarem circulum pertingentem: unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt.

De lignis paradisi, inter quae erat lignum vitae, et lignum scientiae boni et mali.

In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis: inter quae unum erat quod vocatum est lignum vitae, alterum vero lignum scientiae boni et mali. Lignum vitae dictum est, sicut docet Beda et Strabus (2), quia divinitus accepit hanc vim ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate vel aetatis imbecillitate in deterius, vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiae boni et mali (3) non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secuturae (4). Arbor enim illa non erat mala; sed scientiae boni et mali ideo dicta est quod post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua homo experiendo disceret quid esset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde, positum est illud nomen; sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo prius quam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentiam tantum: quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito: quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiae et malum inobedientiae. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra praeceptum (5) peccassent; non ideo tamen minus diceretur lignum scientiae boni et mali: quia hoc ex ejus tactu accideret, si usurparetur. A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat, ut ipsa praecepti observatio bonum illi esset, transgressio malum (6). Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia quam hoc modo. cum ideo scilicet reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit quam si non prohibitus tetigisset, non peccasset, nec poenam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigeris, poena sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si etiam prohibetur res tangi, quae non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest, si non prohibetur, nec cuilibet, si tangatur; ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiae, malum inobedientiae monstretur. Sicut primus homo a re bona prohibitus, poenam incurrit; ut non ex re mala, sed ex inobedientia poena esse monstretur, sicut ex obedientia palma.

(1) *Nicolai* (Beda nimirum, et Rabanus).
(2) *Addit Nicolai* (immo et Augustinus ubi supra cap. 5).
(3) *Addit Nicolai* (Ex Augustino rursus ubi supra cap. 6, 13, 14, ac deinceps.)
(4) *Al.* secutae.
(5) *Al.* peccatum.
(6) *Ad marginem edit. Venetae an.* 1593, Augustinus 8 lib. super Gen., cap. 13. *Nicolai autem ad marginem*: Idem etiam urget Augustinus in lib. 1 contra adversarium legis et prophetarum, cap. 14.

Divisio textus.

Ostenso quod homo prodiit a Deo in similitudinem ejus, sicut a causa quodammodo univoca, hic determinat productionem hominis in se, secundum quod ex suis partibus constat; et dividitur haec pars in duas: in prima determinat productionem viri; in secunda productionem feminae, 18 dist., ibi: *In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri.* Prima in duas: in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est, sicut etiam in naturalibus rei generatae debetur aliquis locus, ibi: *Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis.* Prima in duas: in prima determinat productionem hominis ex parte animae; in secunda ex parte corporis, ibi: *Solet quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit.* Circa primum tria facit: primo determinat animae productionem a Deo; secundo excludit circa hoc quorumdam errores; unum ex parte creantis, ibi: *Non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus*; alterum ex parte creati, ibi: *Putaverunt enim quidam haeretici, Deum de sua substantia animam creasse.* Tertio determinat quamdam dubitationem, ibi: *Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est.*

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut

Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis. Hic determinat locum qui homini creato est assignatus, scilicet paradisum, et dividitur in duas partes: in prima describit paradisum; in secunda ligna paradisi, ibi: *In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis.*

QUAESTIO I.

Hic duo quaeruntur. Primo de creatione ejus ex parte animae (1). Secundo de formatione ejus ex parte corporis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum anima humana sit de essentia divina; 2.° si non, utrum sit de aliqua materia creata; 3.° utrum anima extra corpus creata sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana sit de essentia divina.
(*1 p., qu.* 90, *art.* 1; *et* 2 *contra Gent., cap.* 85.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit de essentia divina, per id quod habetur Genes. 2, 7: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Sed illud quod inspirat aliquid, flatum de se emittit. Ergo anima est de essentia Dei.

2. Praeterea, dicitur Act. 17, 28: *Nos enim genus Dei sumus.* Hoc autem non convenit homini nisi secundum animam, qua ab aliis sensibilibus secernitur. Ergo videtur quod anima sit de substantia naturae divinae.

3. Praeterea, cum naturalis operatio consequatur naturam, oportet ea quae in operatione conveniunt, in natura vel essentia convenire. Sed anima rationalis convenit in operatione intellectus cum Deo, ut Philosophus in 10 Ethic. (cap. 8, vel 12) dicit. Ergo communicat cum ipso in essentia.

4. Praeterea, omne quod intelligitur, intelligitur per similitudinem vel identitatem; oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, quod non contingit, nisi vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus seipsum intelligit, vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente ut perfectio ejus. Sed intellectus noster intelligit Deum, et similiter materiam primam. Ergo vel per similitudinem, vel per identitatem. Sed hoc non potest esse per similitudinem abstractam ab eis, quia a simplicissimo nihil potest abstrahi. Ergo oportet quod intelligat ipsa per identitatem; et sic est idem per essentiam Deus et materia prima et anima intellectiva.

5. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus idem. Sed intellectus et materia prima et Deus sunt, et nullo modo differunt. Ergo sunt penitus idem. Probatio mediae quantum ad secundam partem: quia prima constat. Quaecumque differunt, aliqua differentia differunt; sed omne quod differt ab altero aliqua differentia, est compositum ex differentia et quodam alio. Cum ergo praedicta tria sint penitus simplicia, videtur, quod nullo modo differant.

6. Praeterea, illud quod participatur ab esse cujuslibet rei, est de essentia cujuslibet rei. Sed, sicut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin., circa med.), participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia cujuslibet animae et cujuslibet rei. Sed divina bonitas est sua essentia. Ergo essentia divina est ipsa essentia animae, vel aliquid ejus.

Sed contra, illud quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram, vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibile ad hoc ut transformetur in naturam animae vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat.

Praeterea, ei quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est ejus quod est natum haberi, et nondum habetur. Sed animae adjunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum: ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit: et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni; ut David de Dinando (1). Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas, et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit *yle* (2); primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit *noym* (3), vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit *Deum;* et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Verumtamen haec positio et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbata est.

Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse, non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus: qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagorae, qui posuit intellectum moventem omnia: et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis 1 inducta, male intellecta. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium, inter quos primum ponunt intellectum divinum: et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam.

Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re: et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in 1 Physicor. recitatae. Ex hoc etiam se-

(1) *Al.* corporis.

(1) *Al.* de divinando.
(2) *Vel* hylen, *ut Nicolai legit, materiamque significat.*
(3) *Nicolai* noun.

cuta est opinio Pythagorae et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium: ut quia numerus invenitur in his et illis, quae communicant in numero, sint etiam in quadam essentia unum (1): et similiter quia Socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus praedicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicebronis in libro Fontis Vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile: non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus (2) accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus: et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eamdem essentiam utrumque dicatur ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (7 super Genes., cap. 2, 3 et 4), illa auctoritas non cogit ponere animam de substantia Dei esse. Primo, quia hoc quod homo flando emittit, est de aere exteriori quem respirando attraxit, non de substantia ejus. Secundo, quia etsi esset de substantia sufflantis, nullo modo esset de substantia animae, etsi etiam poneretur de substantia corporis. Deus autem hoc modo se habet ad totum universum regendo ipsum, sicut anima ad corpus; unde non sequitur animam hominis esse de substantia Dei. Tertio, quia anima tantummodo corpori dominatur, unde flatum non nisi de corpore facere potest; Deus autem est supra omnem naturam; unde non oportet ut de corporalibus elementis animam faciat; sed de nihilo eam creat immensitate potestatis suae; unde figurative dicitur flare, quasi flatum faceret. Isaiae 57, 16: *Omnem flatum ego feci.*

Ad secundum dicendum, quod dicimur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum anima non habeat eamdem operationem numero quam Deus habet, sed similem, non sequitur quod habeat eamdem naturam, sed similem: nec ex tali similitudine unitas essentiae concludi potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna (de Intellig., cap. 4, part. 2), per impressionem, dicens, intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt): vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur in 1 Phys. (text. 69); et ideo est de illis quae suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit Boetius in lib. de duabus Naturis.

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in 10 Metaph. (text. 12), non est idem esse diversum et esse differens: quia differens ad aliquid dicitur (unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquo differre); diversum autem absolute dicitur; unde quae diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis: si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quae seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur. Si ergo differens stricte sumatur secundum praedictam acceptionem, sic prima propositio falsa est, eo quod aliqua non differunt quae diversa sunt. Idem autem non differenti sed diverso opponitur. Si autem sumatur differens large pro diverso et differenti, sic prima propositio vera est, sed media est falsa, ut ex praedictis patet.

Ad sextum dicendum, quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia.— (1 *p., quaest.* 85, *art.* 5; *et* 2 *contra Gent., cap.* 50 *et* 51; *et quol.* 3, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in 2 de Anima (in princ.) patet. Sed anima rationalis est hujusmodi: quia est per se sine corpore existens, ab alia anima ejusdem speciei numero distincta. Ergo etc.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subjici, recipere, pati, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Metaph., necesse est imaginari materiam in re mota. Sed animae mutabilitas ostenditur ex hoc quod vitiis et fallaciis deformis redditur; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum (7 super Genes. ad litt., cap. 6). Ergo in anima est materia.

4. Praeterea, secundum Philosophum, in 8 Metaph. (text. 3), nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio creantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita.

5. Praeterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit. Ergo seipsa non vivit, sed aliquo sui. Sed omne illud in quo est principium vitae et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo etc.

6. Praeterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur: quia solum primo agenti convenit per essentiam agere; aliis autem per participationem alicujus quod ad essentiam additur. Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo

(1) *Al.* sunt in quadam essentia una.
(2) *Al.* sicut illud intellectus.

operatur: et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens: quia forma est principium quo operatio producitur.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius uni primo et simplici, tanto magis est unum et simplex, ut in libr. de Causis (prop. 17 et 31) dicitur. Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliae formae sint simplices, multo fortius anima.

Praeterea, formae substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam, habet etiam substantialem formam dantem esse materiae. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit.

Praeterea, Augustinus (7 super Genes. ad litt., cap. 6), deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in pejus immutata esset (1), quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod praecesserit culpa; quod est contra Apostolum, Roman. 9, 12: *Cum nondum aliquid boni egissent aut mali etc.* Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali: quia hoc esset propinquum opinioni quae ponit animarum de corpore in corpus transitum; et sic pejus adhuc, quia illa positio non dicit animam bestiae in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali: non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et praeterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit: quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus praedictis sic potest argui. Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non praecesserit. Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam; sed ipsas esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae (2). Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicujus: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subjectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de Generatione (text. 1) dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia ejus: sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materiarum, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritualis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens, corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua Metaphysica (tract. 9, cap. 4), intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. 3 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per esse compositi: et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam in 1, dist. 8, plenius expositum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura; et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur: hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiae suae, individuatur: et sic anima non est hoc aliquid: principium enim individuationis animarum est ex parte corporis; et tamen etiam post separationem corporis remanent individuatae et distinctae, ut in 1 lib. dictum est, dist. 8: et sic accipit Philosophus hoc aliquid in 2 de Anima (text. 5); unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid.

Ad secundum dicendum, quod pati et recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus aequivoce, ut patet ex Philosopho in 3 de Anima (text. 6), et ex Commentatore ibidem: unde non oportet quod materia in anima inveniatur; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas. Qualis autem illa sit, supra, 3 dist., de Angelis, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia ejusdem rationis ad omnes motus: quia ad motum localem non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, sed solum quae est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quae est de vitio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, quasi pars essentiae ipsius mobilis; sed requiritur materia tantum quae sit in potentia ad virtutem, et haec est ipsa substantia animae.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suae ostendunt, quae ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quod factio terminatur, et ipsum faciens: et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accidens. Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse: quia etiam secundum Avicennam (Metaph., tract. 9, cap. 1 et 4), agens divinum non agit per motum ut materiam exigat. Commentator etiam dicit in 11 Metaphys., quod actio aequivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 37), vivere nihil

(1) *Al.* in poenis imitata esset.
(2) *Al.* vel tota essentia sua sit corporis forma, vel partem essentiae suae.

aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse: et in utroque horum deficit anima a perfectione divinae vitae.

Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa sed pars essentiae suae, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore.

QUAESTIO II.

Tertio quaeritur, utrum anima extra corpus creata sit; et circa hoc quaeruntur duo: 1° utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens; 2.° si sint plures, utrum sint in corpore, an extra corpus creatae.

ARTICULUS I.

Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus (1). — (*1 p., quaest. 76, art. 2; et contra Gent., cap. 73, et 75; et opusc. 1 vel 5, cap. 85 et 86.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis vel intellectus sit unus numero in omnibus. Nulla enim forma multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae, nisi forma materialis. Sed intellectus, ut in 3 de Anima (text. 4, et seq.) probatur, non est forma materialis, cum non sit actus corporis cujusdam: quod ex ipso suo actu probatur, quia cognoscit omnes formas materiales; quod non posset esse, si aliquam earum haberet in natura sua, vel determinaretur ad eam ex corpore cujus esset actus: sicut virtus visiva non cognosceret omnes colores, si pupilla quae est organum ejus, haberet determinatum colorem. Ergo intellectus non multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae; et ita manet unus in omnibus individuis humanae speciei, quae non nisi per materiam dividuntur.

2. Praeterea, impossibile est quod principium sit materialius quam principiatum, quia principium oportet esse simplicius. Sed, sicut ab omnibus conceditur, aliquae sunt potentiae animae rationalis quae non sunt actus corporis cujusdam, nec organis affixae, cujus principium et radix est ipsa essentia animae. Ergo videtur quod nec ipsa anima rationalis corpori uniatur per essentiam suam sicut actus ejus; et ita sequitur, ut videtur, quod ad divisionem corporum, anima rationalis non distinguatur.

3. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex Dionysio (1) et ex lib. de Causis habetur. Si ergo intellectus individuetur ad divisionem corporis, ut sit alius diversorum, oportet quod formae intellectuales in eo receptae, etiam sint individuatae: ex quo videntur sequi duo inconvenientia. Unum est, cum nullum particulare sit intellectum in actu, sed in potentia, quod hujusmodi species non erunt intelligibiles in actu, sed indigebunt intelligi per alias species, et sic in infinitum procedetur. Aliud est quod erit idem modus recipiendi formas in materia prima et in intellectu possibili, quia utrobique recipiuntur ut sunt istae, et non ut sunt formae simpliciter: et ita, sicut materia prima non est cognoscibilis per formas quas recipit, ita nec intellectus possibilis, ut videtur.

4. Praeterea, quaecumque distinguuntur ad invicem, oportet quod aliquid diversum sit in natura utriusque. Sed cum intellectus nihil sit eorum quae sunt ante intelligere, videtur quod non sit aliquid diversum invenire in eo nisi secundum diversitatem specierum intellectivarum. Ergo non differunt intellectus istius et illius per essentiam, sed per species intellectas tantum.

5. Praeterea, in omnibus substantiis per se existentibus et immaterialibus diversitas secundum numerum redundat in diversitatem speciei: quia si habent esse suum absolutum subsistens, non possunt distingui essentialiter per aliquid quod sit extra essentiam earum, super quod deferantur, sicut formae corporales super materiam delatae. In essentia autem earum non est diversitas formae, quae diversitatem speciei inducit. Sed non est dicere quod intellectus diversorum hominum differant secundum speciem, quia et ipsi homines specie differunt ad diversitatem suarum formarum. Ergo cum anima rationalis sit substantia in se subsistens (alias post corpus non maneret), et etiam sit immaterialis, videtur quod nec etiam numero in diversis hominibus differat.

Sed contra est, quod impossibile est plurium individuorum esse unam formam numero. Sed anima rationalis est forma cujuslibet hominis: si enim homo haberet esse a substantia sensitivae, vel nutritivae, non posset in homine inveniri quantum ad suum esse primum unde animalia excederet; quod est inconveniens. Ergo impossibile est unam tantum esse animam rationalem omnium.

Praeterea, impossibile est inveniri diversitatem quoad esse secundum in illis quorum nulla est diversitas quoad esse primum: quia diversitas secundarum perfectionum et contrarietas non potest

(1) Nicolai: *Utrum anima intellectiva sit una, vel intellectus unus etc.* et sic infra in objectione.

(1) Lib. de divinis Nom., cap. 4; et lib. de caelest. Hier., cap. 9 et 12; et de eccles. Hier., cap. 5, colligitur; sed ex lib. de Causis, prop. 20, et expressius 24.

esse simul cum unitate perfectionis primae, quia sic contraria essent in eodem. Sed nos invenimus perfectiones ultimas quantum ad esse secundum, esse in diversis hominibus diversas et contrarias; quorum quidam sunt stulti et quidam sapientes, et quidam vitiosi et quidam virtuosi. Ergo oportet primam perfectionem, scilicet animam, quantum ad esse primum, in diversis variari.

Praeterea, anima est forma corporis et motor. Sed in corporibus caelestibus, secundum positionem philosophorum (1), diversis corporibus assignantur diversi motores. Ergo videtur quod multo fortius in diversis hominibus sint diversae animae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa unitatem et diversitatem animae rationalis sunt plures philosophorum opiniones, praetermissis illis qui ponunt intellectum esse unum in tota natura intellectuali, vel qui ponunt intellectum esse idem quod divina essentia. Ad quarum intellectum oportet intelligere, quod distinguitur secundum philosophos tripliciter intellectus: scilicet intellectus possibilis, intellectus agens, et intellectus in habitu: et dicitur intellectus possibilis qui est in potentia ad recipiendum omnes formas intellectas, sicut oculus est in potentia ad recipiendum omnes colores; intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles: intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit: nulla enim potentia passiva habet operationem nisi per speciem objecti sui perfecta fuerit, sicut visus non videt antequam recipiat speciem coloris.

His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (3 de Anima, text. 19 et 20), quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat (lib. *Cur Deus homo*, cap. 18), reparationem hominis per Angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et Angeli in gloria tolleretur, dum Angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel Angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima Angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscujusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter philosophos sequentes Aristotelem. Quidam enim dixerunt, intellectum possibilem esse diversum in diversis; quidam vero esse unum in omnibus. Eorum autem qui posuerunt eum diversum esse in diversis, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam: et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis (3 de Anima, text. 19) qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva, sed magis praeparativa: praeparatum autem hac praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod Philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile.

Et ideo alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace. Sed hoc etiam est impossibile: quia, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 30, 31 et 32), phantasmata quae sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Praeterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quae dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum.

Sciendum est etiam, quod secundum has opiniones intellectus possibilis generatur generato corpore, et corrumpitur corrupto corpore: et cum non sit differentia intellectus in diversis hominibus nisi intellectus possibilis, quia agens est unus; sequeretur quod illud quod remanet de intellectu ex omnibus hominibus post mortem, esset unum numero, scilicet intellectus agens: et hoc est valde haereticum, quia sic tolleretur retributio meritorum post mortem.

Et ideo tertia opinio est Avicennae (tract. de Anima, cap. 7, part. 5 et 6) qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus (1) secundum

---

(1) Ut nominatim apud Aristotelem videre est lib. 12 Metaph., text. 43 et 48, vel cap. 8 Graeco lat. in principio et fine (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Quod subjungitur: *Secundum fidem catholicam*, confirmatum est in concil. lateranensi sub Leone X, ubi *aliqui temere philosophantes reprobari* dicuntur qui *unicam in cunctis hominibus animam asserebant*, vel in dubium revocabant.

dum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est.

Eorum autem qui ponunt unum intellectum possibilem in omnibus, duplex est opinio. Una est Themistii et Theophrasti, ut Commentator eis imponit in 3 de Anima (com. 5). Dicunt enim, quod intellectus in habitu, qui est tertius, est unus in omnibus, et aeternus, et est quasi compositus ex intellectu agente et possibili, ita quod intellectus agens est sicut forma ejus, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens; ita quod intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam dicitur intellectus in habitu, per quem intelligimus: et hujusmodi signum inducunt, quia illa actio intellectus quae est in potestate nostra, pertinet ad intellectum in habitu. Cum ergo abstrahere species a phantasmatibus sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus. Et ad hanc positionem deducuntur qui ex demonstratione Aristotelis volunt habere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus: quia non est hoc aliquid nec virtus in corpore; et per consequens quod sit aeternus. Et dicunt iterum, quod intellectus agens similiter sit aeternus, et quod impossibile sit effectum esse generabilem et corruptibilem, si agens et recipiens sit aeternum. Unde posuerunt, quod species intellectae sunt aeternae; et ideo non contingit quod intellectus quandoque intelligat et quandoque non, per hoc quod fiant novae species intelligibiles quae prius non fuerunt; sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod continuatur in nobis per impressionem suam. Sed hanc opinionem Commentator improbat (ubi supra): quia sequeretur quod formae rerum naturalium quae intelliguntur, essent ab aeterno sine materia, et extra animam, ex quo species illae non ponuntur in intellectu possibili ut forma ejus; quia forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, cum ultima perfectio hominis sit secundum intellectum in habitu, et prima secundum intellectum possibilem, quod homo non differret ab homine neque secundum ultimam perfectionem neque secundum primam; et sic esset unum esse et una perfectio omnium hominum, quod est impossibile. Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis, est aeternus et unus in omnibus; sed species intelligibiles non sunt aeternae; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam; et species intellectae abstractae a phantasmatibus, sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu.

Et per hanc positionem nititur evadere omnia inconvenientia quae contingunt Themistio. Primo, quia ostendit quod non est necessarium quod si intellectus agens est aeternus et recipiens aeternum, scilicet intellectus possibilis, quod formae sint aeternae (1), scilicet species intelligibiles. Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae: aliud est in quo habet esse immateriale (1), scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subjectum non habent (2) quod sint generabiles et corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur. Sicut enim non est eadem numero species coloris quae est in pariete et quae est in oculo; ita non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili; unde adhuc remanet quod illa species quae est in intellectu possibili, habeat unum subjectum tantum, et illa quae est in imaginatione generabilis et corruptibilis, sit alia numero: nisi forte dicatur, quod sunt aeternae simpliciter, sed non quo ad eum in quo ab aeterno non sunt phantasmata, quorum similitudines sunt apud intellectum possibilem. Sed tamen, cum nulla phantasmata sint aeterna, adhuc sequeretur quod illae species quae sunt ab aeterno in intellectu possibili, non essent abstractae ab aliquibus phantasmatibus; et hoc est contra intentionem et verba Philosophi.

Secundo autem nititur ostendere, quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unum esse et una operatio, secundum quam omnes sint aequaliter facientes. Dicit enim, quod cum species intellecta se habeat ad intellectum possibilem quodammodo ut forma ad materiam, hoc modo quod ex eis quodammodo efficitur unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, scilicet per speciem intellectam (cujus unum subjectum dicit esse phantasma, quod est in nobis) et ad ipsum intellectum possibilem. Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis diversa conjunctione: et ex hoc homines habent esse diversum: ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri, quamvis quaedam intentiones intellectae sint, ut primae conceptiones intellectus, secundum quas omnibus conjungitur, a quibus intellectus possibilis nunquam denudatur, hominibus ab aeterno existentibus, ut ipse dicit. Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile: quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter. Primo, quia, ut dictum est, species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius: unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus. Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellecta, est per operationem intellectus, pertinens ad perfectionem secundam; unde impossibile est

an una esset; quia *nisi pro multitudine corporum, quibus infunditur, multiplicata ponatur esse, frustra aeternam poenam et aeterna praemia judicandis* repromittat Deus; ideoque *vitandi ut haeretici, et puniendi*, decernuntur sic prave sentientes (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* facta sint aeterna.

(1) *Al.* materiale

(2) *Subaudi* species.

quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale: et sic, cum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicunt, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod est habens intellectum: quia illud medium, scilicet species intellecta, cum utroque extremorum conjungitur modo accidentis ad subjectum, scilicet cum virtute imaginativa, et cum intellectu possibili, quod est contra Philosophum in 8 Metaph. (text. 16), ubi dicit, animam corpori nullo mediante uniri, nec etiam mediante scientia, ut Licophron dicebat; in quod ista positio redire videtur. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia: non enim visibile videt, sed visus. Si ergo non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere.

Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna (de Anima, part. 5, cap. 7), intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales: et superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. Nec iterum dico, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes; quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam; propter quod memoria a sensu distinguitur, quia recipere species sensibilium, quod est sensus, et tenere, quod est memoriae, reducuntur in contraria principia etiam in corporibus, scilicet humidum, et siccum. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. Sed quomodo possint radicari in una substantia, est difficile videre: non enim videtur quod uni substantiae possit convenire esse in potentia respectu omnium formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse actu respectu omnium illarum, quod est intellectus agentis: alias non posset facere omnes formas intelligibiles, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Sed tamen sciendum quod non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius; sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu aquae convenit; et aqua est in potentia calida, quod actu est in igne; unde agunt et patiuntur ad invicem. Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens: in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem praeter illud quod sibi subjicitur; ut patet in flamma: quia ignis vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formae ad materiam forma inveniatur dominans; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem praeter conditionem materiae. Unde quaedam corpora mixta praeter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quae tenent se ex parte materiae, habent quasdam virtutes quae consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum: et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animae, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur 2 de Anima (text. 41): et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium: et perfectissime in anima rationali, quae est nobilissima formarum; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat.

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam (loc. cit.) species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia (sicut patet de substantiis separatis), sed in illis (1) quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligo me intelligere,

(1) *Al.* in aliis.

quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis. Patet etiam per se, quod secundum inconveniens non sequitur: quia alius individuationis modus est per intellectum et per materiam primam.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Commentator etiam dicit in 3 de Anima (com. 5), illud quod est receptivum aliquorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum, sicut pupilla a natura colorum: et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam; sed ante intelligere, quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit: et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quae sunt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, cujus perfectio est; ad ejus enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem. Secus autem est in illis substantiis immaterialibus quae non habent etiam materiam cujus sint formae: quia in eis nulla materialis multiplicatio esse potest, sed tantum formalis, quae diversitatem speciei inducit.

ARTICULUS II.

Utrum animae fuerint creatae extra corpora. — (*1 p., quaest.* 90, *art.* 4; *et* 2 *contra Gent., cap.* 83; *et de Pot., quaest.* 3, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod animae fuerint creatae extra corpora. Genes. 2, 2, dicitur, quod *die septimo requievit Deus ab omni opere quod patrarat*, idest cessavit aliquod opus novum facere. Sed novum opus est quod nec in se unquam fuit, nec in materia praecessit. Cum ergo anima immaterialis sit, et non possit dici quod secundum materiam praecesserit in operibus sex dierum, videtur quod ipsa in se praecesserit: alias Deus novum opus faceret in animae creatione. Ergo videtur quod animae extra corpora creatae fuerunt, cum corpora singularium ab initio non fuerint.

2. Si dicas, quod quamvis anima non praecesserit in materia in operibus sex dierum, praecessit tamen quantum ad rationem seminalem; contra. Si ratio seminalis animae praecesserit, oportet quod in aliqua creatura praecesserit, vel corporali, vel spirituali. Sed illud in quo est ratio seminalis alicujus rei, est effectivum ejus: unde Philosophus in 2 Physic. (text. 30) ponit semen in genere causae efficientis. Ergo vel Angelus esset factor animae, ut philosophi quidam posuerunt, quod falsum est; vel aliqua creatura corporalis, quod est magis falsum. Ergo et primum est impossibile.

3. Praeterea, opus creationis praecedit distinctionem et ornatum. Sed anima educitur in esse per creationem. Ergo non incipit esse post opera sex dierum, in quibus res distinctae et ornatae sunt: et sic idem quod prius.

4. Praeterea, omne illud quod non dependet ab altero secundum suum esse, potest incipere non incipiente illo. Sed anima rationalis non dependet ex corpore secundum suum esse, cum destructo corpore remaneat. Ergo non videtur inconveniens ponere animas extra corpus creatas.

5. Praeterea, anima et Angelus conveniunt in natura intellectuali. Cum ergo naturae intellectualis conditio sit immaterialitas, videtur quod sicut Angeli ex sua creatione habent quod corpori non uniuntur, similiter animae rationales in sua creatione corpori unitae non sint.

6. Praeterea, magis pertinet ad perfectionem universi natura spiritualis quam corporalis. Si ergo animae rationales quotidie de novo creentur, videtur quod a principio universum perfectum non fuerit, et quod quotidie ejus perfectioni adjiciatur: cujus contrarium habetur Genes. 2, 1: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.*

Sed contra (1), proprius actus est in propria potentia. Sed anima rationalis est proprius actus corporis. Ergo videtur quod non sit nisi in corpore.

Praeterea, terminus motus nunquam praecedit motum, praecipue in generatione. Sed anima est terminus generationis humanae, sicut quaelibet alia substantialis forma rei generatae. Ergo ante generationem corporis anima esse non potuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum opinio fuit animas esse extra corpora a principio creatas: cujus erroris occasio fuit quod animam corpori uniri posuerunt quasi accidentaliter, sicut nautam navi, vel sicut hominem indumento, ut de Platone Gregorius Nyssenus (2) narrat: unde dicebat, hominem esse animam corpore indutam: et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat (1 de Anima, text. 53, et 2 de Anima, text. 24), ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialem habitudinem ad corpus, intantum quod anima quae dat esse uni corpori, aliud perficere non possit. Similiter Avicenna (tract. de Anima, part. 51, cap. 4) istum errorem reprobat satis efficaci ratione, supposita animae immaterialitate. Impossibile est enim diversitatem in numero sub eadem specie causari nisi ex diversitate materiae: quia ad diversitatem formalium principiorum sequitur diversitas specierum. Si ergo anima, ut dictum est, non habeat materiam ex qua sit, non possunt plures animae unius speciei esse diversae numero, nisi per diversitatem materiae in qua sunt. Unde si ante corpus creatae fuissent, oportuisset eas vel esse diversas in specie, et sic omnes homines specie differre ex diversitate formarum: aut quod esset una tantum numero, et sic rediret error tactus in praecedenti articulo. Augustinus tamen dicit, 7 super Genes., animam primi hominis creatam esse ante formationem corporis; quod tamen non asserit.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto Deus dicitur ab opere septima die cessasse, quia nihil postea fecit quod non aliquo modo in primis operibus praecesserit vel secundum materiam et rationem seminalem, sicut corpora quae de novo

---

(1) *Addit Nicolai* (ut dicitur 3 de Anima, text. 26).

(2) Immo potius Nemesius, qui sub nomine Gregorii Nyssaeni olim circumferri solebat, lib. de Natura hominis, cap. 1, tom. 12 Bibliothecae Patrum; etsi verus Nyssaenus in tract. de hominis opificio eos refellit ex professo qui animas ante corpora praeexistentes, et ab aliis in alia corpora transmigrantes fabulabantur, sed Platonis nomine non expresso. *Ad marginem autem Venetae editionis anni* 1593 *notabatur:* Plato in Alcibiade de Natura hominis (*Ex edit. P. Nicolai*).

generantur; vel secundum similitudinem, sicut animae quae de novo creantur.

Sciendum autem, quod similitudo animae praecessit etiam in opere creationis aliquo modo, cum omnia simul creata legantur, ut Eccli. 18 dicitur: sed haec similitudo fuit in natura communi, in qua anima et Angelus conveniunt, scilicet in intellectuali. Praecessit etiam in operibus sex dierum hujus animae quae nunc creatur, similitudo in specie; quae inter alia sex dierum opera etiam homo creatus est, rationali anima perfectus secundum alios sanctos; quamvis secundum Augustinum (7 super Genes.), fuerit in illis sex diebus factus homo quantum ad materiam et rationem seminalem ratione corporis; ratione vero animae, ipsa primi hominis anima fuerit in se facta.

Et per hoc patet responsio ad secundum: quia concedimus quod ratio seminalis animae, ejus creationem in nulla creatura praecedat.

Ad tertium dicendum, quod quaedam creatio est quae non praesupponit materiam nec ex qua nec in qua illud quod creatur fiat; et talis est creatio quae distinctionem et ornatum praecessit. Sed creatio animae quamvis non sit ex materia, tamen praeexigit materiam in qua creatur. Et quia illa materia non potest disponi ut efficiatur propria, nisi per actionem naturae, ideo talis creatio sequitur distinctionem et ornatum, secundum quae principia activa in natura constituta sunt, ut prius dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut Avicenna dicit (de Anima part. 1 cap. 1), anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producatur secundum hoc quod individuatur. Cum ergo anima esse individuatum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuata et distincta ab alia anima.

Ad quintum dicendum, quod anima et Angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque: in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius, in cujus participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus potest forma corporis esse; sed animae acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse et corporis, quod est esse conjuncti: et ideo est forma corporis, et individuatio sua est ex unione ejus ad corpus: et de hoc etiam in 1 lib., dist. 8, habitum est.

Ad sextum dicendum, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus; accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod per hoc quod multae animae quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adjungitur, sed ad accidentalem tantum: et hoc non est inconveniens.

QUAESTIO III

Deinde quaeritur de formatione hominis ex parte corporis: et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de qua natura corpus hominis compositum sit; 2.° de loco corporali in quo positus est, scilicet in paradiso.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in compositione hominis sit aliquid de natura corporis caelestis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in compositione corporis humani sit aliqua pars de natura corporis caelestis. Eidem enim formae debetur idem perfectibile. Sed forma corporis humani convenit in natura intellectuali cum forma separata, quae corpus caeli movet. Ergo videtur quod aliquid de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis veniat.

2. Praeterea, impossibile est contraria ad maximam aequalitatem venire, nisi per aliquid concilientur. Sed non potest contraria conciliare nisi quod est a contrarietate remotum, quale est inter corpora solum corpus caeleste. Ergo oportet ad compositionem corporis humani, in quo ad maximam aequalitatem elementa perveniunt, aliquid de natura corporis caelestis advenire.

3. Praeterea, Avicenna dicit (de Anima part. 5, cap. 8, et part. 5, cap. 8), quod spiritus qui per membra diffunduntur, sunt de natura lucis. Haec autem est natura quinti corporis: unde etiam Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 69), quod lucidum et diaphanum invenitur in inferioribus corporibus secundum quod communicant cum superiori corpore. Ergo videtur quod in corpore humano sit aliquid de essentia corporis caelestis.

4. Praeterea, sicut dicit Philosophus (de Gener. animal., lib. 2, cap. 3), oportet quod in semine sit triplex calor: scilicet calor elementaris, scilicet igneus, et caelestis, et vitalis, qui est animae. Sed accidentia indicant naturam, ut in 1 de Anima dicitur. Ergo videtur quod praeter naturam elementarem sit etiam in corpore hominis natura caelestis, et natura animae.

5. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturae concurrunt. Sed corpus caeleste est maxime pars universi. Ergo videtur quod aliquid de natura illius corporis veniat in compositionem corporis humani.

Sed contra, quidquid venit in compositionem corporis humani, est aliquo modo perfectum ab anima. Sed quidquid incipit esse sub aliqua forma substantiali, est generabile et corruptibile; anima vero substantialis forma est. Cum ergo natura corporis caelestis sit incorruptibilis et ingenerabilis, videtur quod ad compositionem corporis humani non veniat.

Praeterea, ut in 1 Cael. et Mun. (text. 19) Philosophus dicit, idem est locus naturalis totius corporis et partis ejus. Sed locus corporis caelestis est supra elementa. Ergo nihil de natura illius corporis potest hic esse nisi sicut in loco innaturali, et per motum violentum. Illius autem corporis non potest esse violentus motus, cum motus ejus circularis contrarium non habeat, ut in 1 Cael. et Mund. (text. 20), probatur; cum tamen oporteat motum violentum naturali contrarium esse. Ergo

nihil de natura corporis caelestis ad compositionem hominis venit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid venire in compositionem alicujus contingit dupliciter. Aut per essentiam suam per modum principii materialis vel formalis: et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem humani corporis. Quia quod plura corpora veniant ad costitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus: vel per compositionem, quae est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus: vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum. Nullo autem istorum modorum potest aliqua pars (1) de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis venire: quia in primis duobus modis oportet unamquamque partium esse distinctam secundum situm ab alia; non autem videmus hoc in compositione humani corporis, quod sit ibi aliquid de natura corporis caelestis, ab aliis, scilicet elementis, secundum situm distinctum: in tertio autem modo oportet adesse alterationem componentium, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut in 1 de Gener. dicitur; natura autem caelestis inalterabilis est. Alio autem modo venit aliquid in compositionem alicujus per effectum virtutis suae; et hoc modo natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, et omnium mixtorum corporum: quia nihil consequitur formam substantialem nisi per virtutem caelestem, eo quod corpus caeli est primum alterans, cujus virtute omnes alterationes regulantur, et ad fines proprios perducuntur.

Quidam tamen dicunt, aliquid de natura corporis caelestis venire in compositionem humani corporis essentialiter, quasi concilians elementa; et hoc dicunt esse lucem, quam ponunt corpus esse. Sed haec positio falso fundamento innititur, dum ponit lucem esse corpus, ut supra dictum est, quo remoto veritatem haberet quodammodo: quia, ut supra dictum est, virtutes corporum caelestium participantur ab inferioribus corporibus mediante luce. Nec tamen adhuc esset de compositione humani corporis corpus caelestis naturae: quia illa lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo est causa ejus; et de hoc supra dictum est, distinct. 13.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quae movet corpus humanum, non est ejusdem speciei cum natura quae movet corpus caeleste, quamvis sit simillima sibi inter omnes formas naturales. Unde non oportet quod aliquid de caelesti corpore sit essentialiter pars humani corporis, sed quod humanum corpus maxime caelo simiIetur: quod contingit in hoc quod est temperatissimae complexionis, et maxime recedens a contrarietate, dum ad medium pervenit, quod neutrum est contrariorum.

Ad secundum dicendum, quod ad illam elementorum conciliationem sufficit effectus virtutis caelestis: unde non oportet corpus caeleste compositionem humani corporis essentialiter ingredi.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod est lucidum, pertinere ad naturam quintae essentiae, nisi per similitudinem et convenientiam quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps. Non ergo intendit Avicenna dicere spiritus esse de natura quintae essentiae, cum post ipse dicat ex quibusdam cibis vel potibus subtiliores et clariores spiritus generari.

Ad quartum dicendum, quod in semine non est calor caelestis corporis, qui sit in corpore caelesti sicut in subjecto: sic enim sequeretur corpus caeleste in semine esse, sed quod virtus corporis caelestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquitur in instrumento.

Ad quintum dicendum, quod non omnia veniunt in compositionem humani corporis per essentiam, sed per similitudinem et convenientiam quamdam, ut dicit Gregorius (in homil. Ascensionis (1)), quod homo intelligit cum Angelis, vivit cum arboribus et sic de aliis.

(1) *Al.* pars corporis.

(1) Homil. 29 in Evang. quae prius *homil. Ascensionis* notabatur, quia in sexto Ascensionis Domini habita est, et Ecclesia illam eodem die legit *(Ex edit. P. Nicolai)*.

ARTICULUS II.

Utrum paradisus in quo fuit Adam possit esse locus corporalis. — (1 *p., quaest.* 102, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus de quo fit hic mentio, locus corporalis esse non possit. Homo enim ab aliis animalibus in re corporali non distinguitur, cum quibus vitam et sensum communicat, sed in re spirituali, scilicet intellectu. Cum ergo ab aliis animalibus in paradiso dicatur distingui, quia alia animalia ibi posita non fuerunt, videtur quod paradisus sit locus tantum spiritualis.

2. Praeterea, nullus locus terrenus est usque ad lunarem globum pertingens, cum circa lunam sit ignis maxime activus, et extranei corporis consumptivus. Sed in littera dicitur, quod pertingit paradisus usque ad lunarem globum. Ergo videtur quod non sit locus terrenus, sed spiritualis.

3. Praeterea, philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terrae locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. Ergo videtur probabile quod non sit locus corporalis.

4. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 9), quod fons unde dicuntur egredi flumina paradisi, est ipse Oceanus. Sed Oceanus circuit totam terram, et non aliquem locum determinatum. Ergo videtur quod nullus locus determinatus in terra sit paradisus.

5. Praeterea, quatuor flumina quae Scriptura commemorat de paradiso egredi, ex diversis fontibus emanant. Cum ergo Scriptura de uno fonte qui in paradiso est, dicat horum fluminum esse originem, videtur quod non possit intelligi de fonte et fluminibus corporalibus, ut nec alia quae de paradiso dicuntur.

6. Praeterea, lignum vitae est sapientia, ut dicitur Proverb. 13. Cum igitur sapientia non sit quid corporale, videtur quod nec haec nec aliaquae de paradiso dicuntur, corporaliter accipienda sint.

7. Praeterea, id quod debetur homini damnato non convenit proprie naturae institutae. Sed agri-

cultura data est in poenam homini damnato: Genes. 3, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane.* Ergo videtur quod non nisi mystice dictum sit, hominem in paradiso positum, ut operaretur illum.

8. Praeterea, ubi nullus invasor timetur, non est necessaria custodia. Sed nullus paradisum invadere poterat. Ergo non potest proprie intelligi hominem in paradiso positum ad custodiendum illum.

Sed contra est quod in littera determinatur, et communis Ecclesiae traditio tenet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Origenes posuit paradisum non esse locum aliquem corporalem, sed omnia quae de paradiso dicuntur, allegorice de paradiso spirituali interpretanda esse: quod pro errore reprobat Epiphanius Cypri Episcopus in quadam epistola per Hieronymum translata (1). Unde simpliciter concedendum est paradisum locum quemdam corporalem esse in determinata parte terrae situm, temperatissimum, et amoenum, ut homo nullis perturbationibus impeditus, spiritualibus deliciis quiete frueretur. Hunc autem locum existimant sub aequinoctiali esse versus partem orientalem, eo quod quidam philosophi locum illum temperatissimum asserunt, ex quo etiam loco Nilus, unus de quatuor fluminibus paradisi, fluere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis vigent in eo inferiores sensus, ut per eos operatio intellectus melius compleri possit; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit: non enim probabile est illuc alia animalia pervenire potuisse ex seipsis, nisi aut virtute divina ad tempus, ut quando adducta sunt animalia ad Adam, ut videret quid vocaret ea, ut legitur Genes. 2 (nisi forte hoc per interiorem revelationem factum exponatur), vel etiam operatione daemonis, ut patet de serpente.

Ad secundum dicendum, quod non potest intelligi paradisus terrestris usque ad lunarem globum se extendere secundum situm, sed secundum quamdam similitudinem propter temperantiam et incorruptionem quae loco illi debebatur, et habitatoribus ejus; a luna vero et supra neque contrarietas neque corruptio est.

Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in littera dicitur, est semotus (2) etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio; et ideo ejus notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturae.

Ad quartum dicendum, quod primum principium illorum fluminum, sicut et ceterarum aquarum, est Oceanus: sed principium proximum est fons ille qui in illa parte terrae surgit.

Ad quintum dicendum, quod sicut contingit in quibusdam fluminibus, ut fontes a quibus originem habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant, ita etiam dicit Augustinus (8 super Genes., cap. 7), hoc in illis fluminibus contingere, quod primum principium eorum est fons paradisi, qui in aliquo loco nobis ignoto terram subintrat, et deinde in aliis locis aqua illa erumpit, ubi videtur illorum fluminum esse principium.

Ad sextum dicendum, quod sicut per Hierusalem significatur praesens Ecclesia, et etiam caelestis patria, et tamen ad litteram Hierusalem civitas quaedam fuit; ita etiam quamvis per lignum vitae sapientia significetur, non removetur quin lignum vitae arbor quaedam ad litteram intelligatur.

Ad septimum dicendum, quod in statu innocentiae non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati; sed delectabilis, ex consideratione divinae providentiae, et naturalis virtutis.

Ad octavum dicendum, quod homo est positus in paradiso ad custodiendum ipsum sibi, non contra aliquem invasorem, ne scilicet per peccatum ipsum amitteret. Vel dicendum, quod hoc non sic intelligendum est, quasi homo debeat operari paradisum, vel custodire: sed ideo positus est in paradiso, ut Deus ibi operaretur hominem, et custodiret eum; sicut enim homo operatur terram ut faciat eam fructiferam, sic Deus operatur hominem ut justus sit, et custodit eum, quia sine ejus adjutorio tutus esse non potest, ut dicit Augustinus (8 super Genes., cap. 10 et 11).

Expositio textus.

Animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam (1). Haec positio videtur irrationabilis: quia eorum quae sunt unius speciei est etiam unus modus originis; unde si aliae animae in corpore creantur, non potest rationabiliter sustineri quod anima primi hominis extra corpus creata sit. Quamvis Augustinus sine assertione hoc dicat, 7 super Genes.

Deo autem natura est quod facit. Ipse enim per naturam suam omnipotens est: ipse etiam naturarum institutor et conditor est: sicut enim ex operatione hominis formae artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formae naturales profluxere; unde id quod ab eo fit, naturae rationem habet.

Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praescit ille qui non potest falli. Hujus ratio est quia causae inferiores impediri possunt, ut non omne contingat quod in eis futurum est; sed scientia Dei falli non potest, et ideo non potest esse ut ipse sciat aliquid futurum quod non sit.

Unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt. Hoc non tantum fuit propter loci altitudinem quam propter loci puritatem, qui purgatione non indigebat.

(1) Ut nimirum cap. 3 illius epist. videre est, quae inter epistolas Hieron. 60 recensetur (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* remotus.

(1) Supple, *Augustinus super Genesim tradit*, ut in textu.

DISTINCTIO XVIII.

De formatione mulieris (1).

In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri, sicut post plantatum paradisum, hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura (Gen. 2. 21): « Immisit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tu» lit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem. » Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem, sicut Angelos, sed prius virum, deinde mulierem de viro; ideo scilicet ut unum esset humani generis principium; quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat: ideoque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit; et per hoc imago Dei in homine apparuit; quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse, omnes se quasi unum amarent.

Quare de latere viri, et non de alia corporis parte formata sit.

Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis: ne forte, si fuisset de capite viri facta, viro ad dominationem videretur praeferenda: aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia ergo viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia; nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda; ut juxta se ponendam cognosceret quam de suo latere sumptam didicisset.

Quare dormienti et non vigilanti viro costa subtracta est.

Non sine causa dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa, de qua mulier in adjutorium generationis viro est formata, scilicet ut nullam in eo sensisse poenam monstraretur, et divinae simul potentiae opus mirabile ostenderetur, quae hominis dormientis latus aperuit nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere Christi sacramentum et Ecclesiae figuratum est: quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis, quae de latere Christi in cruce dormientis profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a poenis, atque abluimur a culpis (2).

Quod de illa costa sine additamento extrinseco facta fuerit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

Solet etiam quaeri, utrum de costa illa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier. Quod quibusdam non placuit. Ceterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa. Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiae partes. Restat ergo ut de sola ipsius costae substantia, sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur, eo sane miraculo quo postea de quinque panibus Jesu caelesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt (Matth. 14, et Joan. 6). Illud etiam scire oportet, quod cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non eis tamen tribuenda est creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam; ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in locum costae. Non quod nihil agant, ut aliquid creetur; sed non ideo creatores sunt; sicut nec agricolae segetum aut arborum. Solus Deus, idest Trinitas, est creator. Facta est ergo femina a Deo, etiam si costa ministrata sit per Angelos.

Utrum secundum superiores an secundum inferiores causas ita illa facta sit mulier, idest, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut illa fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa.

Sed quaeritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantum ut fieri posset. Ad quod sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab aeterno esse. Ut enim homo sic fieret, vel equus vel hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab aeterno fuit. Et hae dicuntur primordiales causae, quia istas aliae non praecedunt, sed istae alias, quae sunt causae causarum. Cumque unum sit divina potentia et dispositio, sive voluntas, et ideo una omnium principalis causa, tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus (super Gen., lib. 9, cap. 20), causas primordiales omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futurae causa praecessit: in creaturis vero quarumdam rerum, sed non omnium causae sunt, ut ait Augustinus (lib. 7 super Gen., cap. 17). Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas alia ex aliis proveniunt; ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et hujusmodi. Et hae quoque dicuntur primordiales causae, etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam aeternam, quae proprie et universaliter prima est. Illae vero ad res aliquas dicuntur primae, quae scilicet ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitae sunt: et sicut creaturae mutabiles sunt, ita et hae causae mutari possunt: quae autem in immutabili Deo causa est, mutari non potest.

Distinctio causarum rerum perutilis: scilicet quod quaedam in Deo et in creaturis, quaedam in Deo tantum sunt.

Omnium igitur rerum causae in Deo sunt; sed quarumdam causae et in Deo sunt, et in creaturis: quarumdam vero causae in Deo tantum sunt; et illarum rerum causae dicuntur absconditae in Deo: quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturae ratione. Et illa quidem quae secundum causam seminalem fiunt dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit; alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo. Haec autem dicit Augustinus (ut supra) esse illa quae per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quae mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens: « Ut mulierem ita fieri ne» cesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo abscondi» tum erat. Omnis naturae (1) cursus habet naturales leges: » super hunc naturalem cursum Creator habet apud se, pos» se de omnibus facere aliud quam eorum naturalis ratio » habet; ut virga scilicet arida repente floreat fructum gignat » (num. 17), et ut in juventute sterilis femina, in se» nectute pariat (Luc. 1), ut asina loquatur (Num. 17) » et hujusmodi. Dedit autem naturis ut ex his etiam » haec fieri possent, non ut in naturali motu haberent: » (et cap. 18): Habet ergo in se Deus absconditas quo-

---

(1) *Al. deest hic titulus.*

(2) *Nicolai addit sequentia, cruculis includens.* Unde Augustinus (tract. 15 in Joannem): « Adam qui erat *forma » futuri* (ad Rom. 5, 14), praebuit nobis magnum indicium » sacramenti; immo Deus in illo praebuit. Nam et dormiens » meruit accipere uxorem, et de costa ejus facta est ei uxor, » quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat Ecclesia » de latere scilicet dormientis; quia de latere in cruce pen» dentis lancea percusso sacramenta Ecclesiae profluxerunt.» Et de symbolo ad cathecumenos, lib. 2, cap. 6: « Ascendat » sponsus noster thalami sui lectum, dormiat moriendo, ape» riatur ejus latus; ut quomodo Eva facta est ex latere Adae » dormientis, ita Ecclesia formetur ex latere Christi in cruce » pendentis. Percussum est enim illius latus, et manavit » sanguis et aqua, quae sunt Ecclesiae gemina sacramenta: » aqua, in qua est sponsa purificata; sanguis, ex quo inve» nitur esse dotata etc. » *Ad marginem vero haec notat.* Similia etiam habet in ps. 40, super illud: *Numquid qui dormit etc.* et in psal. 56, super illud: *Dormivi conturbatus;* indeque Prosper in sententiis Augustini, sent. 329, etsi locum non insinuat. Nec dissimili sensu Ambrosius in Luc. 23: *Ex illo,* inquit, *incorrupto corpore omnium vita manabat; aqua enim et sanguis exivit; illa quae diluat, iste qui redimat.*

(1) *Al.* creaturae.

» rumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit » easque implet non opere consueto providentiae, quo natu- » rae subsistunt ut sunt, sed quo illas administrat ut volue- » rit quas ut voluit condidit. Omnium ergo quae ad gratiam » significandam non naturali motu rerum sed mirabiliter fa- » cta sunt, absconditae causae in Deo fuerunt quorum unum » erat quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non » habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut » fieri posset, ne contra causas quas Deus voluntarie insti- » tuit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur. »

De anima mulieris quod non est ex anima viri ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.

Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui, ipsius animam de viri anima propagatam, et omnes animas praeter primam de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet; sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde in ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 14): « Animas ho- » minum non esse ab initio inter ceteras intellectuales na- » turas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus, ne- » que cum corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani » et Cyrillus, et quidam Latinorum praesumptores affirmant. » Sed dicimus, corpus tantum per conjugii copulam semi- » nari; creationem vero animae solum Creatorem nosse, e- » jusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi at- » que formari; ac formato jam corpore, animam creari et » infundi; ut vivat in utero homo ex anima constans et cor- » pore, et egrediatur vivus ex utero plenus in anima et » corpore (1), humana substantia. » Hieronymus etiam anathematis vinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetae (psal. 32, 15): « Qui » finxit singillatim corda eorum. Hic satis, inquit, innuit » Propheta, quod non animam de anima facit Deus, sed sin- » gillatim animas de nihilo creat » (1).

(1) *Al. deest* in anima et corpore.

(1) *Nicolai addit sequentia.* Vel in textum in psal. 32: « Quidam hunc locum incaute ad illud referunt quod » animam ex anima existiment esse generatam, et in Adam » omnium animas contineri. » Et in expos. symboli ad Damasum (*): « Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso » factas dicimus, anathematizantes eos qui animas quasi par- » tem divinae dicunt esse substantiae, » ut inter ejus opera supposititia tom. ult. videre est. Et Augustinus lib. de Origine animarum, qui et eodem tomo apud Hieronymum habetur (**): « Qui animas ex illa una propagari asserunt quam » Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus tra- » dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas » non spiritus, sed corpora esse contendunt, quo perversius » quid dici potest? » Et inferius: « An eo pacto Deus eas » fingit in homine, licet anima seminaliter trahatur ex anima, » sicut fingit in homine corporis membra, quamvis corpus » seminaliter trahatur ex corpore? Si enim creatura parenti- » bus non fingeretur a Deo, non scriptum esset: *Qui fingit* » *singillatim corda eorum.* Utique si per corda significatae » sunt animae, fingi eas posse quis dubitet? Sed quaeritur, » utrum ex una hominis anima (***), sicut fingit singillatim » facies hominum, ex uno tamen corpore hominis primi. » Et postea: « Nondum aliquid certum de origine animae in » Scripturis comperi. Nam hi qui novas sine ulla propagine » asserunt animas fieri, ponunt etiam testimonium illud: *Qui* » *finxit singillatim corda eorum*; de quo et similibus viden- » dum quemadmodum possit a resistentibus responderi. Utrum » enim cum fingit, ex alio fingat, an ex nihilo, incertum » est. » Et paulo post: « Itemque illi qui propaginem ani- » marum inconsiderata temeritate defendunt, nullum pro se » manifestius et expressius possunt putare proferendum quam » quod omnes animae quae ingressae sunt in Ægyptum, de » femoribus Jacob egressae sunt: Gen. 46, etc. »

(*) Vel epist. 17, tomi ult. versus finem: sed Pelagii potius est cathol[illegible] fingentis, ut alibi notatum ex professo.

(**) Est vero epist. 157, ipsius Augustini, quae ad Optatum inscribitur tom. 2. Sed cur in Hieronymum irrepsit?

(***) Supple *animas alias fingat* quas infundit singulis hominibus etc.

Divisio textus.

Postquam determinavit originem hominis ex parte ipsius viri, hic determinat de origine mulieris, et dividitur in duas partes: in prima de origine ipsius secundum corpus; in secunda de origine ipsius secundum animam, ibi: *Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam.* Prima in duas: in prima ostendit modum productionis mulieris ex parte corporis; in secunda inquirit producti corporis principium, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum de costa illa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier.* Circa primum duo facit: primo proponit modum originis; secundo assignat propositorum causas; ubi primo ostendit quare de viro formata sit mulier, ibi: *Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem;* secundo quare de tali parte, ibi: *Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est*; tertio quare de viro dormiente, ibi: *Non sine causa quoque dormienti viro potius quam vigilanti detracta est costa.*

Solet etiam quaeri, utrum de illa costa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier. Hic inquirit principia producti corporis: et primo inquirit principium materiale; secundo principium activum, ibi: *Illud etiam scire oportet, quod, cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potestas.* Ubi primo inquirit utrum corpus mulieris productum fuerit per actionem Angeli; secundo utrum per actionem naturae, ibi: *Sed quaeritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret*; et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad solutionis manifestationem; secundo quaestionis solutionem prosequitur, ibi: *Omnium rerum causae in Deo sunt.*

Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam. Hic inquirit modum originis mulieris ex parte animae: ubi excludit duas haereses, et astruit veritatem catholicam, ut per se patet in littera.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de productione mulieris ex parte corporis. Secunda de origine animae.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum corpus mulieris de costa viri factum fuerit: et quia dicitur hoc non fuisse factum active per rationes seminales, sed primordiales, 2.° quaeritur de differentia harum rationum: et quia ea quae praeter rationes seminales fiunt dicuntur in littera miraculose fieri, 3.° quaeritur cujusmodi opera debeant dici miracula.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus mulieris debuerit fieri de costa viri. (1 *p., qu.* 92, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus mulieris de costa viri fieri non debuit. Distinctio enim sexus communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus mas et femina simul producta sunt, et neutrum ab altero sumptum. Ergo videtur quod nec femina hominis de viro sumi debuit.

2. Praeterea, materia non potest transmutari de parva quantitate in magnam nisi vel per rarefactionem, sicut ex uno pugillo aquae generantur decem aeris, vel per alterius additionem. Unde dicit Augustinus (10 super Gen., cap. 26): *Quid est absurdius quam ullum esse corpus manente naturae suae quantitate*, idest sine additione, *quod undique crescat, nisi rarescat?* Sed non potuit esse ut per rarefactionem una costa in quantitatem mulieris excresceret, quia inveniretur corpus mulieris etiam ipso aere rarius. Ergo oportebit hoc per additionem exterioris fieri, quod oportuit multo amplius esse quam costam ipsam. Cum ergo unumquodque denominandum sit a majori parte, videtur quod non debeat dici ex costa viri corpus mulieris formatum.

3. Praeterea, cum in operibus divinis nihil sit superfluum, oportet quod costa illa de perfectione corporis Adae fuerit. Sed subtracto eo quod ad perfectionem rei pertinet, sequitur diminutio. Cum ergo omnis diminutio in resurrectione restauretur, videtur quod costa illa in corpore Adae resurget. Si ergo de costa illa factum est corpus Evae, videtur quod Eva non resurget: quod est inconveniens. Non ergo de costa viri facta est mulier.

4. Praeterea, in corpore sensibili non potest esse divisio continui sine dolore. Sed corpus Adae propter naturae institutae integritatem maxime sensibile fuit. Ergo cum nullus dolor in ipso praecederet culpam, videtur quod ex ejus costa mulier formata non sit.

5. Praeterea, ut dicit Augustinus (2 super Gen. ad lit., cap. 1), in omnibus operibus creationis non quid Deus facere possit quaeritur, sed quid rerum natura patiatur. Cum ergo naturalis modus propagationis mulieris non sit de costa viri, sed ex semine (quia his quae sunt ejusdem speciei, debetur unus modus originis), videtur quod inconvenienter ex costa viri mulier facta ponatur.

Sed contra est quod dicit Boetius (in lib. 3 de Consol., pros. 10): *Necesse est quod imperfectum a perfecto sumat originem.* Sed mulier est vir imperfectus sive occasionatus, ut 16 de animalibus (lib. 2 de Gen. animal. cap. 3) Philosophus dicit. Ergo congruum fuit ut de corpore viri corpus mulieris sumeretur.

Praeterea, primum principium et finis in idem reducuntur; unde idem ponimus universitatis finem et principium. Sed mulier propter virum facta est, quia in adjutorium viri facta legitur Genes. 2. Ergo congruum fuit ut etiam vir mulieris esset principium: et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod apud catholicos dubium esse non debet quin mulier de costa viri formata fuerit, quamvis Judaei de hoc multa fabulentur: non enim magis rationi resistit vel divinae potentiae mulierem ex corpore viri sumi, quam corpus viri ex limo terrae formari, cum utrumque a naturae virtute separatum sit. Modum tamen quo id factum est, non omnes similiter assignant. Quidam enim, ut Magister in littera, et Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacr., parte 6, cap. 36) volunt ex costa viri sine alicujus exterioris additione, vel novae materiae creatione, corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem non videtur intelligibile. Si enim per multiplicationem materiae hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiae. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero quae fuit primo sub parvis dimensionibus, postmodum majores dimensiones recipiat: hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex 4 Physicorum (a text. 74 ad 87) patet : et ita sequeretur corpus mulieris ex costa viri per modum rarefactionis esse formatum, quod expresse impossibile est. Si vero multiplicatio essentiam materiae attingat, cum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri quod prius non erat, oportet quod aliquid materiae sit sub forma corporis mulieris quod prius sub forma costae non erat. Hoc autem aliter esse non potest nisi vel per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma ejus remaneat, vel per hoc quod aliquid materiae sit de novo creatum: et ita oportet quod per additionem alicujus materiae, vel de novo creatae, vel sub forma alterius corporis praeexistentis, ex costa viri corpus mulieris formatum sit; et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur quod per additionem materiae praeexistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul fuisse creata ad minus in materia, sancti communiter tradant.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut dicit Philos. in 1 OEconom. (cap. 3), mas et femina in hominibus conjunguntur non solum propter prolis generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitae et regimine domus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae, quam in aliis animalibus; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus. Et praeterea in littera assignantur duae rationes, quae per se patent.

Ad secundum dicendum, quod per additionem rei exterioris ex costa corpus mulieris factum est; nec tamen oportet quod ex illo adjecto corpus mulieris factum dicatur, etsi sit amplius in quantitate: quia illud adjectum non venit in materiam mulieris nisi mediante costa: sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur, quamvis oporteat etiam ex cibis conversis corpus embrionis majorem quantitatem assumere: sicut etiam aqua in sanguinem Christi transfertur mediante vino, etiamsi esset major quantitas aquae; dummodo virtute potentioris vini, natura aquae absorberi possit.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de perfectione alicujus dupliciter: vel quia est necessarium ad esse individui, et sic costa illa non erat de perfectione corporis Adae; aut quia est ne-

cessarium ad conservationem speciei, sicut semen in 15 de Animalibus (vel 1 de Gen. Anim., ad cap. 19 usque in fin. (1)) dicitur esse superfluum respectu individui, quo tamen indigetur ad speciei conservationem: et hoc modo costa fuit de perfectione corporis Adae, inquantum Adam erat principium humani generis. Ex quo patet quod costa illa resurget in Eva et non in Adam, cum sit de perfectione corporis Evae etiam quantum ad esse individui, et ita magis ad ipsam pertineat.

Ad quartum dicendum, quod illud quod ordinatum est ad conservationem (2) speciei, non solum sine dolore, sed etiam cum delectatione rescinditur; et ita non oportet quod in separatione illius costae, dolorem senserit. Vel dicendum, ut Magister dicit, hoc divina virtute et miraculose factum, ut dolorem vulneris non sentiret.

Ad quintum dicendum, quod institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter: vel quantum ad modum fiendi, vel quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus quidem fiendi naturalis esse non potuit, cum non praecesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passiones sufficerent ad effectus naturaliter producendos; et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur ex terra, et corpus mulieris ex costa, et sic de aliis. Sed proprietates consequentes naturas institutas non debent miraculo attribui, ut quod aquae miraculose super caelos consistant.

ARTICULUS II.

Utrum Deus convenienter indiderit materiae rationes seminales. — (*1 p., qu.* 105, *art.* 2; *et de Ver., qu.* 5, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur rationes seminales materiae Deus indidisse. Quod enim recipitur in materia sensibili, est in ea per esse naturae, et non per esse intentionis; quia materia cognoscitiva non est formarum quas recipit, sed per eas in esse specifico perficitur. Sed ratio non nominat formam secundum esse naturae, sed per modum intentionis. Ergo virtutes rebus sensibilibus inditae rationes dici non debent.

2. Praeterea, semen, ut ex 2 Physic. (text. 31) habetur, principium activum nominat. Potentia autem materiae non est activa, sed passiva, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo ratio seminalis materiae attributa non est.

3. Praeterea, quod est in aliquo, non producitur ab eo nisi per modum exitus (3). Si ergo omnium rerum semina Deus in natura prius posuit, videtur quod generatio rerum sit per exitum unius rei ab alia, et sic redibit error Anaxagorae, qui posuit quodlibet esse in quolibet, et nihil pure esse hoc vel illud, ut os vel caro; sed unumquodque nominari ex praedominante: quod in 1 Physic. (a text. 33 usque ad 40) improbatur.

4. Praeterea, ad generationem rerum naturalium non tantum sunt necessariae virtutes activae, sed etiam passivae. Cum ergo in seminalibus rationibus virtutes passivae non includantur, videtur quod praeter rationes seminales etiam aliae rationes rebus inditae debeant dici.

5. Praeterea, in natura inferiori effectus non procedunt ex suis causis ut semper vel necessario, sed ut frequenter. Cum ergo in littera describantur rationes seminales secundum quas necesse est aliquid fieri, videtur quod ad minus in natura inferiori rationes seminales positae non sint.

Sed contra: quia, ut dicit Gregorius (Ambrosius de Benedict. Patriarch., cap. 2), benedictio Dei dicitur bonorum ejus collatio et eorumdem multiplicatio. Cum ergo Deus legatur Gen. 1 sua opera benedixisse, videtur quod eis dederit virtutes quibus fieret eorum multiplicatio. Hoc autem importat ratio seminalis. Ergo rationes seminales a Deo rebus inditae sunt.

Praeterea, Deuter. 32, 4, dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Perfectum autem unumquodque est, ut in 4 Meteor. (cap. 3) dicitur, quando potest alterum tale producere quale ipsum est. Ergo virtutes quibus hoc fieri possit, rebus attributae sunt, et hae sunt rationes seminales: ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales. Sed quia, ut Dionysius dicit (in 2 cap. de div. Nom.), *ea quae sunt causatorum* (1) *abundanter praeinsunt causis*, formae receptae in materia non adaequant virtutem vel artem increatam a qua procedunt; unde apud artificem remanet ex arte sua virtus aliquid aliter operandi circa ipsa artificiata, quibus virtus artis alligata non est: et similiter in virtute divina est ut aliquid rebus creatis addat vel mutet vel abstrahat. In duobus autem differt operatio Dei ab operatione artificis. Primo ex parte materiae: quia cum artifex materiam non producat, sed ex materia data operetur, potentiam materiae non confert ad recipiendum formas quas materiae inducit, nec inferre in materiam potest; Deus autem, qui totius rei auctor est, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit, sed etiam potentiam recipiendi illud quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae: quia formae quas inducit artifex, non producunt sibi similes: quia lectus putrescens non pullulat in lectum, sed in plantam, ut ex 1 Physic. (text. 15) patet: formae autem naturales sibi similes producere possunt; et ideo proprietatem seminis habent, et seminales dici possunt. Formae autem rerum secundum quod in arte divina existunt, primordiales esse dicuntur, eo quod ipsae sunt prima principia simpliciter rerum producendarum: potentia autem quae rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas Dei disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiae ut fieri possit ex ea quod Deus vult. Ipsae autem virtutes in materia positae, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. Sed quid sint secundum rem seminales rationes, a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod forma speciei non

---

(1) Qui cum 15 de Animalibus juxta veterem inscriptionem coincidit *(Ex edit. P. Nicolai).*

(2) *Al.* ad confirmationem.

(3) *Al.* exterius.

(1) *Al. creatorum.*

recipitur in materia nisi mediante forma generis; adeo quod est alia forma numero per quam ignis est ignis, et per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis incompleta ratio seminalis dicitur: quia propter talem formam inest materiae quaedam inclinatio ad recipiendum formas specificas. Hoc autem non videtur esse verum: quia omnis forma quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis. Si enim post esse in genere substantiae constitutum advenit, ergo ea recedente, adhuc remanet individuum in genere substantiae; quod est contra rationem formae substantialis, sicut dicitur in 2 de Anima (text. 8). Et praeterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet, si prima forma substantialis adveniens materiae det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale: et ideo non est alia forma qua ignis est ignis, et qua est corpus, ut Avicenna vult (suffic., lib. 2 cap. 3). Et si Commentator dicat in 2 Metaph. (cap. 3) genus non esse materiam sed formam mediam inter materiam et ultimam formam: hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem sed secundum rationem: quia genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum, et ita propinque se habet ad rationem materiae. Et praeterea sequeretur quod res signata per genus esset pars speciei constitutae per formam superadditam, et ita de specie praedicari non posset. Nec etiam hoc convenit secundum intentionem Augustini: quia ex virtute formae generalis non necessario sequitur forma specialis: unde non est talis virtus secundum quam necesse sit fieri, sed secundum quam fieri potest.

Ideo alii dicunt, quod cum omnes formae, secundum Philosophum (de Gener. animal., lib. 2, cap. 3), de potentia materiae educantur, oportet ipsas formas praeexistere in materia incomplete, secundum quamdam quasi inchoationem; et quia non sunt in esse suo perfectae, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam; et ideo non possunt per se exire in actus, nisi sit agens exterius quod excitet formam incompletam ad agendum, ut sic cooperetur agenti exteriori; aliter enim non esset generatio mutatio naturalis, sed violenta: quia, ut in 3 Ethic. (cap. 1 et 3) dicitur, *violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo.* Has ergo virtutes incompletas in materia praeexistentes, rationes seminales dicunt, quia sunt secundum esse completum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem verum non videtur; quia quamvis formae educantur de potentia materiae, illa tamen potentia materiae non est activa, sed passiva tantum; sicut enim, ut Commentator dicit in 8 Physic., in motu locali oportet esse aliud movens et motum; ita etiam in motu alterationis; et ponit exemplum quod quando corpus naturaliter sanatur, cor est sanans, et alia membra sanata; et ideo sicut in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum locum, quia ignis non potest dividi in movens et motum; ita etiam non potest esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo eam in actum. Sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata, propter distinctionem organorum vel partium, quarum una est movens et alterans, et alia mota et alterata; et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia passiva tantum, quod non sit generatio naturalis: quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed inquantum est habilis ad recipiendum talem actionem: quae etiam habilitas appetitus materiae dicitur, et inchoatio formae. Non enim eodem modo omnes motus naturales dicuntur, ut in 2 Physic. et in 1 Cael. et Mund. (com. 3) Commentator dicit; sed quidam propter principium activum intus existens, ut motus localis gravium et levium; et quidam propter principium passivum quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum: unde et natura dividitur in materiam et formam. Et ideo concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum.

Ad secundum dicendum, quod rationes seminales dicuntur materiae inditae, non quia sint intelligendae praeexistere in materia ante adventum formae completae, quasi pertinentes ad essentiam materiae, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia; sed per modum quo etiam formae completae in materia esse dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod Anaxagoras ponebat, in aere, ex quo generabatur ignis, praeexistere quasdam partes ignis in actu latentes, per quarum exitum et congregationem, ignis generari videbatur. Hoc autem nos non ponimus; sed quod in materia aeris praecessit aptitudo ad formam ignis, et in igne generante virtus activa, per quam haec aptitudo in actum reducitur: et hoc non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes activae quam etiam passivae, quae perfici possunt per agentia naturalia; sicut et in generatione animalis semen extento nomine dicitur non solum sperma, sed etiam menstruum.

Ad quintum dicendum, quod concurrentibus omnibus causis naturalibus, ex quibus omnibus una perfecta causa constat, necesse est effectum sequi, nisi aliquid impediat: et hoc modo loquitur Augustinus.

ARTICULUS III.

Utrum ea quae fiunt praeter rationes seminales, sint miracula. — (1 *p., quaest.* 105, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae praeter rationes seminales fiunt, non omnia

miracula sint. In opus enim creationis virtus seminalis naturae non potest, nec tamen opus creationis miraculosum dicitur; quia miracula sunt ad manifestationem gratiae, ut in littera dicitur; ad quod creatio non est ordinata, sed magis ad institutionem naturae. Ergo videtur quod non sit ratio miraculi in hoc quod praeter causas seminales aliquid fiat.

2. Praeterea, creatio animarum et justificatio impiorum, cum frequenter fiat, miraculosa non est; quia miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit (1); et tamen isti effectus praeter rationes seminales producuntur. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, resurrectio mortuorum, cum in spe fidelium sit, miraculosa non est, quia miraculum est praeter spem admirantis apparens, ut Augustinus dicit; et tamen resurrectio mortuorum per naturam fieri non potest. Ergo non omnia quae praeter virtutem naturae fiunt, miracula dicuntur.

4. Praeterea, quaedam quandoque fiunt praeter rationes seminales, quae facultatem naturae non excedunt, sicut quod aqua convertatur in vinum, ut factum legitur Joan. 2. Sed miraculum est supra facultatem naturae apparens, ut Augustinus dicit. Ergo videtur quod non omnia quae praeter rationes seminales fiunt, miracula sint.

5. Praeterea, omnes virtutes activae creaturis collatae, rationes seminales dici possunt. Sed Angeli et homines dicuntur miracula facere. Ergo videtur quod non omnia miracula praeter rationes seminales fiant.

6. Praeterea, monstra in natura contingunt, et praeter intentionem naturae agentis; non tamen miracula dicuntur. Ergo non in hoc consistit ratio miraculi quod est praeter rationes seminales fieri.

Sed contra, illa opera miraculosa dicimus quae in admirationis divinae virtutis inducunt. Sed mutare cursum solitum naturae, non est nisi illius virtutis quae naturam instituit. Ergo ea proprie miracula dici debent quae praeter virtutes activas in natura contingunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut ex verbis Philosophi habetur in principio Metaphysic. (in prooem.), admiratio ex duobus causatur; scilicet ex hoc quod alicujus effectus causa occulta est, et ex eo quod aliquid in re videtur per quod (2) aliter esse deberet; unde in hoc quod est diametrum quadrati non posse commensurari lateri, admiratio causatur ex hoc quod hujus causa ignoratur, et ex hoc quod ex parvitate linearum videtur quod una alteri commensurari possit. Contingit ergo aliquid esse admirabile simpliciter, et aliquid esse admirabile quo ad hunc. Admirabile huic est id (3) cujus causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam aestimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet; quamvis in re nihil sit repugnans, nec causa in se sit nimis occulta; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est id cujus causa simpliciter occulta est, ita etiam quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem per quam aliter debeat contingere. Hujusmodi autem sunt quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium; sicut quod caecus iterum videat, et quod mortuus resurgat, et hujusmodi; et haec proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira. Haec autem quandoque sunt supra naturam, quandoque praeter naturam, quandoque contra naturam. Supra naturam dicitur esse miraculum, quando natura non potest in ipsam substantiam facti, sicut divisio maris rubri, suscitatio mortui, et hujusmodi. Illa vero dicuntur praeter naturam fieri in quae quidem natura potest quantum ad substantiam facti, sed tamen praeter operationem naturae fiunt jussu divino. Et quod haec dicantur miracula, contingit ex tribus. Primo propter excessum, et singularem quemdam modum: sicut ranae productae in Aegypto in tanta multitudine sicut antea visum non fuerat. Secundo propter hoc quod hora determinata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus Jeroboam extensa contra Prophetam arefacta fuit, et ara ejus divisa, 3 Reg., 13. Tertio quando aliquid universaliter contingit, sicut in veteri lege de aqua zelotypiae, Numer. 5, quod post potum illius venter adulterae divino miraculo putrescebat. Contra naturam autem dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit; sicut si grave sursum moveretur, et quod virgo peperit, vel aliquid hujusmodi; ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quae scilicet est principium contrarii actus.

Ad primum dicendum, quod creatio, proprie loquendo, non est opus miraculosum, quia deficit una conditio miraculi: quamvis enim causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet: immo esse rerum naturali quodam ordine a primo ente producitur, quamvis non per necessitatem naturae.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam creatio animarum vel justificatio impiorum proprie miracula debent dici: quia quamvis sint praeter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt praeter eas disponentes (1): dispositio enim corporis ad receptionem [corporis] et praeparatio voluntatis ad susceptionem gratiae, est per virtutem creaturae collatam. Si tamen sine tali praecedente praeparatione vel anima infunderetur vel gratia conferretur, utrumque miraculum dici posset; ut patet in formatione primi hominis, et in conversione Pauli. Nec tamen sequitur ex vi rationis inductae: quia *insolitum*, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset; quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio miraculosa erit: quamvis enim sit secundum spem gratiae, est tamen supra spem naturae: et haec duplex spes distinguitur in Glossa, Rom. 4, super illud (2): *Qui contra spem in spem credidit etc.*

Ad quartum dicendum, quod quamvis conversio aquae in vinum non fuerit supra facultatem naturae quantum ad substantiam facti, tamen fuit

(1) Lib. de Utilitate credendi, cap. 16. Sic enim ibi: *Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem admirantis apparet;* non de Gen. ad litt., lib. 6, cap. 14, nec tract. 8 in Joan., nec lib. 10 de Civit. Dei, cap. 12, sicut prius indicabatur ad marginem; quamvis et his locis aliquid huc pertinens aliis verbis insinuari videatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* per hoc quod.

(3) *Al.* est esse id.

(1) *Al.* est praeter eas dispositiones.

(2) *Al deest* super illud.

supra ejus facultatem quantum ad modum faciendi: non enim potest natura aquam in vase existentem subito in vinum convertere, sed per digestionem et maturationem uvae.

Ad quintum dicendum, quod miracula non faciunt homines et Angeli quasi eorum virtute effectus ille agatur; sed homines impetrando precibus, et Angeli per ministerium.

Ad sextum dicendum, quod quamvis monstra contingant in natura praeter intentionem virtutis formativae quae agit in semine, tamen reducuntur in aliquas causas naturales; contingunt enim ex aliqua indispositione materiae sicut ex principio proximo, vel ex impressione alicujus signi caelestis sicut ex principio remoto.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de formatione mulieris ex parte animae; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum anima rationalis sit ex traduce, vel per creationem. Si non ex traduce, quaeritur 2.° utrum creetur a Deo immediate, vel mediantibus Angelis; et 3.° quaeritur, utrum anima sensibilis et vegetabilis sit ex traduce.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana traducatur a parentibus. — (1 p., qu. 108, art. 2; et 2 cont. Gent., cap. 82; et quol. 12, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana etiam a parentibus traducatur. Dicitur enim Genes. 46, 26: *Omnes animae quae egressae sunt de femore Jacob. . . . sexaginta sex.* Sed non egreditur aliquid filii ex femore patris nisi per traductionem seminis. Ergo videtur quod hoc modo anima filii ex parentibus veniat.

2. Praeterea, omne id quod dat complementum operationi, cooperatur operanti. Si ergo Deus per hoc quod infundit animam adulterorum operationem perficeret, videtur quod adulteris cooperaretur; et hoc videtur inconveniens, quia qui cooperatur (1) iniquo, non est ab iniquitate immunis. Ergo videtur quod anima rationalis non infundatur a Deo, sed traducatur a patre.

3. Praeterea, filii a parentibus originale peccatum contrahunt, ut Apostolus docet Rom. 5. Sed accidens non potest traduci nisi traducatur subjectum ejus. Ergo videtur quod anima rationalis, quae est subjectum culpae originalis, a parentibus traducatur.

4. Praeterea, in omni generatione univoca generans dat speciem suam generato: quia agens et finis generationis incidunt (2) in idem specie, ut in 2 Physic. (text. 31) dicitur. Sed cum homo ex homine procedit, est generatio univoca. Cum ergo homo speciem habeat ex anima rationali, videtur quod animam rationalem ex parentibus recipiat.

5. Praeterea, sicut dicit Commentator in 2 Metaph. (com. 7), impossibile est ut sint diversi agentes quorum unius actio terminetur ad subjectum formae, et alterius ad formam: quia ad subjectum formae actio agentis non terminatur nisi secundum quod recipit formam: sequeretur enim, ut ipse dicit, quod subjectum et forma essent duo distincta, ex quibus non fieret unum, si essent termini diversarum actionum. Sed corpus organicum est subjectum hujus formae quae est anima rationalis. Cum ergo per actionem virtutis formativae corpus organizetur, videtur quod ejus actio se extendat ad ipsam rationalem animam; et sic anima rationalis traducitur.

6. Praeterea, ut in 4 Meteor. (cap. 3) dicitur, perfectum unumquodque est quando sibi simile potest producere. Cum ergo anima rationalis sit perfectior omnibus formis naturalibus, videtur quod cum virtute aliarum formarum educantur similes formae in actum, multo fortius anima rationalis hoc possit facere.

7. Praeterea, Deus die septima a condendis novis creaturis cessavit. Sed novum est quod nullo modo in praeexistentibus praeexistit. Ergo oportet animas singulorum hominum qui modo generantur, in operibus sex dierum praeextitisse. Cum igitur in prima natura non praeextiterint, ut haeretici dicunt, videtur omnes animas in anima primi hominis extitisse. Ergo videtur quod ex ejus anima omnes animae traducantur sicut ex ejus carne omnis caro humana traducitur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 16 de Animalibus (vel de Gen. animal., lib. 2, cap. 3), quod intellectus ab extrinseco est: et in lib. de proprietatibus elementorum (1) dicit, quod in nato fit spiritus vitae jussu Dei: et ita videtur quod non traducatur a patre. Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae ostenditur, quia Genes. 2, 23, dicitur: *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea:* multoque carius amantiusque diceretur, anima de anima si sic esset anima de anima ut caro de carne, et os de osse.

Praeterea, Isai. 7, 16, dicitur ex persona Domini: *Omnem flatum ego feci,* idest animam: et sic videtur anima, non ex traduce, sed ex creatione esse.

Praeterea, Eccle. ult., 7, dicitur: *Donec spiritus revertatur ad Deum qui fecit illum:* et sic videtur humana anima a Deo creata esse: et hoc Augustinus disputando inducit 10 super Genes. ad litter. (cap. 17, 21, 22).

Solutio. Respondeo dicendum, quod traductio duo importat; scilicet originem et decisionem: non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie dicitur; similiter nec lignum divisum in partes dicitur quod ejus una pars ab alia traducatur; unde traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis; et ideo non potest dici traduci ab aliquo illud quod ab eo originem non habet nec divisionem recipit. Dividitur autem aliquid dupliciter; scilicet per se, ut corpus; et per accidens, ut forma corporalis materiae impressa. Anima vero rationalis nec corpus est, nec virtus corporalis; quod ipsa sua operatio ostendit, quae sine corpore est; et ideo traduci non potest per modum divisionis: et in hoc consistit ratio Aristotelis 16 de Animalibus (vel de Gener. animal., lib. 2, cap. 3). Vult enim quod

(1) *Al.* operatur.
(2) *Al.* inducunt.

(1) Qui ei olim tribuebatur, ut in veteri editione videre est. Sed non est ejus, nec in editione moderna extat (*Ex edit. P. Nicolai*).

quorum principiorum operationes sunt sine corpore, illa principia non traducantur per semen. Similiter etiam patet quod nullo alio modo originem potest habere anima filii ex anima patris: aut enim hoc esset quia intellectus filii ab intellectu patris oriretur mediante virtute generativa et formativa, aut immediate. Primum autem est impossibile: quia effectus non potest esse immaterialior sua causa; unde cum virtus generativa sit potentia materialis, non potest ejus actio ad formam immaterialem terminari (1). Secundum etiam esse non potest: quia cum sit duplex agens, secundum Avicennam (Metaphysic. tract. 9 cap. 4); unum quod habet causalitatem respectu totius speciei, sicut sol qui est causa generabilium et corruptibilium; aliud autem est causa respectu unius individui tantum, sicut quod hic ignis est causa hujus: neutro (2) modo anima unius potest esse causa animae alterius. In causis enim quae essentialiter habent ordinem ad totam speciem, oportet quod causa et causatum non sint ejusdem ordinis nec ejusdem speciei: quia habent directe causalitatem suam supra essentiam speciei inquantum hujusmodi; unde secundum hoc non omnes animae rationales essent ejusdem speciei. Similiter etiam non potest esse per alium modum quo aliquid in una specie est causa alterius in eadem specie: quia hoc non contingit nisi secundum hoc quod agens movet materiam ad talem formam: anima autem rationalis non est quid ex materia (ad minus praeexistente) et forma compositum: nec est forma materialis, quae possit educi de potentia materiae, sicut aliae formae materiales, ut dictum est. Unde relinquitur quod principium originis ipsius animae rationalis sit aliquod principium separatum: et hoc quidem communiter conceditur et a theologis et a philosophis.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa est synecdochica; ponitur enim pars principalis, scilicet anima, pro toto homine; et hic modus loquendi consuetus est in sacra Scriptura, et apud philosophos; unde Philosophus dicit 9 Ethic. (cap. 8, vel 9), quod totus homo dicitur intellectus, per modum quo etiam tota civitas dicitur rector civitatis.

Ad secundum dicendum, quod operatio adulteri potest dupliciter considerari. Aut secundum esse morale; et sic, prout est deformis, non cooperatur ad ipsam Deus, sed prohibet: aut secundum quod est in specie naturali; et sic est bonum quoddam; unde non est inconveniens ut tali operationi, inquantum bona est, Deus qui in omnibus operatur, complementum apponat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum originale sit in anima sicut in subjecto, tamen causatur in anima ex intentione seminis, et est in eo, scilicet in semine, quamvis non sicut in subjecto, tamen sicut in causa; et ideo per traductionem seminis, et non animae, peccatum originale traducitur.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod agens agat sibi simile, contingit dupliciter: aut quia forma secundum quam similitudo attenditur per actionem de potentia in actum educitur; aut quia per actionem disponitur materia, ut sit necessitas ad receptionem formae: et primus modus est quo ad omnes in formis accidentalibus; secundus autem est etiam, secundum Avicennam (ubi supra), in omnibus formis substantialibus, quia ipse vult omnes formas substantiales esse a principio separato; sed secundum Aristotelem et Commentatorem, formae substantiales materiales pertinent ad primum modum, et anima rationalis ad secundum; et hic modus sufficit ad hoc quod agens agat sibi simile; quia non proprie forma generatur, sed compositum.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de diversis agentibus non ordinatis, scilicet quorum unum non operatur in altero; sed in ipsa operatione naturae operatur Deus; unde non est inconveniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativae virtutis; sic enim ipse Deus in natura operans, etiam organizationem corporis facit; unde est quasi actio continua, reducta in unum agens, et quae terminatur ad ultimam dispositionem subjecti, et quae terminatur ad formam; quamvis quantum ad primum cooperetur sibi natura, et non quantum ad secundum.

Ad sextum dicendum, quod anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa; et ideo non potest produci ab aliquo agente quod accidentalem causalitatem habeat ad ipsam ex parte materiae quae inducitur ad formam, sicut est in aliis formis materialibus; sed oportet quod producatur a principio quod habet causalitatem essentialem respectu essentiae ejus; et hoc non potest esse unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animae quae nunc creantur, sunt ejusdem speciei cum anima Adae, quae in operibus sex dierum creata fuit: et ideo, ut Augustinus dicit (10 super Genes., cap. 5), jam tunc animam fecerat, quales et nunc facit (1); et ideo non aliquod novum creaturae genus nunc facit quod tunc in suis consummatis operibus non creaverit, scilicet quod quantum ad similitudinem speciei non praeextiterit etiam quodammodo in illis primis operibus secundum causales rationes; quia, sicut ibidem subdit Augustinus, corporibus humanis, quorum ex istis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit, atque conserit (2).

ARTICULUS II.

Utrum anima rationalis sit a Deo mediantibus Angelis. — (1 *p., quaest.* 90, *art.* 3; *et opusc.* 15, *cap.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis procedat a Deo mediantibus Angelis. Primo per hoc quod habetur in lib. de Causis (prop. 5), quia intelligentiae primae influunt formas fixas stantes, sicut est anima. Sed intelligentias Angelos dicimus. Ergo videtur quod a Deo mediantibus Angelis producatur.

2. Praeterea, a causa infinita non potest immediate procedere effectus finitus, ut potest probari per demonstrationes Philosophi in 1 Cael. et Mund. (text. 68), ubi probat quod corpus infini-

(1) *Al.* determinari.
(2) *Al. additur* autem.

(1) *Nicolai omittit* facit.
(2) *Idem* inserit.

tum non potest agere. Sed Deus est causa infinitae virtutis. Ergo cum anima sit quid finitum, non potest immediate a Deo produci.

3. Praeterea, non minor est ordo in spiritualibus quam in corporalibus, superiora inferiorum causas esse. Ergo multo fortius hic in substantiis spiritualibus esse debet. Ergo cum Angeli sint altioris naturae quam animae, videtur quod ab Angelis animae producantur.

4. Praeterea, per eadem est reditus in finem ultimum et exitus a primo principio. Sed anima rationalis in Deum reducitur per Angelos, ut Dionysius (1) dicit. Ergo videtur quod etiam mediantibus Angelis a Deo procedat.

5. Praeterea, cum omnis operatio sequatur naturam rei, ab illo res habet esse, cujus virtute propriam operationem participat. Sed propria operatio animae rationalis est operatio intellectualis. Cum ergo haec operatio conveniat sibi ex virtute intelligentiae, ut in libro de Causis (prop. 3), dicitur, videtur quod ipsa secundum suum esse mediantibus Angelis producatur.

Sed contra est quod Genes. 2, 7, dicitur, quod *inspiravit Deus in faciem ejus spiraculum vitae.* Haec autem est anima rationalis, qua homo vivit. Ergo videtur quod immediate a Deo sit.

Praeterea, Damascenus dicit omnes illos cum patre suo diabolo maledictos qui Angelos aliquid creasse dicunt (2). Sed anima non potest educi in esse nisi per creationem, cum de potentia materiae non educatur, ut dictum est, nec ex materia composita, ut sic possit generabilis esse vel per se vel per accidens. Ergo videtur quod mediantibus Angelis producta non sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam philosophi opinati sunt: posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem (3); et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quaedam pluralitas potentiae et actus; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quae est minoris actualitatis quam prima causa, cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali; secundum autem quod intelligit se, prout est in actu, fluit ab ea anima orbis, quam movet; et secundum quod considerat se quantum ad id quod est in ipsa potentia, fluit ab ea ipsa substantia orbis; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam, quae movet ultimum orbem, quam dicunt intelligentiam agentem: et ab hac dicit Avicenna (de Intellig., cap. 4, divis. 3), effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus; et materiam generabilium et corruptibilium reducunt sicut in causam in substantiam orbis; et diversas variationes quae circa materiam accidunt, reducunt sicut in causam in motus caelestes; et omnes has causas medias, sicut et primam, ponunt agentia essentialia, quae causant essentiam rei sine motu; non autem sunt causa fiendi tantum per motum, sicut causae agentes naturales; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis, secundum quod eorum actio nihil praesupponit ex parte rei quae producitur, sed tantum ex parte agentis, cujus actio firmatur super actionem causae superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quae non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur ceterae actiones. Haec autem positio debile habet fundamentum, sicut etiam Commentator ostendit in 11 Metaph. (com. 50); quia cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectu; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, idest ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quae solum Deum creatorem enuntiat; in quo omnis idolatria tollitur, cui proculdubio maximum fomentum dicta opinio subministrat; unde secundum fidem non potest poni aliquid esse causa alterius post Deum, nisi per viam motus et generationis; et ideo omnium eorum quae per generationem non inceperunt, oportet Deum immediatam causam ponere, ut sunt Angeli, animae, substantiae caelorum, et materia elementorum, et primae hypostases in omnibus speciebus. Dicta etiam positio tollit honorem animarum sanctarum, quibus promittitur Angelorum aequalitas, Matth. 11, in consecutione ultimi finis, quod non posset esse si causa essentialis animae Angelus esset; cum esse causati semper dependeat a sua causa essentiali; sicut et Anselmus probat (lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 5) quod reparatio humani generis per Angelum fieri non debuit ne dignitati animarum derogaretur. Sequeretur etiam aliud inconveniens, quod ultima beatitudo animarum non esset in divina fruitione, sed potius in fruitione Angelorum: quia ultima perfectio ad quam res potest pervenire, est haec ut conjungatur suo principio: et ideo a philosophis ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, sive post hanc vitam secundum alios.

Ad primum ergo dicendum, quod in hac materia auctoritates libri de Causis recipiendae non sunt: quia ille (1) qui librum illum composuit, hujus erroris auctor fuisse invenitur: nisi quis velit exponere, quod est praeter nostrum propositum.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio, si vim habeat, concludit quod nihil a Deo immediate causetur: quia omne quod est praeter ipsum, finitum est: nisi forte secundum aliquem modum substantias separatas infinitas esse ponamus, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet versus inferius, ut

(1) Colligitur ex lib. de eccles. Hierarch., cap. 5, §. 4, aequivalenter saltem.

(2) Vel sic lib. 2 de Fid. orth., cap. 3, prop. finem: *Quicumque dicunt, quod Angeli cujuscumque substantiae* (seu essentiae) *sint conditores, ipsi os diaboli sunt, qui est eorum pater etc.*

(3) Ex Philosopho, lib. 2 de Gener. et corrupt., text. 56.

(1) Non Philosophus ipse, sive Aristoteles, inter cujus opera in vetustis exemplaribus reperitur, sed Arabs quidam ex propositionibus Procli, ut in illius commentario notat S. Thomas (*Ex edit. P. Nicolai*).

in lib. de Causis dicitur: hoc est secundum quod earum virtus non limitatur ad determinatos effectus in his quae suae operationi subduntur: quo etiam modo infinitatem habet anima rationalis tam ex parte intellectus agentis, quo est omnia facere, quam ex parte intellectus possibilis quo est omnia fieri, et cujus est formam universalem recipere in qua sunt potentia infinita singularia: quod est etiam evidens argumentum immaterialitatis ipsius animae et quod ex traduce non sit, quia omnis forma materialis finita est, ut in 8 Physic. probatur. Et ideo ad rationem illam dicendum est quod etiamsi Deus sit infinitus simpliciter, effectus tamen ejus dupliciter limitatur. Primo et principaliter ex ordine sapientiae ejus, quae cuilibet rei certos terminos praefigit. Secundo ex parte recipientis, quia influentiam agentis recipit patiens per modum virtutis suae, et non per modum virtutis ipsius agentis.

Ad quartum dicendum, quod etiam in corporalibus non ponimus superius esse causam inferioris, nisi per modum moventis et generantis; et haec in substantiis spiritualibus non ponimus, quia per generationem et motum in esse non producuntur; sed tamen sicut superiora corpora movent inferiora ad generationem, ita superiores substantiae spirituales movent inferiores ad propriam operationem, secundum quod Dionysius dicit (cael. Hierar., cap. 13), inferiores Angelos a superioribus illuminari, et homines ab Angelis.

Ad quartum dicendum, quod quaelibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem: et ideo secundum quod per illuminationem superiorum inferiores illuminantur ad proprias operationes, dicuntur per eos in Deum reduci. Non est enim inconveniens ut una creatura ponatur causa motus vel operationis alterius. Sed non est similis ratio de exitu rerum a primo principio: quia res non exit a suo principio per hoc quod aliquid operetur, sed solum per hoc quod aliquid a principio recipiat.

Ad quintum dicendum, quod si intelligatur animа participare operationem intellectualem ab intelligentia, hoc modo quod potentia intelligendi insit animae per virtutem intelligentiae, haereticum est et redit in dictum errorem, quia potentia intelligendi sequitur naturam animae: si autem intelligatur hoc modo quod anima juvatur in sua operatione per illuminationem Angelorum, ex hoc non potest concludi quod anima secundum suam naturam ab Angelis creata sit: non enim a quocumque juvatur res vel movetur ad opus, ab eo esse habet.

ARTICULUS III.

Utrum anima sensibilis sit ex traduce. — (1 *p., qu.* 108, *art.* 1; *et de Pot. quaest.* 3, *art.* 2; *et quolib.* 10, *art.* 2; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 82.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam anima sensibilis non sit ex traduce. Nulla enim substantia simplex perfecta in esse quae sit hoc aliquid, educitur in esse nisi per creationem. Sed anima sensibilis est hujusmodi substantia. Ergo etc. Probatio mediae. Illud quod est tantum forma et non hoc aliquid, non potest esse motor; unde in 8 Physic. (text. 29) Philosophus vult quod forma ignis non sit motor in motu ejus naturali: non enim potest habere perfectam et absolutam actionem quae debetur motori qui non habet esse perfectum. Sed anima sensibilis est motor in animali. Ergo est hoc aliquid habens esse perfectum; et quod sit simplex, per se patet.

2. Praeterea, Commentator dicit in 3 de Anima (comm. 4 et 5), quod non potest esse aliqua virtus cognoscitiva ex commixtione elementorum. Sed ea quae producuntur per actionem naturae in inferioribus elementis, producuntur per actionem qualitatum activarum et passivarum elementorum commixtorum; eo quod nulla virtus activa est in istis inferioribus nisi per qualitates elementares, ut Commentator dicit 11 Metaphys. (comm. 31). Cum ergo anima sensibilis sit virtus cognoscitiva, videtur quod non per operationem naturae traduci possit, sed per creationem in esse producatur.

3. Praeterea, omnis operatio naturae inferioris reducitur in virtutem caelestem, sicut in virtutem primi alterantis. Sed per virtutem caeli anima sensibilis educi non potest, cum corpus caeleste inanimatum sit, et nihil agat ultra suam speciem; quia effectus non potest esse potior causa agente. Ergo videtur quod non per operationem naturae, sed per creationem in esse educatur.

4. Praeterea, eorum quae sunt idem secundum substantiam, non potest unum creari quin alterum creetur. Sed in homine anima sensibilis et anima rationalis sunt idem per essentiam. Ergo videtur, cum anima rationalis non traducitur, sed creetur, quod similiter nec anima sensibilis. Sed secundum animam sensibilem non differt homo a bruto. Ergo videtur quod etiam an brutis anima sensibilis sit per creationem.

5. Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliorem causam habet, vel saltem non minus nobilem. Sed anima sensibilis nobilior est in animalibus perfectis quam in generatis ex putrefactione. Ergo cum in generatis ex putrefactione non possit poni anima sensibilis ex aliquo principio naturali produci, cum non generentur ex sibi similibus, et ita oporteat quod a principio supernaturali animam sortiantur, videtur quod multo fortius hoc necessarium sit in animalibus perfectis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 20: *Producant aquae reptile animae viventis.* Sed aquae non producunt nisi illud quod virtute naturae producitur. Ergo videtur quod per virtutem seminalem rebus collatam animae sensibiles producantur.

Praeterea, Philosophus dicit in 16 de Animalibus (seu de Gener. anim., lib. 2, cap. 3, ant. med.), quod intellectus solum ab extrinseco est. Ergo videtur quod anima sensibilis non sit ab extrinseco.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones et philosophorum, et etiam Magistrorum.

Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum. Ratio autem quae praedictos philosophos movit, ut Commentator narrat 7 et 11 Metaph. (com. 5), est sumpta ex animalibus putrefactis, quae etiam objiciendo (arg. 5) tacta est: et similiter ex hoc quod in naturalibus nihil invenitur agens nisi forma ac-

cidentalis, ut calor et frigus quorum actione non potest anima produci, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed tamen advertendum est, quod nullus philosophus inter animam sensibilem et alias formas substantiales distinxit quantum ad originem: quia praedicti philosophi omnes formas substantiales esse a principio separato posuerunt; tam animam sensibilem, quam formam lapidis vel ignis.

Alii vero, ut Aristoteles et Commentator ejus, qui ponunt formas alias materiales ex potentia materiae educi virtute agentium naturalium, ponunt etiam animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse, eo quod esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum: non enim per se possunt subsistere: et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis; unde forma per se loquendo neque fit neque generatur, sed compositum. Et quia omne quod generatur, generatur ex sibi simili; ideo oportet quod generans vel inducens ad formam sit compositum ex materia et forma, et non forma tantum, vel substantia separata; et in hoc sustentatur Aristoteles in 7 Metaphys. (text. 55), et per eamdem rationem ostendit in 16 de Animalibus (ut supra), animam vegetabilem et sensibilem non ab extrinseco esse, ostendens eas esse formas materiales ex hoc quod operationes exercent mediante corpore: quod enim habet esse absolutum a materia, habet etiam operationem a materia absolutam. Et ideo vult quod omnia principia vel virtutes quarum operationes non exercentur sine corpore, non sint ab extrinseco, sed ab agente corporali: et quod intellectus solus sit ab extrinseco: quia ejus operatio est sine corpore, et etiam ejus esse absolutum est; unde sibi debetur factio non tantum per accidens, sed etiam per se, ut esse incipiat, et oportet tunc quod hic sit secundum modum sibi competentem, et a principio separato.

Alii vero philosophi attenderunt ad ipsas formas, ac si eis per se fieri deberetur; et ideo posuerunt omnes formas esse a principio formali separato.

Sed positio Aristotelis multo rationabilior est: quia nihil incipit vel fit vel generatur nisi secundum modum quo esse habet: et ideo concedimus animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse. Modus autem traductionis talis est; cum enim omne agens univocum et proximum inducat speciem suam in patiente, et cibus, secundum quod est patiens et alteratum, in nutrimentum corporis cedat (quia nutrit secundum quod est potentia caro, ut in 1 de Gener., text. 39 et in de Anima a text. 45 usque ad 50 dicitur), oportet quod in fine speciem et virtutem nutrimenti recipiat. Ante ergo ultimam assimilationem, quando efficitur actu pars determinata, ut caro vel os, est in eo virtus speciei indeterminate ad hoc vel illud: quia determinatio ad hoc vel illud est secundum propriam virtutem determinatae partis: et ideo cum semen sit residuum ultimi cibi propinquissimi ad ultimam conversionem, est in eo potentia totum et non actu aliqua pars: ante vero quam resolvatur per actum virtutis generativae separatum a reliquo sui generis, est in eo potentia illa indistincta sicut forma totius non est in parte nisi in potentia: quando autem separatur, efficitur actu habens talem potentiam vel formam: sicut etiam videmus in animalibus annulosis, in quibus, secundum Philosophum, una est anima in actu, et plures in potentia; unde quando dividuntur, efficitur quaelibet pars animata habens animam distinctam: in hoc tamen differunt, quia propter parvam differentiam organorum in illis animalibus pars est fere toti consimilis; et ideo in parte remanet anima perfecta, sicut erat in toto: semen autem decisum nondum est actu simile toti, sed in potentia propinqua: et ideo non remanet post divisionem animae in actu, sed in potentia: propter quod dicitur 2 de Anima (1), quod semen in potentia vivit et non actu. Haec autem potentia non est passiva in semine maris sicut dicimus ligna et lapides esse in potentia domus (sic enim est potentia in menstruo mulieris), sed est potentia activa, sicut dicimus formam domus in mente artificis esse potentia domum; unde arti comparat eam Philosophus in 17 de Animalibus (seu de Gener. animal., lib. 2, cap. 20); et hanc potentiam Avicenna et Commentator in 7 Metaphysic. vocant virtutem formativam: quae quidem virtus quantum ad modum operandi media est inter intellectum et alias vires animae. Aliae enim vires utuntur in suis operationibus determinatis organis: intellectus autem nullo: haec autem utitur aliquo corporali in sua operatione quod nondum habet determinatam speciem. Subjectum autem et organum hujus virtutis est spiritus vitalis inclusus in semine; unde ad continendum hujusmodi spiritum semen est spumosum, et haec est causa albedinis ejus. Huic autem spiritui conjungitur virtus formativa, magis per modum motoris quam per modum formae, etsi forma ejus aliquo modo sit; unde dicit Commentator in 7 Metaphys. (comm. 3), quod includitur in semine virtus illa quodammodo sicut uniuntur motores orbibus. Illi autem corporali spiritui conjungitur triplex calor: scilicet calor elementaris, qui est sicut instrumentum resolvens et consumens et hujusmodi operans; et calor animae, qui est vivificans; et calor caeli cujus virtute movet ad speciem determinatam: et virtute hujus triplicis caloris, virtus formativa convertit materiam a muliere praeparatam in substantiam membrorum per modum quo est transmutatio corporis in augmento ut 15 de Animalibus (2) dicitur; et secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis ac magis actu esse in semine, quae prius erat in potentia: ita quod conceptum primo participat opera vitae nutritivae, et tunc dicitur vivere vita plantae; et sic deinceps, donec perveniat ad completam similitudinem generantis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensibilis nullo modo est hoc aliquid: quia nec habet

---

(1) Ex 11 de Animalibus exemplaria Gothica citant. Utrinque porro colligi potest: 11 quidem de Animalibus qui nunc est 1 de partibus animal. cap. 1 versus finem: 2 autem de anim. text. 10, ubi dicitur: *Non est illud quod abjecit animam, potentia existens ut vivat; semen autem et fructus potentia hujusmodi corpus est.* Sed et lib. 2 de Gener. anim., cap. 5, fere sub finem expressius, ubi etiam artis et seminis comparationem praemittit paulo infra notatam; non, sicut prius, lib. 17 de Animal., qui de Gener. animal. tertius est.

(2) 16 de Animal. sive lib. 2 de Gener. anim., qui cum 16 de anim. coincidit, partim cap. 1, ubi calore animalis generationem fieri ait; partim cap. 3, ubi aliquid in semine inesse addit, quo fecundum reddatur; idque calorem esse dicit ab elementari et solari distinctum, elementari tamen respondens. Nec tale quidquam de calore lib. 15 de Animal. qui prius tamen indicabatur, sive 1 de Gener. anim. qui ei correspondet (*Ex edit. P. Nicolai*).

aliquam partem sui per quam individuatur: nec habet esse subsistens et absolutum, cum nulla ejus operatio sit nisi mediante corpore; nec hoc ipsum quod est moveri motu progressivo, facit sine organo corporali. Est enim duplex virtus motiva: una imperans, et altera imperata. Imperans est virtus appetitiva sensitiva, cujus actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva imperata et exequens motum est vis quaedam musculis et lacertis affixa, ad quorum motum totum corpus movetur. Et sic patet quod in motu animalis haec operatio quae est movere, non est animae sensitivae secundum se, sed mediante organo corporali; unde non sequitur quod esse absolutum habeat.

Ad secundum dicendum, quod ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle, et alia quae determinantur in 4 Meteor. (cap. 2 et seqq.): et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur: quia sequeretur quod formae substantiales ex necessitate materiae inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis sicut ex instrumentis, ut dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 40 et 41), quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum, sed principaliter agens et regulans est virtus animae dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae, vel alterius substantialis formae et ipsius caeli; et ideo non oportet, cum non agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem: quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis.

Ad tertium dicendum, quod supposito secundum fidem nostram quod caelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore: et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quaedam spiritualis ex parte motoris: et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus caelestis, inquantum est in eo intensio (1) et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo et equus in hoc conveniant quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine et equo: quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus: in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori conjuncta perfectior invenitur; ut potestas praepositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam conjungitur animae rationali; et ideo totum est per creationem. Sed tamen modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus; quia in semine hominis est etiam virtus formativa, sicut in animalibus; sed quia actio illius virtutis est materialis, ut dictum est, non potest actio ejus pertingere ad essentiam immaterialem; sed tamen per actionem hujus virtutis primo consequitur conceptus vitam nutritivam et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit (de Natura animal., cap. 9 et de Anima, part. 5, cap. 7), in hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et sic deinceps, quando venitur ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundae; et sic patet quod in infusione animae rationalis homo (1) simul consequitur in una essentia animae animam sensitivam et vegetativam; et priores perfectiones non manent eaedem numero.

Ad quintum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus caeli, ut Commentator dicit in 7 Metaph. (comm. 31), supplet locum virtutis formativae in semine: hujusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet quod cum virtute caelesti adsit in semine virtus animae a patre derivata: est enim virtus caelestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto, ut inducat unumquodque in speciem secundum materiae dispositionem: et hae virtutes caelestes in elementis receptae vocantur a Philosopho in 16 de Animalibus (de Gen. animal., lib. 2, cap. 3) virtutes animae, quibus omnia elementa plena dicit, eo quod hujusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiae, si pertingat ad aliquam complexionis aequalitatem.

Expositio textus.

Aut si de pedibus (2), *ad servitutem subjicienda.* Non videtur esse verum per hoc quod dicitur Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris.* — Et dicendum quod hoc in poenam mulieris inobedientis inductum est. Vel dicendum quod non est sub potestate viri per modum servitutis, sed per modum gubernationis.

Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici. Haec conclusio non sequitur: cujus ratio in objectionibus dicta est.

Eo sane miraculo quo postea de quinque panibus a Jesu caelesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt. Haec similitudo etiam ad probandum ejus propositum non valet: quia Augustinus eo modo multiplicationem illam factam dicit, super Joan. (tract. 24), sicut ex paucis granis crescunt multae segetes: quod quidem per attractionem humoris a terra certum est fieri.

Cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Quod quidem ministerium esse potuit in separatione costae, et in congregatione materiae, ex cujus conditione corpus mulieris formatum est.

Tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse. Et hoc est secundum quod dicuntur plures ideae secundum diversos respectus ad creaturas, ut supra in 1 libro dictum est.

(1) *Al.* intensio.

(1) *Al. deest* homo.
(2) *Supple* facta fuisset, videretur.

DISTINCTIO XIX.

De primo hominis statu ante peccatum: scilicet qualis fuerit secundum corpus et secundum animam.

Solent quaeri plura de primo hominis statu ante peccatum: scilicet qualis fuerit homo prius quam peccaret in corpore et in anima: mortalis, an immortalis; passibilis, an impassibilis: de termino inferioris vitae, et de transitu ad superiorem; de modo propagationis filiorum, et alia multa; quae non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quaerantur. At prius quam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus, et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus igitur homo secundum naturam corporis terreni, et immortalis fuit quodammodo secundum aliquid, quia potuit non mori; et mortalis quodammodo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori et posse non mori: et haec fuit prima humani corporis immortalitas; scilicet posse non mori. In secundo vero statu post peccatum habuit posse mori, et non posse non mori: quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori et non posse mori: quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratia erit, non ex natura. In primo statu fuit corpus hominis animale, idest egens alimoniis ciborum: unde et homo factus esse dicitur in animam viventem, non spiritualem; idest in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale; quod egebat cibis, ut per animam viveret. Factus est igitur in animam viventem, idest vitam corpori dantem; tamen per sustentamenta ciborum; et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori et poterat non mori. Post peccatum vero factum est mortuum, sicut dicit Apostolus (Rom. 8, 10): « Corpus propter peccatum mortuum est; » idest necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile, et cibis non egens, et immortale, non sicut in statu primo tantum fuit, scilicet quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde Augustinus super Genes. (ad litt. lib. 6, cap. 22 et deinceps) : « Apostolus ait (loc. cit.): Corpus quidem mortuum est propter peccatum. Prius de limo terrae formatum est corpus animale, non spirituale cum quali resurgemus et renovabimur non in corpus animale quale fuit, sed in melius, idest spirituale, cum hoc mortale induet immortalitatem, in quam mutandus erat Adam, nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non enim ait Apostolus: Corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat: quia poterat mori et non mori. Aliud est autem non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quod erat, sed mortuum: quod non fieret nisi peccaret: animale enim non est hoc corpus, sicut primi hominis fuit; sed jam deterius est; habet enim necessitatem moriendi. » Ecce hic evidenter aperit Augustinus quod corpus hominis ante peccatum, mortale et immortale fuit; sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda super Genes. (cap. 2) ait: « Non est credendum, ante peccatum ita fuisse mortua corpora nostra, sicut modo: ait enim Apostolus: Corpus propter peccatum mortuum est. Sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quae scilicet necesse esset mori. »

Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturae aut ex gratiae beneficio.

Solet hic quaeri, cum primus homo mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturae ipsius corporis habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiae, scilicet immortalitas, idest posse non mori. Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, idest posse mori; alterum vero, scilicet posse non mori, erat ei ex ligno vitae, scilicet ex dono gratiae. Unde Augustinus super Genes. (lib. 6 cap. 25) : « Quodammodo creatus est homo immortalis: quod erat ei de ligno vitae, non de conditione naturae. Mortalis erat, de conditione corporis animalis immortalis; beneficio conditoris. Non enim immortale erat, quod omnino mori non posset: quod non erit, nisi ubi fuerit spirituale. » Aperte dicit quod non ex natura, sed ex ligno vitae habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt, quod nisi illo ligno uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim, si illo ligno non uteretur: quia praeceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiae boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum; ita etiam peccaret si non comederet quod erat jussum.

Si non foret praeceptum ut de illo ligno ederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.

Sed adhuc quaeritur. Si non esset praeceptum ut de ligno vitae ederet et aliis et non illo vesceretur, numquid posset non mori? Si semper viveret, non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt quod si non fuisset ei praeceptum vesci de illo ligno, et aliis et non illo vesceretur, viveret semper, sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus, scilicet « erat ei de ligno vitae, non de conditione naturae tantum » scilicet quasi non ex conditione naturae solummodo erat ei, sed etiam ex ligno illo. Aliis autem videtur quod ex ligno vitae erat ei posse non mori, non ex natura. Ideoque enim dicitur potuisse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Quaestio Augustini (1) *quomodo immortalis factus sit homo.*

De hac vero hominis immortalitate qualis fuerit (2) Augustinus super Genesim (lib. 3, cap. 21) quaestionem movens, sic ait: « Quaeritur quomodo immortalis factus sit homo prae aliis animantibus, et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis quam in Adam accepimus, alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut posset non mori, si non peccaret, moreretur autem si peccaret: filii vero resurrectionis nec poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio: caro Adae ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret: in quibus mandatis hoc continebatur ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstineret: per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad aetatem quae conditori placeret, multiplicaret progeniem: ipso (3) jubente sumeret de ligno vitae, quo perfecte immortalis factus, cibi alimenta ulterius non requireret. » Ecce his verbis videtur Augustinus (4) tra-

(1) *Nicolai addit*, et Bedae.

(2) *Nicolai*: Augustinus dubius haeret super Genes. (lib. 3, cap. 21), cum ait: « Quomodo homo immortalis sit, et acceperit escam cum aliis animalibus herbam pabuli ferentem semen, et lignum fructiferum, difficile est dicere. Si enim peccato mortalis effectus est, utique ante peccatum non indigebat talibus cibis; neque enim posset illud corpus fame corrumpi. » Et paulo post: « Sed non etiam quisquam dicere audebit, ciborum indigentiam, quibus reficiebatur, nisi mortalibus corporibus esse non posse. » Itemque lib. 6, cap. 19: « Solet etiam quaeri, utrum animale corpus prius homini formatum sit quale nunc habemus, an spirituale quale resurgentes habebimus. » Et cap. 21: « Quis credat cibos ex arborum pomis decerptos, immortalibus corporibus necessarios esse potuisse? Huc accedit quod ipsa mors hominis quam eum peccato commeruisse, multa divina testimonia colloquuntur, indicat eum sine morte futurum fuisse, nisi peccasset. Quomodo ergo sine morte mortalis? Aut quomodo non mortalis, si corpus animale habebat? etc. » Beda quoque super Genesim ad illa verba: « Ecce dedi vobis omnem herbam ferentem semen, et universa ligna etc. » similem quaestionem movens sic ait etc. *Haec vero ad marginem.* Pro his quae reponimus ex Augustino, editiones praecedentes velut ex illo referebant quae inferius Bedae nomine damus, et quae refert ex illo Glossa ipsa, nec apud Augustinum occurrunt; licet eadem praecedentes editiones notarent ad marginem lib. 3, cap. 21, quasi ex eo loco sumpta essent, ubi tamen haec tantum quae notamus. Nec vero Beda ex Augustino se sumpsisse indicat, sicut solet, sed simpliciter quasi sua dat, ut in illius commentario videre est.

(3) *Nicolai:* multiplicata progenie, ipso etc.

(4) *Idem omittit* Augustinus.

dere quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quae per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suae translationis in melius, quando de ligno vitae comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

Quod ex praedictis consequi videtur hominem de natura suae conditionis (1) aliquo modo fuisse immortalem, sed non omnino fieret immortalis, nisi percepto ligno vitae.

Ideo aliqui dicunt, quod immortalitatem de natura habebat qua poterat non mori, quae aliorum lignorum esu poterat conservari, sed non poterat sempiterne, nisi per esum ligni vitae: quod videtur Augustinus sentire super Genesim (lib. 8, cap. 5) dicens: « Alia quaeque cibo, talem « cibum illum arboris praestitisse, quo corpus hominis sta« bili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspi« ratione salubritatis occulta. » Hic innuere videtur quod cum aliis cibis posset corpus sustentari, tamen illius indeficienti sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quod homo in natura sua habuit immortalitatem, quamdam scilicet aptitudinem moriendi, ita aliquam immortalitatem in natura sua habuerit, idest aptitudinem quamdam, qua poterat non mori; illius vero perfectionem immortalitatis perfectio esset ex de ligno vitae. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Augustini verba, quibus dicit, quod erat immortalis ex ligno vitae, huic sententiae non contradicant, diligenter inquirant.

(1) *Al.* de naturae suae conditione.

Divisio textus.

Determinata superius institutione humanae naturae quantum ad utrumque sexum, hic prosequitur conditiones naturae institutae quantum ad primum statum sui. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad conservationem individui in esse per immortalitatem; in secunda ea quae pertinent etiam ad multiplicationem speciei per generationem, 20 dist., ibi: *Post haec videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent.* Prima in duas: in prima ostendit immortalitatem hominis quantum ad primum statum; in secunda inquirit causam ac modum ejus, ibi: *Solet hic quaeri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturae habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiae.* Circa primum tria facit: primo manifestat intentionem; secundo proponit hominis immortalitatem, ibi: *Primus ergo homo secundum naturam corporis terreni immortalis fuit quodammodo;* tertio manifestat differentiam illius primi status ad duos status sequentes, ibi: *In primo statu fuit corpus hominis animale.*

Solet hic quaeri. Hic inquirit causam immortalitatis, et modum, utrum scilicet esset per gratiam, vel per naturam; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam ex verbis Augustini, ibi: *Ad quod dici potest*; tertio inducit quorumdam disceptationem super hac determinatione, ibi: *Propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno vitae uteretur, non semper viveret, quia peccaret.* Et circa hoc duo facit: primo ponit quorumdam opinionem, qui simpliciter dictae determinationi adhaerent, dicentes, solam gratiam esse causam immortalitatis; secundo objicit in contrarium, et ponit contrariam opinionem, ibi: *Sed adhuc quaeritur.* Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem contra primam opinionem; secundo ex hoc inducit opinionem contrariam, ibi: *Aliqui dicunt quod si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et sic aliis, non illo, vesceretur, viveret semper*; tertio ponit quaedam verba Augustini (1) ex quibus secunda opinio firmamentum habere videtur, ibi: *De hac vero hominis immortalitate qualis fuerit, Augustinus . . . sic ait.* Ubi prius verba Augustini ponit, qualitatem potentiae immortalitatis exprimentia; secundo ex his concludit secundam opinionem, ad quam firmandam aliam auctoritatem Augustini inducit, ibi: *Ideo alii dicunt, quod immortalitatem de natura habebat.*

(1) Sive Bedae, ut supra (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de immortalitate hominis secundum animam; 2.° utrum homo in statu innocentiae fuerit immortalis secundum corpus; 3.° utrum fuerit impassibilis; 4.° supposito quod sic, utrum illa immortalitas et impassibilitas fuerit per naturam, vel per gratiam; 5.° utrum illa immortalitas sit eadem cum immortalitate resurgentium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis. — (1 *p., quaest.* 75, *art.* 6; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 79, 80, 81; *et quol.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis corrupto corpore corrumpatur. Primo per hoc quod habetur Eccle. 3, 19: *Unus est interitus hominis et jumentorum.* Sed jumenta simul in corpore et in anima intereunt. Ergo videtur quod etiam homo.

2. Praeterea, differentiae superiores participantur uniformiter ab his quae conveniunt in aliquo inferiori; sicut omne animal aequaliter se habet ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiae entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quae sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur quod similiter in hominibus.

3. Praeterea, quorumcumque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formae et materiae est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiae sine corruptione formae. Sed anima est forma corporis, ut in 2 de Anima (text. 6) habetur. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur.

4. Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet inquantum est forma, sed inquantum est substantia; contra. Aut anima est forma per essentiam suam, aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiae, si anima post

mortem non manet inquantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et corpore non constituatur unum quod est homo nisi inquantum anima est forma corporis, sequeretur quod homo sit ens per accidens, et non significet aliquid in praedicamento substantiae, quod est valde absurdum. Ergo videtur quod post mortem nullo modo anima remaneat.

5. Praeterea, ut in 1 Caeli et mundi (cap. 12) probat Philosophus, impossibile est quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper fuit: quia virtus quae est ad hoc ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum; et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc ut quandoque sit, et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse coepit. Sed anima rationalis non semper fuit, quinimmo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

6. Praeterea, cum nulla sit substantia sine propria operatione, ut Damascenus dicit (de Fide orth., lib. 2, cap. 28), impossibile est animam separari a corpore, si in omni operatione sua indiget corpore. Sed in intelligendo corpore indiget: quia non est intelligere sine phantasmate, ut in 1 et 3 de Anima (text. 12 et 39) dicitur, et hujusmodi intelligere corrumpitur corrupto corpore, ut in 1 de Anima dicitur: de aliis etiam operationibus ejus planum est quod sine corpore non exercentur. Ergo animam a corpore separatam remanere est impossibile.

7. Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit (de Fide orth. lib. 2, cap. 3), vertibile est in nihil. Sed anima, cum sit creatura, ex nihilo est. Ergo videtur quod in nihil vertibilis sit; et ita est corruptibilis.

In contrarium est quod dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 21), quod reliquum animae, scilicet intellectus, separatur ab aliis partibus animae, sicut perpetuum a corruptibili; et in 1 de Anima (text. 65), quod intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi: non enim corrumpitur per se, cum etiam inferiores vires (ut sensitivae, de quibus minus videtur, debilitentur tantum ex indispositione organorum: nec etiam per accidens, cum non sit forma super aliud delata, sed substantia quaedam per se subsistens.

Praeterea, in 10 Ethic. (cap. 7) Philosophus probat felicitatem contemplativam activa digniorem esse, quia est diuturnior. Sed felicitas activa extenditur usque ad terminum hujus corporalis vitae. Ergo contemplativa remanet etiam post hanc vitam. Non autem in corpore. Ergo in anima.

Praeterea, ad Deum pertinet habere curam et providentiam de omnibus quae in mundo fiunt, et praecipue de his quae circa homines geruntur, et praecipue circa bonos, et qui sunt Deo simillimi, ut habetur ex verbis Philosophi 10 Ethicorum (cap. 7), quod homo sapiens est Deo simillimus, et sibi amantissimus. Sed non potest esse sine injustitia provisoris et gubernantis, ut mali non puniantur et boni non praemientur. Cum ergo injustitia in Deum cadere non possit, oportet omne malum puniri, et omne bonum praemiari. Hoc autem in vita ista non contingit, cum frequenter bona malis eveniant, et e converso. Ergo videtur quod hoc erit post hanc vitam.

Praeterea, ut in 3 de Anima (text. 6) Philosophus dicit, anima est locus specierum. Sed locus conservat locatum (1). Ergo si similitudo bona est, oportet quod in anima intellectiva, de qua loquitur, species intelligibiles conserventur. Sed intellectus potest intelligere praesentibus intelligibilibus, sicut sensus sentire praesentibus sensibilibus. Ergo anima potest per se in actum intelligendi, sine hoc quod aliquid a corpore accipiat; et ita videtur quod sine corpore esse possit, ex regula quam Aristoteles in principio de Anima (text. 12 et 13) ponit, quod si anima habet operationem propriam sine corpore, est separabilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc quatuor sunt positiones. Prima fuit antiquorum naturalium, qui intellectum a sensu non discernebant; unde sicut operatio sensus dependet a corpore, ita etiam ponebant intellectus operationem ex corpore dependere et animam intellectivam consequi naturam corporalem: unde quidam ponebant animam esse ignem, quidam vaporem, quidam harmoniam, et sic de aliis, secundum quod tantum sensus et motus animalium considerabant; et ideo secundum eos necessarium fuit ponere animam post corpus non remanere. Hanc autem opinionem Aristoteles (1 de Anima, text. 7), sufficienter infringit, ostendens intellectum habere esse absolutum, non dependens a corpore; propter quod dicitur non esse actus corporis; et ab Avicenna (de Anima, part. 5, cap. 1) dicitur non esse forma submersa in materia; et in libro de Causis (prop. 27) dicitur non esse super corpus delata. Hujus autem probationis medium sumitur ex parte operationis ejus. Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cujus est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale; cujus ratio est, quia secundum Avicennam (de Anima, part. 2, cap. 2), cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in libro de Causis in illa propositione 15: *Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur.

Secunda fuit Pythagorae et Platonis, qui viden-

(1) *Al.* locum.

tes incorruptionem animae, erraverunt in hoc quod posuerunt animas de corpore in corpus transire. Et hanc positionem improbat Philosophus in 1 de Anima (text. 53), ostendens quod anima est forma corporis et motor ejus. Oportet autem ut determinatae formae determinata materia debeatur, et determinato motori determinatum organum, sicut quaelibet ars in agente utitur propriis instrumentis: unde haec anima non potest esse forma et motor nisi hujus corporis.

Tertia positio est eorum qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem; quia secundum hoc quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore; secundum autem id quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia omnium (1); quidam agentem, et quidam possibilem, ut supra dictum est, dist. 17: et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur quod si id quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Haec autem positio quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est, 17 dist.

Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore, et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem, et quod destructis corporibus remanent separatae, non in alia corpora transeuntes; sed in resurrectione idem corpus numero quod deposuerat unaquaeque assumat.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur more concionatoris, assumens in se diversorum hominum sententias, et sapientum, et stultorum; ut in fine omnibus appareat quae sit verior sententia; unde concludit quasi sententiam proferens, dicens, cap. 12 et 13: *Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time, et mandata ejus observa.* Et hoc est unum ex illis quae ab eo in persona stultorum inducuntur.

Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem, quantum ad id quod per se corruptioni convenit, sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet ut compositum esse desistat; et quia compositum habet esse ex conjunctione formae ad materiam, ideo divisio formae a tali materia invenitur in qualibet corruptione; sed quod forma in nihil cadat, vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria hujus formae vel illius. Si enim sit forma talis cujus esse sit absolutum et non dependens, in cujus esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit ut ex defectu materiae compositum hujusmodi esse amittat, secundum hoc quod improportionata ad ipsum efficitur: et tamen ipsa forma remanet in suo esse, et sic destructio est compositi, forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet quod forma etiam esse amittat, et per accidens corrumpatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de Anima (disput. 1, in solut. ultimi dubii), intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus; quod quantum ad hoc dico verum esse (licet ipse aliud intendat) quod anima cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse ejus; et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima sicut aliae formae, quae non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia.

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum; et quod dicitur, quod anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori: sed distinctio accipitur secundum ejus diversam considerationem; non enim ex hoc quod est forma habet quod post corpus remaneat; sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens: sicut etiam homo non habet quod intelligat ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis; quamvis utrumque sit sibi essentiale.

Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse; et hoc etiam in anima verum est; quia per virtutem quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio quando haec virtus data est sibi.

Ad sextum dicendum, quod intelligere cum aliquo vel sine aliquo dicitur dupliciter. Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivae simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi; et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia haec operatio non perficitur mediante organo corporali; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore; et hoc modo etiam intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut Philosophus (in 3 de Anima, text. 30) dicit. Et ex hoc non ostenditur quod anima intellectiva habeat esse dependens ad corpus, cum operatio egrediatur ab ipsa absolute. Sed post mortem alium modum intelligendi habebit, de quo locus erit inquirendi in fine quarti libri.

Ad septimum dicendum, quod vertibilitas in nihil, nihil aliud ponit in creatura quam dependentiam esse ejus ad principium a quo esse habet; adeo quod si influentia ejus cessaret, quaelibet creatura esse desisteret. Sed ex hoc non potest

(1) *Scilicet* intellectum esse unum in omnibus quantum ad substantiam.

creatura corruptibilis dici, ut in 1 lib. dictum est, dist. 8.

ARTICULUS II.

Utrum homo in primo statu habuerit necessitatem moriendi. — *(1 p., qu. 97, art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu habuit necessitatem moriendi secundum corpus. Quidquid enim sequitur ex necessitate materiae, est necessarium necessitate absoluta, ut in 2 Phys. (text. 88) habetur. Sed corruptio compositi ex contrariis sequitur ex necessitate materiae. Ergo corpus hominis, quod ex contrariis compositum erat, simpliciter et absolute erat necesse corrumpi.

2. Praeterea, quod est corruptibile secundum partem, est etiam secundum totum dissolubile. Sed corpus hominis in primo statu secundum aliquam partem dissolubile erat: alias cibo non uteretur (praecipue quia est formatus in perfecta quantitate), cum nutrimentum sit ad restaurationem deperditi. Ergo videtur quod etiam totum corpus dissolubile foret.

3. Praeterea, ut in 5 Metaph. (text. 6) dicitur, necessitas cibi est de illis sine quibus non potest esse vita. Sed homo in primo statu habebat vitam cibis indigentem, ut in littera dicitur. Ergo sine cibis vivere non potuisset; et ita videtur quod, quantum in se erat, necessitatem mortis haberet.

4. Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non sunt transmutabilia invicem. Sed corruptibile et incorruptibile sunt hujusmodi, ut in 10 Metaph. (text. 26) dicitur. Ergo non potest esse ut homo, qui nunc est corruptibilis, prius fuerit incorruptibilis.

5. Praeterea, mortale est una de differentiis constitutivis hominis. Sed, ut in 8 Metaph. (text. 10) dicitur, qualibet differentia apposita vel amota, fit alia species; sicut etiam numerus per additionem et subtractionem unitatis. Ergo si homo ante peccatum fuisset immortalis, fuisset alterius speciei: quod est inconveniens.

Sed contra, Apostolus, Rom. 6, 23, dicit: *Stipendia peccati mors.* Ergo homo ante peccatum mortuus non fuisset. Idem potest haberi ex hoc quod dicitur Sapient. 1, 13: *Deus mortem non fecit . . . : sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed mors est maxima poenarum; unde a Philosopho finis terribilium dicitur in 3 Ethic. (cap. 9, vel 14). Ergo ante peccatum mortuus non fuisset.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut ex 2 Phys. (text. 89) habetur, ea quae sunt ad finem, instituuntur secundum rationem finis, ut patet praecipue in artificialibus. Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium. Ex principiis autem naturalibus esse perpetuum habere non potest, cum ex contrariis componatur, quod est causa corruptionis in rebus, cum forma materiam perficiat secundum ejus capacitatem. Unde hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuit ut anima, quae in tam nobilem finem ordinabatur, secundum potestatem suam supra communem naturae ordinem quo materia recipit esse secundum sui conditionem, esse perpetuum materiae communicaret. Et quia haec potestas animae super corpus consequebatur ex ordinatione ejus in finem, non poterat impediri ejus effectus nisi per deordinationem ejus a fine, quae sine peccato esse non poterat: et quia peccare poterat, libero arbitrio nondum in justitia confirmato, poterat impediri ejus effectus, ut morte esse perpetuum interciperetur: et ideo quodammodo erat mortalis, inquantum poterat mori; et quodammodo immortalis, inquantum poterat non mori. Sed potentia moriendi non poterat reduci statim in actum, nisi praecedente immutatione animae secundum actum peccati: ideo simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis non nisi secundum quid, scilicet si peccaret: quia, ut in 9 Metaphys. (text. 12) dicitur, illud dicitur simpliciter esse in potentia ad aliquid quod potest statim reduci in actum uno motore: sicut non dicimus quod ex terra possit fieri statua, sed ex cupro, quamvis ex terra fiat cuprum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si compositum esse recepisset secundum conditionem materiae, et non secundum potestatem formae, cujus esse perpetuum est: et hoc idem animae in principio, super communem naturae cursum, collatum est.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod nulla dissolutio vel perditio facta fuisset in corpore Adae, et cibus ab eo non sumebatur ad restaurationem deperditi, sed contra hunc defectum communem omni creaturae, qui est vertibilitas in nihil. Sed hoc ridiculum videtur: quia secundum hoc etiam corpora caelestia cibis indigerent, et etiam incorporeae substantiae: nec contra hunc defectum per cibos subvenitur, ut vel tollatur dependentia sui esse (1) per cibum, vel saltem minuatur. Irrationabile autem est quod indiguerit propter defectum aliquem, (2) propter quem illi defectui subveniri non possit. Et ideo dicendum est, quod cibus sumebatur ad restaurationem deperditi, et ad augmentum corporis in quantitate perfecta, et ad multiplicationem speciei per viam seminalem, secundum quod nutritiva augmentativae et vegetativae deservire dicitur: et ideo oportet ponere quod aliqua particularis deperditio in corpore Adae fieret; non tamen poterat subsequi dissolutio in toto propter virtutem regitivam corporis, quae erat ex parte animae, ut dictum est; sicut etiam in partibus mundi contingit elementorum in partibus corruptionem fieri; non autem in toto contingit elementa corrumpi, ex eo quod inferiorum corporum ordo virtute superiorum conservatur.

Ad tertium dicendum, quod si Adam non comedisset, moreretur: nec tamen mori poterat ante peccatum; quia hoc ipsum quod erat non comedere tempore determinato, fuisset sibi peccatum: tum quia erat contra praeceptum divinitus promulgatum, quo praeceptum erat sibi ut de omni ligno paradisi comederet, Genes. 2, tum quia non existente praecepto, foret contra legem naturaliter insitam. Tempus autem determinatum comedendi non per

---

(1) *Idest* vertibilitas in nihil *superius dicta.*

(2) *Idest* aliqua re, qua illi defectui subveniri non possit; *vel* cibo, per quem etc.

experientiam defectus cognovisset, sed judicio rationis.

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod de corruptibili in corruptibile transmutatio fiat, vel e contrario, si sumantur ut opposita, idest supra eadem principia fundata. Incorruptibilitas autem illa quam primus homo habuit, non fuit in principiis naturae fundata, sed in virtute animae divinitus concessa: et ideo quando naturae suae derelictus est, mortem quam in natura sua habebat, necesse fuit in actum exire, quae quidem dictae immortalitati opposita non erat.

Unde patet responsio ad quintum: quia illa immortalitas principia naturae, in quibus consistit mortalitas, non tollebat: unde nulla differentia constitutiva diminuitur: dicebatur enim homo tunc mortalis, prout mortale est differentia ejus, secundum quod ex conditione naturae suae mortem habuit.

ARTICULUS III.

Utrum corpus Adae fuerit passibile.
(1 *p.*, *qu.* 97, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Adae fuerit passibile. Sentire enim, secundum Philosophum (3 de Anima, text. 3), quoddam pati est. Sed Adam habuit corpus sensibile. Ergo et passibile.

2. Praeterea, corpora superiora sunt causa motuum in inferioribus corporibus. Sed corpus Adae aliquo modo mutabile erat, ad minus secundum augmentum. Ergo erat receptivum impressionum superiorum corporum. Sed recipere impressionem agentis est pati. Ergo habuit corpus passibile.

3. Praeterea, somnus est passio quaedam, et immobilitatio organorum sensibilium, ut Philosophus ostendit (de Somno et Vig., lect. 1). Sed Adam in primo statu dormivisset; unde Genes. 2, immissus in eo sopor a Domino dicitur. Ergo corpus passibile habebat.

4. Praeterea, augmentum sine alteratione esse non potest, nec alteratio sine passione, ut in 1 de Generatione (lect. 16, et text. comm. 38) dicitur. Sed corpus Adae erat augmentabile. Ergo et alterabile, et passibile.

5. Praeterea, omne molle obvians duro, oportet quod cedat sibi. Sed Adam habuit in carne sua mollitiem. Ergo ab aliquo corpore duro, ut securi, secari potuisset; similiter etiam uri, ut dicitur, ab excellenti calido; et sic de omnibus aliis passibilibus (1) corporalibus.

Sed contra, omnis passio magis facta abjicit a substantia, ut dicit Philosophus (6 Topicor., cap. 2). Sed quod abjicitur a substantia, est via in corruptionem. Ergo cum corpus Adae fuerit incorruptibile, non potuit simul esse passibile.

Praeterea, cum semper patiens sit ignobilius agente, passio aliquem defectum importat in patiente. Sed corpus Adae nulli defectui subjici poterat. Ergo passibile non erat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod *pati* dicitur dupliciter: uno modo communiter, alio modo proprie. Communiter dicitur pati quidquid recipit aliquid quocumque modo; et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid sit receptivum alicujus, a tali passibilitate nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus: omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicujus perfectionis receptibilis est. Sed quia illud quod perfectionem recipit, non proprie dicitur passum vel alteratum, sed magis perfectum, ut in 7 Phys. (text. com. 16) dicitur, ideo proprie dicitur *pati* secundum quod passio sequitur alterationem qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam: sicut si aqua calefiat, vel aer inspissetur, et si corpus animalis infirmetur, non autem si sanetur. Primo ergo modo accepta passione, corpus Adae passibile erat; sed secundo modo accepta, tunc dicendum est, corpus ejus fuisse passibile secundum quid, scilicet si peccaret; et impassibile simpliciter, sicut de mortali et immortali dictum est supra, art. 2 in corp.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae; quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis; unde talem passionem non excludimus a corpore Adae.

Ad secundum dicendum, quod cum motus superiorum corporum sit ut vita quaedam, quae inest natura (1) existentibus omnibus, ut in 8 Phys. (text. com. 1) dicitur, passio illa secundum quam corpora inferiora superiorum impressionem recipiunt, est ad perfectionem et conservationem eorum; unde nec etiam talis passio a corpore Adae excluditur.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam homo in primo statu non dormivisset. Sed quia hoc ratione vel auctoritate firmari non potest, probabilius videtur ut ex quo vitam animalem habebat, ea quae talem vitam consequuntur sibi non deessent. Somnus autem quandoque convenit ex causa naturali, sicut ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, ut in prima aetate; et sic videtur utraque de causa potuisse esse somnum in primo statu: quandoque vero ex causa innaturali, sicut ex labore aut aegritudine; et sic non fuisset ibi somnus. Somnus enim quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

Ad quartum dicendum, quod in augmento est alteratio ejus quod additur, quia convertitur in substantiam ejus quod augetur; non autem oportet quod sit alteratio ejus cui additur, per quam a perfectione naturae suae transmutatur; et hoc quod augetur, est illud cui additur alimentum; unde ex augmento non potest concludi passibilitas corporis augmentati.

Ad quintum dicendum, quod quamvis caro Adae mollis esset et divisibilis, tamen per providentiam

(1) *Forte* passionibus.

(1) *Al.* non natura.

suam continebatur a tali passione, dum sibi a nocivis cavebat, quod si non faceret, peccaret. Sed per divinam providentiam ab omni violentia conservabatur illaesus.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in primo statu fuerit impassibilis et immortalis per naturam. — (1 *p.*, *quaest.* 97, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturam homo in primo statu erat impassibilis et immortalis. Ejusdem enim est infundere et continuare vitam. Sed anima naturaliter vitam corpori infundit. Ergo etiam naturaliter in perpetuum vitam in corpore continuasset.

2. Praeterea, ut dicit Augustinus, 11 super Genes. (cap. 10), et Philosophus in 3 de Anima (text. 19), agens est nobilius patiente. Sed corpus Adae nobilissimum corporum erat. Ergo a nullo corpore pati poterat, ut corrumperetur, etiam secundum conditionem naturae suae.

3. Praeterea, corruptio contingit in corporibus mixtis ex hoc quod aliquod elementorum praedominans harmoniam mixtionis dissolvit. Sed corpus Adae erat temperatissimum. Ergo videtur quod non poterat ibi sequi corruptio naturalis per excessum alicujus contrarii.

4. Praeterea, corruptio naturalis animalium contingit ex consumptione humoris naturalis. Sed in corpore Adae, si aliquid deperdebatur, poterat per cibum assumptum restaurari, praecipue cum ipse quantitatem deperditi et virtutem cibi assumpti cognosceret, et in edendo modum conservaret. Ergo videtur quod nunquam naturaliter corruptus fuisset.

5. Praeterea, illa dicimus naturaliter evenire quae ex rationibus seminalibus rebus inditis consequuntur. Sed per virtutem ligni vitae immortalitatem consecutus fuisset, ut in littera dicitur. Ergo videtur, cum lignum illud esset corpus naturale, quod naturaliter vitam conservare potuisset.

Sed contra est, quia Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom. (tit.: *Neque daemones natura mali sunt*), quod data naturalia daemones per peccatum non perdiderunt. Sed homo non amplius quam daemon peccavit. Ergo si immortalitatem habuisset, eam nullatenus amisisset.

Praeterea, differentiae consequuntur ex principiis essentialibus speciei. Sed mortale est differentia hominis. Ergo ex naturalibus principiis homo habet quod sit mortalis. Cum ergo natura speciei eadem sit ante peccatum et post; videtur quod ante peccatum etiam naturaliter mortalis erat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur. Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumpuntur. Primus est, qui communiter invenitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum; unde oportet quod omnes certa periodo corrumpantur, ut in 2 de Gener. (text. comm. 57) dicitur. Secundus est communis omnibus corporibus mixtis, ex excessu inordinato alicujus contrariorum; et contra utrumque istorum defectum subveniebatur homini per quamdam virtutem animae collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam aequalitatem complexionis. Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animae, humidum consumit in quo est vita: et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplici beneficio: quia per esum aliorum lignorum paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo: ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio; et sic in fine oportet consumptionem esse, ut Philosophus in 1 de Gener. (lect. 25 vel text. 88) dicit: et ponit exemplum de vino, cui semper admiscetur aqua, quod tandem aquosum fit. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitae, cujus virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur: propter quod etiam a quibusdam dicitur, quod ad restaurationem humidi radicalis deperditi conferebat. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente, sicut per incisionem gladii vel adustionem ignis, et hujusmodi: et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illaesum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius a mentis innocentia deviasset.

Ad primum ergo dicendum, quod animae non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima. Sed hanc non est possibile semper durare secundum potestatem inferioris naturae; unde non oportet quod immortalitas sit naturalis.

Ad secundum dicendum, quod impossibile est aliquod mixtum esse in quo non praedominetur alterum contrariorum, multis de causis. Primo, cum naturae elementares se habeant quasi materialiter ad formam mixti, non posset mixtum consequi unam formam simpliciter nisi elementa aggregarentur in unum hoc modo quod unum sit formale et praedominans. Secundo, quia ad mixtionem exigitur elementorum alteratio, quam esse non contingeret, si ponerentur eorum aequales virtutes: oportet enim quod virtus alterantis virtutem alterati excedat. Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur; et ita nec motum naturalem: in quo deficeret a proprietate corporis naturalis. Quarto, quia in animatis specialiter calor est instrumentum animae, ut in 2 de Anima (text. com. 50) dicitur; unde oportet calorem praedominari: et sic oportet quod in quolibet mixto tandem sequatur corruptio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, illud quod est nobilius simpliciter, esse minus nobile secundum aliquid; sicut caro humana, quae quidem secundum naturam suae speciei nobilior est gladio, tamen secundum proprietatem duri et mollis, est ignobilior, quia durum nominat potentiam naturalem respectu illius rei cujus molle impotentiam dicit; et eodem modo est ignobilior quam ignis, cum habeat in potentia calorem, quem ignis habet actu; actus vero semper potentia est nobilior; et ideo contingit corpus nobilius ab ignobiliori pati secundum naturam, ut corpus animalis ab igne.

Ad quartum dicendum, quod illud quod ex nutrimento in carnem convertitur, semper efficitur minus ac minus habens de virtute speciei; tum quia virtus naturalis ex actione debilitatur, eo quod agens simul patitur, ut in 6 Physic. (1) dicitur; tum quia perfectius recipit virtutes speciei quod per se generatur quam quod generatur per admixtionem ad alterum; sicut vinum quod generatur in vite virtuosius est quam hoc quod aggeneratur ex additione aquae transumptae in vinum, ex cujus etiam admixtione totum vinum debilitatur: tum etiam quia omnis virtus quanto plus est unita, tanto efficacior est ad agendum; et quanto materia magis multiplicatur, tanto calor naturalis magis diffunditur, unde est minus potens ad convertendum; sicut etiam in libro 15 de Animalibus (2) dicit Philosophus, quod animalia quae habent magnum cor, sunt timida; quia calor in magno corde est dispersus, et in parvo congregatus: et ideo in puero tantum de alimento convertitur quod sufficit non solum ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; sed postea convertitur solum hoc quod ad restaurationem deperditi sufficit; tandem vero non tantum natura potest convertere quantum deperditur; unde oportet quod sequatur diminutio et tandem corruptio. Et ideo per virtutem naturalem hoc non potest contingere ut per sumptionem cibi vita hominis perpetuo conservetur.

Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitae modo praedeterminato; ideo immortalitas non est judicanda naturalis propter virtutem ligni vitae; sed magis gratuita propter virtutem animae supra naturam collatam quae principalis causa immortalitatis erat. Et praeterea in rebus viventibus non dicitur aliquid naturale nisi quod ex principio intrinseco consequitur; quamvis etiam per actionem quarumdam rerum naturalium extrinsecus agentium aliquid in eis efficiatur, ut patet in unctione, et aliis similibus.

ARTICULUS V.

Utrum immortalitas Adae fuerit eadem cum immortalitate resurgentium. — (1 p., quaest. 102, art. 2; et de Verit., quaest. 24, art. 9.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod immortalitas Adae non sit eadem cum immortalitate resurgentium. Primo per hoc quod Augustinus (1) dicit quod alia est immortalitas quam in Adam perdidimus, et alia quam per Christum in resurrectione speramus.

2. Praeterea, de eodem in idem non est aliqua transmutatio. Sed infra dicetur, quod si Adam perstitisset, transferendus erat de immortalitate quam habebat, in spiritualem vitam. Ergo immortalitas spiritualis, qualis est resurgentium, non est eadem cum immortalitate Adae.

3. Praeterea, impassibilitas resurgentium est quaedam ipsorum dos. Sed Adam in primo statu dotem non habuit, cum dos non debeatur nisi ei qui traducitur in domum caelestis sponsi per modum sponsae. Ergo etc.

4. Praeterea, ea quae causantur ex diversis principiis, oportet esse diversa. Sed immortalitas Adae causabatur ex innocentiae gratia; immortalitas autem resurgentium causabitur ex habitu gloriae in beatis. Ergo non eadem immortalitas est utrobique.

5. Sed contra, immortalitas corporis consequitur libertatem arbitrii, secundum ejus diversum statum. Sed in omnibus statibus est eadem libertas arbitrii. Ergo eadem est immortalitas corporis in primo et ultimo resurgentium statu.

6. Praeterea, una et eadem potentia est quae prius disposita est, et postmodum efficitur necessitas. Sed corpus hominis in primo statu erat immortale, quasi secundum potentiam dispositam tantum, eo quod poterat mori et non mori; in ultimo vero statu erit immortale secundum potentiam quae est necessitas ad vitam, quia impossibile erit mori. Ergo est una et eadem immortalitas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod immortalitas dicit potentiam quamdam ad semper vivendum et non moriendum. Haec autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiae tantum; eo quod per principia naturae, vitae sempiternitas haberi non potest; sed complementum hujus potentiae est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest: vel quantum ad potentiam incompletam naturalem; et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura; vel quantum ad munus gratiae, quod est quasi formale complens dictam potentiam, et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis; quia prima fuit per gratiam innocentiae, ultima vero erit per donum gloriae. In primo enim statu talis erat victoria animae super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod animae adversaretur; sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc quod proprietates animae quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile et lucidum et spirituale efficiatur, et impassibile.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

Expositio textus.

In primo statu fuit corpus hominis animale. Videtur quod tale etiam erit in tertio statu, cum animal genus hominis sit, et semper de specie praedicetur. — Et dicendum, quod differt animal

(1) Velut ex text. 52, prius indicabatur ad marginem, sed fictitie. Colligitur potius ex 8 Physic. text. 41, et expressius lib. 4 de Gener. anim. cap. 3, circa medium (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Vel juxta novam seriem, sive inscriptionem, lib. 3 de Part. anim., cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Ut in Magistri textu indicatur; sed esse Bedae, ad marginem ibid. notatum est; etsi aequivalenter ex Augustino colligitur, lib. 6 super Gen. ad lit., cap. 24: non lib. 4, cap. 2, et lib. 13 de Trin., versus finem, ut prius (*Ex edit. P. Nicolai*).

et animale quantum ad nominis significationem; quia animal nominat naturam generis, quae a specie numquam removetur, unde semper homo dicetur animal; sed animale dicit aliquod denominatum ex natura animalis. Cum autem denominatio proprie sit ab eo quod est formale et perfectivum rei, illi tantum animale esse competit in quo proprietates animalis quantum ad aliquod dominantur (1). Hae autem sunt in quibus homo cum aliis animalibus convenit: et ideo qui brutales motus sequitur, idest passiones sensitivae partis, animalis homo ab Apostolo dicitur, I Corinth., 2. Quia ergo in primo statu hominem oportebat occupari circa opera nutritivae et generativae, sine quibus vitam conservare non poterat; ideo animalem vitam dicebatur habere.

Corpus propter peccatum mortuum est. Videtur hoc esse falsum, et expositio insufficiens quae adjungitur: quia quod in futurum necessarium est, nondum tamen dicitur esse factum: ergo etsi ex peccato necessitatem mortis homo incurrat, non tamen corpus ejus mortuum dici debet.

Et dicendum secundum quosdam, quod homo post peccatum est in continuo actu deficiendi usque ad mortem, secundum quod dicitur Sapient. 5, 13: *Continuo nati desivimus* (2) *esse*; et ideo statim homo mortuus potest dici. Sed hoc videtur redire in opinionem Heracliti, qui ponebat omnia moveri semper: volebat enim omnem transmutationem quae in longo tempore contingit, puta augmenti, dividere secundum omnes particulas temporis, ut in qualibet parte temporis esset assignare aliam partem motus, sicut est in motu locali qui solus proprie et vere continuus est, ut in 8 Physicorum Commentator dicit, et hoc satis a philosophis improbatur. Praeterea non est possibile (3) quod duo motus contrarii sint continui; unde cum generatio et corruptio sint contraria, oportet inter tempus generationis et corruptionis ejusdem rei esse aliquod tempus in quo non corrumpitur nec generatur. Et praeterea adhuc non debet dici mortuum, sed mori.

Et ideo aliter dicendum est, quod expositio Augustini est sufficiens, ut scilicet ex hoc mortuum dicatur, quia necessitatem mortis habet: quod enim est in futurum necessarium, etsi nondum in actu in seipso, est tamen jam determinatum in causa sua, ut quodammodo possit dici esse. Unde et de ortu solis et luminarium, et occasu et eclipsibus fiunt demonstrationes, ut de his quae sunt semper: quia causas determinatas habent, quas non contingit aliquo modo deficere. Unde dicit Augustinus 9 super Genes. (cap. 10), quod hoc modo dicitur corpus hominis post peccatum mortuum, sicut a medicis homo infirmus desperatus propter impossibilitatem evadendi dicitur mortuus. Quod autem dicitur: *Continuo nati desivimus esse*, non est intelligendum quasi transmutatio corruptionis hominis sit toto tempore vitae ejus in actu: sed vel hoc dicitur propter brevitatem vitae (quod enim parum est, quasi nihil esse videtur, ut dicitur in 2 Physic.), vel quia dies ad vitam determinati a Deo, continue labuntur.

Quod erat ei de ligno vitae. Videtur quod hoc dictum redeat in fabulas antiquorum, quas Philosophus deridet et improbat in 3 Metaph., qui dicebant deos qui gustaverunt de quodam cibo, factos esse immortales, alios autem remansisse mortales. — Sed dicendum, quod non est simile: quia illi fabulose totam causam immortalitatis cibo conferebant; Augustinus vero non intendit quod lignum vitae esset principalis causa immortalitatis, sed quoddam immortalitatem coadjuvans, ut dictum est.

Numquid posset non mori? (1) Ad hujus quaestionis solutionem sciendum, quod etsi praeceptum exterius non accepisset, tamen interior ratio dictabat determinato (2) tempore cibum sumendum esse: et ideo si cibum non assumpsisset tam de illo ligno quam de aliis, contra legem naturalem fecisset (3), et ideo peccasset, et mortuus fuisset.

(1) *Al.* denominantur.
(2) Al. *definimus.*
(3) *Al.* impossibile.

(1) Al. *Non quod posset etc.*
(2) *Al.* terminato.
(3) *Al.* fuisset.

DISTINCTIO XX.

De modo procreationis filiorum, si non peccassent primi parentes (1), et quales nascerentur filii.

Post haec videndum est, qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios, primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum, dicentes concubitum sine corruptione vel macula non posse fieri; sed ante peccatum, nec corruptio nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato haec consecuta sunt. Ad quod dicendum est, quod si non peccassent primi homines, sine omni peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi torus immaculatus, et mixtio sine concupiscentia, atque genitalibus membris, sicut ceteris, imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent: et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Haec enim lethalis aegritudo membris humanis ex peccato inhaesit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione. Unde Augustinus super Genes. (lib. 9, cap. 10): « Cur non credamus, primos » homines ante peccatum genitalibus membris ad procreatio- » nem imperare potuisse, sicut ceteris in quolibet opere, sine » voluptatis pruritu utimur (1)? Incredibile enim non est, » Deum talia fecisse illa corpora, ut, si non peccassent, illis » membris sicut pedibus imperarent; nec cum ardore semi- » narent, vel cum dolore parerent. Sed post peccatum, mo- » tum illum meruerunt, quem nuptiae ordinant, continentia » cohibet. » (Et cap. 7): « Infirmitas enim prona in ruinam » turpitudinis, excipitur honestate nuptiali; et quod sanis » officium esset, aegrotis est in remedium. » (Et cap. 3): « Emissi quidem de paradiso convenerunt, et genuerunt: sed » potuerunt in paradiso eis esse nuptiae honorabiles, et torus » immaculatus, sine ardore libidinis, sine dolore (2) pariendi. »

Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit.

« Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere » mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso: vel

(1) *Al.* omittitur *primi parentes.*

(1) *Al.* utuntur.
(2) *Al.* sine labore.

» quia nondum Deus (1) jusserat ut coirent; et poterat di-
» vina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non urgebat.
» Deus vero non jusserat, quia casum eorum praesciebat, de
» quibus homo propagandus erat. » (Ibid. cap. 4). Ecce expresse habes de modo procreationis filiorum.

De termino illius inferioris vitae, utrum nati filii (2) per successiones, an simul omnes transferendi fuissent.

De termino vero temporis quo transferrentur ad spiritualem caelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit: et ideo ambiguum est, utrum parentes, genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem, an patres in aliquo statu vitae manerent, ligno vitae utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent; et sic impleto numero, omnes simul ad meliora transferrentur, ut essent sicut sancti Angeli Dei in caelis. De quo Augustinus ambigue disserit super Genes. (lib. 9, cap. 4), ita inquiens: « Potuerunt
» primi homines in paradiso filios gignere, non ut morienti-
» bus patribus succederent filii, sed in aliquo formae statu
» manentibus, et de ligno vitae vigorem sumentibus, et filii
» ad eumdem perducerentur statum, donec impleto numero,
» sine morte animalia corpora in aliam (3) qualitatem transirent,
» in qua omnino regenti spiritui deservirent, et solo spiritu
» vivificante, sine corporeis alimentis viverent. » (Et cap. 6):
« Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successiones
» numerus impleretur: qui genitis filiis, perfectaque humani
» officii justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem
» sed per aliquam mutationem. » Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora; sed incertum nobis relinquitur, utrum simul transferrentur, an per successiones.

Quales procreassent filios; utrum perfectam staturam et usum membrorum habentes, qualis primus homo fuit conditus.

Si vero quaeritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset: utrum videlicet, sicut ipse primus homo secundum staturam (4) corporis et usus membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui, et cetera cuncta facere possent: responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. Sed utrum mox nati, perfectionem staturae et membrorum usum haberent; an parvuli, et in minori aetate constituti, uti possent membrorum officiis, an per intervalla temporum, eo modo quo nunc fit, perfectionem staturae et usum membrorum recepturi essent: auctoritatibus definitum non habemus: et super hoc Augustinus ambigue loquitur (lib. 1 de Peccatorum mer. et remis., cap. 37): « Movet nos, inquit, si primi homines
» non peccassent, utrum tales filios essent habituri qui nec
» lingua nec manibus nec pedibus uterentur. Nam propter
» uteri necessitatem (5), forte necesse erat parvulos nasci; sed
» quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter
» hoc parvulam viro conjugem fecit. Unde et ejus filios po-
» terat omnipotentia Creatoris, mox natos, grandes facere. »
(Et cap. 38): « Sed ut hoc omittam, poterat certe eis prae-
» stare quod multis animalibus praestitit, quorum pulli quam-
» vis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matres
» sequuntur: et contra homini nato nec ad incessum pedes
» idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et
» juxta se mammis positis, nascentes magis possunt esurien-
» tes flere quam sugere. Propriae vero infirmitati (6) mentis
» congruit haec infirmitas carnis. » His verbis videtur insinuari, quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurde placuit, quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis sicut nunc proficerent: quod non esset vitio imputandum.

Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit, primorum parentum filios nascituros parvulos, ac deinde per intervalla temporum, eadem lege qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturae incrementum et usum membrorum reciperent, ut in illis expectaretur aetas ad cohabitandum et loquendum, sicut modo in nobis: quod utique non esset vitio deputandum, sed conditioni naturae: sicut a cibo non penitus abstinere valebant; nec tamen illud erat ex vitio, sed ex naturae conditione.

Ad hoc autem opponitur dicens: Si non peccarent, nec morerentur. Sed non peccarent, si non comederent. Poterant ergo sine alimentis vivere. Ceterum, sicut supra diximus, non solum peccarent, si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur; quia sicut erat eis praeceptum non de ligno uti, ita dixit vesci. Praeterea, contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant de illis esse edendum quod et naturaliter appetebant. — Item opponunt: Cum fames sit poena peccati, si non peccarent, famem non sentirent. Sed sine fame superfluum videretur comedere. Unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest, quod fames vere defectus est, et poena peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjaceret homo, si non peccasset. Sed proculdubio peccaret, nisi hanc [illegible] etiam cibo praeveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum; cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturae conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est in primo parente, a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret, ut scilicet per intervalla temporum staturae corporeae incrementa, usumque membrorum susciperet.

Utrum sicut statura corporis, ita et sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis; an mox nati in his essent perfecti.

Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos, in statura corporis et usu membrorum, per accessum temporis profecturos, non diffitentur, eosdem in exordio nativitatis, sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

Ad quod quidam opponunt, dicentes: Si mox nati non haberent perfectionem sensus, et intelligentiae ignorantia in eis esset. Ignorantia autem peccati est poena.

Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant, quia non omnis qui aliquid nescit, vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere, sive ignorans esse, dicendus est: quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur: talisque ignorantia poena peccati est, cum mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quae scire deberet (1).

De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.

Talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat, cum universa posteritate sua, ad meliorem dignioremque statum ubi caelesti et aeterno bono in caelis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo; ita illi duo bona conditor a principio praeparavit: unum temporale, alterum aeternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod spirituale est; temporale ac visibile bonum prius dedit; invisibile autem et aeternum promisit, et meritis quaerendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animae hominis inditae, qua poterat inter bonum et malum discernere, praeceptum addidit obedientiae, per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret; ut per meritum veniret ad praemium (2).

(1) *Al. deest* Deus.
(2) Al. *Determinatio illius inferioris vitae, utrum nati filii etc.*
(3) *Al.* in illam.
(4) *Al.* naturam.
(5) *Nicolai* capacitatem.
(6) *Al.* propriaeque infirmitati.

(1) *Addit Nicolai* (ut ait Hugo de S. Victore lib. 1 de Sacram., part. 6, cap. 26).
(2) *Idem addit in textu:* (ut rursus ait Hugo ubi supra): *ad marginem vero*; partim cap. 6, quo ad priorem appendicem, partim cap. 17, quo ad posteriorem.

Divisio textus.

Postquam magister determinavit de immortalitate Adae per quam esse individui perpetuum conservabatur, hic determinat de generatione filiorum per quam species multiplicatur in individuis. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad statum generationis; in secunda ostendit in quem statum post hoc transferendus erat, ibi: *Talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem.* Prima dividitur in duas: in prima determinat conditionem generationis ex parte generantis; in secunda determinat qualitatem generatorum, ibi: *Si vero quaeritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset . . . responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem.* Circa primum tria facit: primo ostendit modum generationis, quia per concubitum sine pruritu libidinis. Secundo ostendit generationis principium, quia non in paradiso conjuncti sunt ante peccatum ad generationem, ibi: *Cur ergo in paradiso non coierunt;* tertio inquirit generationis terminum, ibi: *De termino vero temporis, quo transferrentur ad spiritualem caelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit.*

Si vero quaeritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset etc. Hic inquirit qualitatem generatorum, et primo quantum ad corpus; secundo quantum ad animam, ibi: *Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit.* Circa primum duo facit: primo determinat qualitatem natorum in primo statu; secundo movet quasdam objectiones, ibi: *Ad hoc autem opponitur.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ostendit eam esse dubitabilem, ex verbis Augustini, ibi: *Et super hoc Augustinus ambigue loquitur*; tertio determinat ipsam, consentiendo in alteram partem, ibi: *Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos.*

Ad hoc autem opponitur. Hic movet objectiones contra determinata: et primo ostendendo quod comestione non indigebant; secundo quod cibum non sumebant, quia superfluum fuisset (1), ibi: *Item opponitur.* Et utriusque patet solutio in littera.

Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit. Hic ostendit qualitatem natorum ex parte animae; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis processuros, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere*; tertio movet objectionem in contrarium, et solvit, ibi: *Ad quod quidam opponunt.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo: primo de generatione primorum parentum. Secundo de qualitate natorum.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° an generatio fuisset in primo statu; 2.° quis modus generationis fuisset.

(1) *Al.* non fuisset.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio.
(1 *p., qu.* 97, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae generatio non fuisset. Generatio enim non est nisi ad multiplicationem individuorum. Sed, sicut dicit Damascenus (lib. 4 de Fide orthod., cap. 25), poterat Deus genus hoc, scilicet humanum, sine generatione multiplicare. Cum ergo via compendiosior semper eligenda sit, videtur quod generatio non fuisset.

2. Praeterea, secundum Philosophum, omne generabile est corruptibile, et e converso, ut probat in 1 Caeli et Mund. (text. 102). Sed corpora humana in primo statu erant incorruptibilia. Ergo videtur quod per generationem (1) in esse non producerentur.

3. Praeterea, finis generationis, ut Philosophus in 2 de Anima (text. 35) ostendit, est ut id quod non potest conservari in esse perpetuo idem in numero, perpetuetur in esse secundum idem specie. Sed corpus humanum secundum idem in numero in perpetua vita conservari potuisset in statu innocentiae. Ergo videtur quod generatio non fuisset, cum in operationibus Dei nihil sit frustra.

4. Praeterea, eorum quae sunt idem in specie est etiam unus modus originis. Sed primi parentes non sunt producti in esse per generationem naturalem, sed per operationem divinam. Ergo et eorum posteritas sine generatione naturali propaganda esset.

Sed contra est quod dicitur Genes., 1, 28: *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Sed imperium ad aliquos factum, non est nisi de actibus quorum ipsi sunt causa. Ergo multiplicationis humani generis primi parentes naturali generatione causa fuissent.

Praeterea, imago Divinitatis in homine per innocentiam in nullo diminuta fuisset. Sed in hoc quodammodo homo divinae imaginis similitudinem gerit quod omnium sui generis principium est. Ergo in statu innocentiae per generationem naturalem principium fuisset posterorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod per peccatum natura specie variata non est; unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent oportet homini in statu innocentiae attribuere. In omnibus autem per naturam generabilibus et corruptibilibus ad perfectionem pertinet ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est, ut in 4 Meteor. (cap. 3, et 2 de Anima, text. 33) dicit Philosophus; et ideo oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea nunquam peccatum fuisset; et hic est status innocentiae, post quem (2) homines transferendi erant in statum gloriae ubi omnino generationis cessat officium ut dicitur Matth. 22, 30: *In resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potuisset sine operatione alicujus naturalis principii

(1) *Al.* per penetrationem.
(2) *Al.* prius quam.

humanum genus multiplicare, tamen hoc velut (1) magis congruum ex ordine suae sapientiae decrevit ut rebus omnibus operationes proprias conferret, in quibus earum perfectio consistit: quia tanto in eis divina bonitas magis relucet, quanto res perfectiores sunt.

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum quamvis in statu innocentiae fuerit incorruptibile per gratiam innocentiae, erat tamen corruptibile per naturam; et ideo naturali virtute ad generandum non privabatur: quia etsi quodam modo immortalis esset, ut posset non mori; alio tamen modo mortalis erat, quia poterat etiam mori.

Ad tertium dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum in natura; unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturae. Quaedam igitur sunt quae non habent perpetuitatem nisi ratione speciei; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed per accidens, prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur; unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. In hominibus autem secus est: quia quantum ad aliquam partem sui, scilicet animam, incorruptibilitatem habent (2) etiam secundum naturam: et ideo hominum multiplicatio est per se intenta, etiam sine hoc quod ad conservationem speciei pertinet.

Ad quartum dicendum, quod in primis operibus natura instituenda erat; et ideo oportebat illa opera immediate a principio supernaturali esse: sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat; et hoc de perfectione ipsius erat.

ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum. — (1 *p., qu.* 98, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu non fuisset generatio per coitum. Non enim potest esse coitus sine virginitatis corruptione. Sed indecens erat in primo statu virginitatis corruptionem fuisse, quando humana natura omnino integra erat, et nulla dignitate privanda. Ergo videtur quod non fuisset ibi generatio per coitum.

2. Praeterea, in meliori natura major est delectatio, quia et major consensus convenientis cum convenienti, ex quo causatur delectatio. Sed natura humana in primo statu purior erat quam post peccatum. Cum ergo post peccatum delectatio quae est in coitu, propter suam magnitudinem usum rationis absorbeat, videtur quod multo amplius in statu innocentiae fuisset: et ita fuisset perversitas ordinis in partibus animae, quam originalis justitia non patiebatur.

3. Si dicatur, quod ratio poterat illam delectionem comprimere; contra. Generativa et nutritiva potentia et augmentativa ad eamdem partem animae reducuntur, quia sunt potentiae vegetabilis animae. Sed ratio imperare non poterat nutritivae et augmentativae, ut sine cibo homo nutriri et augeri posset. Ergo nec generativae, ut delectatio actui ejus conveniens remitteretur.

4. Praeterea, generatio quae est per coitum, completur per decisionem seminis. Sed in corporibus naturalibus decisio est inductiva corruptionis. Ergo cum corpus humanum in primo statu incorruptibile foret, talis generationis modus ibi esse non poterat.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 15 de Animalibus (1), semen est superfluum alimenti. Sed omnis superfluitas nutrimenti assumpti inordinationem attestatur, quae in primo statu esse non poterat. Ergo nec talis generationis modus.

6. Praeterea, aliae superfluitates alimenti, ut egestiones, urinae, et hujusmodi, ut videtur, in primo statu non fuissent, cum turpitudinem quamdam habeant, quae sine poena esse non potest. Ergo cum eadem sit ratio de uno superfluo et de aliis, videtur quod nec generatio per seminis decisionem ibi fuisset, cum semen sit superfluum, ut dictum est.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 27: *Masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio sexuum est ordinata in animalibus ad generationem quae est per coitum. Ergo talis modus generationis ibi fuisset.

Praeterea, secundum id quod commune est, non attenditur aliquorum differentia. Sed in virtute generativa homo convenit cum aliis animalibus. Ergo cum in animalibus perfectis, quibus perfectior est homo, sit generatio per coitum, videtur quod etiam hominibus talis modus generationis connaturalis sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad quamlibet generationem oportet duo concurrere: scilicet agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam; nec haec duo in idem reducuntur, cum nihil patiatur vel moveatur a seipso: (2) in omnibus enim viventibus perfectis in quibus est sexus distinctio, femina se habet ut patiens et materiam ministrans, et mas se habet ut agens et formam inducens, ut in 15 de Animalibus (3) dicitur. Unde non poterat compleri generatio humana nisi per conjunctionem maris et feminae; propter quod mulier in adjutorium viri facta dicitur, Gen. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt; scilicet integritas carnis cum integritate mentis; quorum alterum, scilicet integritas mentis, honorabilius est, reliquum virginitati essentialius. Dicendum ergo, quod in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu. Sed integritatem mentis contingit solvi dupliciter: vel quantum ad habitum; et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis; vel quantum ad actum; et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu, neutro modo integritas mentis soluta fuisset; sed sola integritas carnis, cui praeponderasset fecunditas prolis.

Ad secundum dicendum, quod quantitas alicujus potest attendi dupliciter: vel absolute, vel se-

(1) *Al. deest* velut.
(2) *Al.* scilicet animam incorruptibilem, habent, etc.

(1) Seu lib. 1 de Gener. anim. juxta seriem novam, cap. 19.
(2) Ut ex lib. 7 Phys. text. 2, et lib. 1 de Gener. et corrupt. text. 47 ac seq. colligitur.
(3) Vel sicut supra lib. 1 de Generat. anim. cap. 19 et 20, sub finem, et cap. 21, paulo post init. (*Ex edit. P. Nicolai*).

cundum proportionem. Dicendum ergo, quod absolute loquendo major delectatio coitus fuisset in primo statu quam etiam modo sit; sed secundum proportionem ad rationem, fuisset multo minor: quia ratio in suo actu fortiter persistens, delectationi penitus dominaretur; et ideo non fuisset superabundans vel fervens delectatio, sicut modo est: quia, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5, Graeco-lat.), abundantia et defectus in operibus humanis sumitur secundum proportionem, ut aliquis cibus est moderatus uni, qui esset superfluus alteri.

Ad tertium dicendum, quod potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, ut in 1 Ethic. (cap. 16) dicitur; sed quidam actus sunt sensitivae partis vel motivae, ordinati ad actus vegetativae; et isti actus subjacent rationis imperio. Delectatio autem non est per se ad generativam pertinens, sed ad sensitivam: quia, secundum definitionem Platonis (1), delectatio est generatio sensibilis in natura, idest naturae conveniens.

Ad quartum dicendum, quod emissio seminis non est per decisionem alicujus quod fuerit in actu pars: quia sic corrumperetur, et non haberet virtutem speciei, ut in 15 de Animalibus (ubi supra) dicitur: sed est per quamdam resolutionem cujusdam humiditatis propinquissimae ad ultimam conversionem, quae non est actu pars, sed potentia totum; unde per hoc nihil corporis humani corrumpebatur.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 15 de Animalibus (ut supra), semen est superfluum quo indigetur: quia superest de eo quod per actum nutritivae in substantiam membrorum convertitur; unde superfluum dicitur: et tamen indigetur eo ad generationem; unde tale superfluum inordinatam cibi sumptionem non ostendit: tantum enim homo ordinate de cibo sumere poterat, quantum necessarium erat ad actum nutritivae, augmentativae, et generativae.

Ad sextum dicendum, quod quaedam superfluitates sunt quae attestantur defectui naturae, ut putredines, sudores, et hujusmodi; et tales superfluitates in primo statu esse non poterant; quaedam vero superfluitates naturae perfectionem ostendunt, sicut semen, et egestiones, et hujusmodi, quae secundum cursum naturalem fiunt tanto melius, quanto robustior natura fuerit; unde etiam ad virtutem naturalem reducuntur, scilicet expulsivam; et tales superfluitates in primo statu fuissent, licet absque omni foeditate.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de qualitate natorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quales fuissent secundum corpus; 2.° quales fuissent secundum intellectum in cognitione veritatis; 3.° quales fuissent secundum affectionem in amore virtutis.

(1) Ut Platonis nomine non expresso Aristoteles refert lib. 8 Ethic., cap. 11. — Apud Platonem porro insinuatur in Timaeo, sed expressius in Philebo (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiae homines habuissent omnem perfectionem corporis quo ad virtutem et staturam et sexum, statim post nativitatem. — (1 *p., qu.* 99, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentiae statim nati, omnem perfectionem corporis habuissent et quantum ad staturam, et quantum ad sexum. Sicut enim Philosophus dicit in 16 de Animalibus (1), mulier est vir occasionatus. Illud autem occasionatum dicitur quod non est per se intentum, sed ex aliqua corruptione vel defectu proveniens. Cum ergo in primo statu nullus defectus naturalis operationis fuisset, videtur quod omnes nati fuissent in perfecto sexu, scilicet virili.

2. Praeterea, agens perfectum inducit similitudinem suam in patiente, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed in generatione hominum semen maris est agens, et sanguis mulieris est materia et patiens. Cum ergo ex neutra parte in statu innocentiae aliquis defectus fuisset, videtur quod semper proles in similitudinem patris producta fuisset in sexu virili.

3. Praeterea, magis distat limus terrae ab humano corpore quam materia a muliere administrata ad formationem conceptus in naturali generatione. Sed primus homo de limo terrae formatus, statim in perfecta quantitate et virtute membrorum productus est. Ergo multo fortius filii qui ex eo nascerentur.

4. Praeterea, Augustinus dicit in littera (ex lib. 1 de Peccat. merit. et remiss., cap. 38), quod infirmitas carnis quae est in pueris, congruit infirmitati mentis. Sed in statu innocentiae nulla fuisset mentis infirmitas. Ergo nec in tali infirmitate carnis pueri nati forent.

5. Praeterea, omnium animalium nobilissimum est homo. Sed quorumdam animalium filii naturaliter statim nati officia membrorum habent. Ergo defectus qui in pueris nunc videtur accidere, non est naturalis, sed ex peccato inductus: ergo ante peccatum non fuisset.

Sed contra, omnis virtus naturalis, multiplicata materia, roboratur secundum debitam proportionem, quia in majori quantitate major est virtus. Sed pueros oportebat parvulos nasci propter materni uteri necessitatem, ut in littera dicitur. Ergo oportuit ut eorum virtus motiva, quae materialis est, imperfecta esset.

Praeterea, in pueris oportet expectari tempus ad generandum, quousque completur tempus augmenti: quamdiu enim est augmentum in suo vigore, sicut in duobus primis septenniis, generativa opus suum non habet: tum quia digestio completa non est, ut semen debito modo maturari possit: tum etiam quia quod residuum est ab opere nutritivae, cedit in usum augmentativae. Sed sicut generativae deserviunt quaedam membra, ita et aliis animae viribus. Ergo et per eamdem rationem nec aliorum membrorum usum habuissent, ad quorum actus exigitur aliquorum membrorum fortificatio et completio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in hominis

(1) Sive lib. 2 de Gener. anim., cap. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

vita est quaedam circulatio, eo quod a defectu incipit, in statum debitae perfectionis deveniens, ex quo iterum in defectum terminatur; unde et principium hominis quidam defectus consequuntur in pueritia, et similiter finem in senectute. Homo autem ante peccatum etsi vitae termino caruisset, tamen habuisset vitae principium per nativitatem; unde hos defectus qui ordinantur ad vitae terminum, ut aegritudines et defectus seniles, non habuisset: defectus autem illos qui principium originis consequuntur, nihil prohibet eum habuisse, ut Magister in littera dicit: nec hoc fuisset ei in poenam, quia ex hoc nullum incommodum sentiret, divina providentia eum gubernante. Quidam vero dicunt aliter, innitentes verbis Augustini quae in littera ponuntur. Sed cum Augustinus de his nihil asserat, ut in littera dicitur, probabilius sustinebitur illud quod naturalis cursus habet, ubi Scripturae auctoritas non repugnat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis mulier sit praeter intentionem naturae particularis, quae agit in hoc semine, intendens prolem adducere in perfectam similitudinem generantis, non tamen est praeter intentionem naturae universalis, sicut nec corruptio: quia sine femina non posset esse generatio, ut perpetuitas speciei salvaretur: et ideo etiam per divinam providentiam ad officium generationis mulieres aliquas nasci oportebat, et in aequali numero cum viris, ut una unius esset.

Ad secundum dicendum, quod generatio mulieris contingit, ut in 18 de Animalibus (sive 4 de Gener. Anim. cap. 1) dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere super materiam mulieris, ut digerat ipsam ultima digestione, et in perfectum (1) sexum adducat. Hujusmodi autem impotentiae causa potest esse triplex. Una est ex defectu naturalis principii agentis cum semine; quia calor est diminutus in semine propter ejus indigestionem; unde ante tertium septennium, ut Philosophus dicit, viri ut in pluribus feminas generant: et talis causa non multum fuisset in primo statu: quia tempus in quo est perfecta generatio non anticiparetur. Alia causa est ex virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremit: et ita videmus quod filii frequenter nascuntur similes illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis: sicut etiam Hieronymus narrat de quadam muliere quae peperit filium nigrum propter hoc quod in tempore coitus vidit imaginem nigram: et talis causa generationis feminae potuit esse in statu innocentiae, ut filii nascerentur in hoc vel in illo sexu, secundum voluntatem parentum, et praecipue propter magnam obedientiam corporis ad animam in statu illo. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco: quia parva immutatio, ut Philosophus dicit in 18 de Animalibus (ut supra), vel venti, vel temporis vel hujusmodi, sexus variationem facit; unde dicit, quod expertum est apud pastores, quod quando flat ventus septemtrionalis, concipiuntur mares, et quando flat meridionalis, concipiuntur feminae, propter abundantiam humiditatis: et etiam si in tempore coitus aspiciant ad partem septemtrionalem vel meridionalem, sequitur etiam dicta diversitas ut frequenter, et talis causa potuit esse in statu illo.

Ad tertium dicendum, quod de limo terrae corpus primi hominis formatum est virtute divina, cujus est statim ad perfectum adducere cum voluerit; sed propagatio filiorum fuisset per virtutem naturae, cujus non est subito operari, et ideo per successiones temporum in ultimum perfectionis statum proles perducta fuisset.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas carnis nunc in pueris duo complectitur: scilicet defectum usus membrorum; et hoc congruit naturali infirmitati mentis, inquantum adhuc non pervenit ad ultimum complementum scientiae vel virtutis; quod etiam in primo statu esse potuit: complectitur etiam quamdam poenam in esurie et fletu, et talis infirmitas congruit infirmitati culpae; unde neutrum horum in primo statu fuisset, scilicet nec poena nec culpa.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex nobili complexione hominis, quod defectum talem in pueritia prae quibusdam animalibus patitur: quia enim est mollis complexionis, ideo membra puerilia ex sui mollitie sunt impotentia ad suos actus exercendos: et etiam propter humiditatem abundantem in pueritia, quod contingit in hominibus prae quibusdam animalibus tum ex magnitudine cerebri, quod homo majus prae aliis animalibus habet, secundum proportionem sui corporis; tum etiam propter qualitatem complexionis, a qua si in humidiorem recedatur, propter complexionem aetatis invenietur superabundans humiditas, quae praecipue impedit motum nervorum. Unde animalia siccae complexionis ut caprae, nascuntur cum membris ad motum habilibus.

ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiae pueri mox nati, fuissent perfecti in cognitione. — (1 *p., quaest.* 101, *art.* 1; *et de Verit. quaest.* 18, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri mox nati, perfecti in cognitione fuissent. Omnis enim virtus cujus actus impeditur ex imperfectione corporis, est virtus materialis. Sed intellectus non est actus corporis cujusdam, ut Philosophus dicit (lib. 3 de Anim., text. 16). Ergo naturaliter non impeditur a suo actu propter defectum corporis: ergo videtur quod in statu integritatis naturae, pueri perfectam cognitionem habuissent, etiam si defectum membrorum paterentur.

2. Si dicatur, quod intellectus impeditur per accidens ex impedimento corporis inquantum indiget accipere a virtutibus corporalibus, contra. Quod superiores vires ab inferioribus accipiant, videtur esse perversitas ordinis. Sed in primo statu nulla deordinatio in partibus animae erat. Ergo intellectus non accipiebat perfectionem suam ex viribus sensibilibus.

3. Praeterea, intellectus non indiget sensu nisi ad acquirendam scientiam; unde qui privatur visu scientiam de coloribus retinet quam per visum accepit. Sed in primo statu habitum scientiae homo habuisset immediate ex divina influentia, et forte per ministerium Angelorum. Ergo ad intelligendum et sciendum in actu, sensibus non indigebat; et sic idem quod prius.

(1) *Al.* et imperfectum.

4. Praeterea, sensus puerorum in primo statu non fuissent imperfectiores quam modo sint. Sed modo pueri perfecte possunt videre et audire, et sic de aliis. Ergo et tunc: et ita per defectum sensibilium virium actus intellectus non impeditur.

5. Praeterea, perfectioris cognitionis secundum suam naturam aliis animalibus est homo. Sed alia animalia mox nata habent cognitionem quarumdam rerum quae prosunt eis vel nocent; unde agnus sequitur matrem, et fugit lupum. Ergo multo fortius hoc homo secundum suam naturam habere debet: et ita videtur quod defectus cognitionis qui est in pueris, non est naturalis, sed ex peccato inductus: et ita videtur quod ante peccatum perfectam cognitionem habuissent.

Sed contra, ut dicit Philosophus 7 Physic. (comm. 20), in quiescendo fit anima sciens et prudens. Sed in pueritia non potest esse perfecta quies corporis, propter multos motus, et praecipue propter augmentum. Ergo nec perfectam cognitionem secundum naturam habere potest.

Praeterea, ad hoc anima infusa est corpori ut in ipso acquirat perfectionem scientiae et virtutis. Sed hoc non esset, si per seipsam scientiam perfectam haberet, quam per temporum successionem in corpore acquireret. Ergo non statim dum corpori infunditur, perfectam cognitionem habet, sed experimento indiget et tempore intellectualis virtus, ut Philosophus in 2 Ethic. (cap. 1) dicit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, oportet quod positio de perfectione intellectus consonet positioni de perfectione corporis; unde cum posuerimus pueros in principio non habituros fuisse membrorum usum, oportet ponere quod nec usum perfectae cognitionis habuissent. Qui autem membrorum perfectionem concedunt, perfectum usum rationis etiam concedere possunt. Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem aetatis; membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativae virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant. Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebriis, ex multo vapore ad caput ascendente. Phantasmata autem, ut in 3 de Anima (comm. 31) dicitur, se habent ad intellectum sicut colores ad visum. Unde sicut ad confusionem colorum sequitur indeterminatio et confusio in actu virtutis visivae; ita ad confusionem phantasmatum sequitur quaedam confusio in actu virtutis intellectivae; et inde est quod pueri in principio confusam cognitionem habent universalium quorumdam, et postmodum per successiones temporis distincte unumquodque cognoscunt; unde in 1 Physicor. (text. comm. 5) dicitur, quod pueri in principio appellant omnem virum patrem, posterius autem determinant unumquodque.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus non impeditur propter defectum corporis per se, sed per accidens, ut dictum est, scilicet ex defectu virium (1) a quibus intellectus accipit.

Ad secundum dicendum, quod perfectio intellectus possibilis est per receptionem objecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in objecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu: ita etiam objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis: et ita non sequitur deordinatio in partibus animae, si intellectus possibilis perficiatur per species a phantasmatibus acceptas, inquantum illustrantur lumine intellectus agentis, quae est potentia altior quam intellectus possibilis.

Ad tertium dicendum, quod cum phantasma sit objectum intellectus possibilis, ut dictum est, secundum statum viae, anima ad suum actum phantasmatibus indiget, non solum ut ab eis scientiam accipiat secundum motum qui est a sensibus ad animam, sed etiam ut habitum cognitionis quam habet circa species phantasmatum, ponat secundum motum qui est ab anima ad sensus, ut sic inspiciat in actu quod per habitum cognitionis tenet in mente. Unde etiam Dionysius dicit in epistola ad Titum, quod illi qui intellectuales revelationes accipiunt, eas quibusdam figuris circumponunt; unde laesa imaginatione per laesionem organi, ut est in phraeneticis, intellectus impeditur ab actuali consideratione etiam eorum quae prius sciebat.

Ad quartum dicendum, quod exteriorum sensuum actus in pueris distincti sunt, sed imaginatio confusa est propter cerebri humiditatem excedentem, et ita etiam oportet quod operatio intellectus sit confusa: non enim intellectus immediate ab exterioribus sensibus accipit, sed ab interioribus.

Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur.

ARTICULUS III.

Utrum in statu innocentiae pueri nascerentur in gratia. — (1 *p., qu.* 100, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae pueri in gratia nascerentur. Quia secundum considerationem Philosophi (4 Top. cap. 12), sicut se habet propositum in proposito, ita et oppositum in opposito. Sed homo corruptus per peccatum transmisit peccatum in posteros. Ergo etiam et gratiam et justitiam quam habuit, in posteros transmisisset.

2. Praeterea, bonum est potentius quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius (4 capit. de div. Nominibus). Si ergo malum primi hominis adeo fuit potens ut totum humanum genus inficeret, multo amplius ejus gratia totum humanum genus justificasset.

3. Praeterea, Adam non solum sibi, sed etiam nobis demeruit: quia per unum hominem peccatum et mors in mundum intravit, Rom. 5. Sed meritum et demeritum ab eadem potentia procedunt. Ergo et ipse, si perstitisset, omnibus mereri potuisset; et ita omnes per ejus meritum primam gratiam consecuti fuissent.

(1) *Al.* virtutis.

4. Praeterea, impossibile est esse poenam sine culpa. Sed poena peccati originalis est carentia visionis divinae. Ergo cum in statu innocentiae homines sine peccato originali nati fuissent, habuissent meritum visionis divinae. Sed hoc non potest haberi nisi per gratiam. Ergo nati fuissent in justitia gratuita.

5. Praeterea, homo per peccatum necessitatem peccandi incurrit. Ergo si perstitisset, in justitia confirmatus fuisset. Sed secundum Anselmum (de concept. Virg. et peccato origin. cap. 10), oportuit ut qualis ipse fuit, tales etiam filios genuisset. Ergo et omnes in justitia confirmati fuissent mox a nativitate sua, ut peccare non possent.

Sed contra, illud quod infunditur immediate a Deo, ut anima rationalis, non transfunditur a parentibus. Sed gratia est hujusmodi, ut in 1 libro probatum est, dist. 14. Ergo gratiam vel justitiam in posteros non transfudisset.

Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit (1) quod homo si perstitisset, generasset filios sine peccato, sed tamen non necessario paternae haeredes justitiae; et ita videtur quod justitiam vel gratiam non transfudisset.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 2 de Generat. (text. 25), in generatione est quaedam circulatio, quae tamen non redit in idem numero, sed ad idem specie: homo enim generat hominem, non Socrates Socratem; et inde est quod generatum generanti assimilatur in omnibus illis quae ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum, ut in monstris apparet; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quae consequuntur individuum ratione individui: et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur filius patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum: non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus non generat grammaticum; sed forte secundum aptitudinem tantum; secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel doctrinam vel virtutem. Sciendum est ergo quod duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo; et haec quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita, quae actus meritorios elicit; et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis; et secundum hoc videtur quod ad talem justitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales; unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est; et secundum hoc videtur quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset.

(1) Non tract. 3 Summae sentent. cap. 6, sicut prius indicabatur ad marginem, sed lib. 1 de Sacram., part. 6, cap. 23 et 24 *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se peccatum naturae, et per posterius personae; actuale autem est proprie peccatum personae quod per actum personalem incurritur: et ideo, sicut peccatum originale transfunditur, et non peccatum actuale, ita etiam justitia originalis naturalis transfusa fuisset, et forte non gratuita.

Ad secundum dicendum sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum non tran sit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit, et infectionem peccati; sed per modum traductionis consequentis traductionem naturae: non enim unius personae actus toti naturae mereri vel demereri potest, nisi limites humanae naturae transcendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est: unde a Christo nascuntur filii gratiae, non per carnis traductionem, sed per meritum actionis; ab Adam vero nascimur filii irae per propagationem, non per demeritum.

Ad quartum dicendum, quod carentia visionis divinae potest dupliciter intelligi: vel negative, et sic non est poena, sed defectus naturalis: cuilibet enim naturae creatae convenit ut ex se non habeat unde in Dei visionem ascendere possit: vel privative, et sic est poena, secundum quod importat quamdam obnoxietatem ad non videndum Deum.

Ad quintum dicendum, quod probabile videtur quod si Adam primae tentationi restitisset (1), nondum statim confirmationem justitiae fuisset adeptus; sed quando in spiritualem vitam fuisset translatus, simul immortalitatem accepisset in corpore et justitiae confirmationem in anima. Quod ergo dicitur, quod quia tentationi succubuit, peccandi necessitatem incurrit, verum est de peccato veniali, quod gratiae non opponitur, sed cuidam accidenti gratiae, scilicet fervori; sed necessitatem peccandi mortaliter homo etiam in peccato existens non habet, nisi peccare intelligatur in peccato esse, sicut videre dicitur habere visum. Non enim qui in peccato est potest per se non esse in peccato ut possit a peccato per se sine gratiae infusione resurgere: nec tamen sequitur, si homo post peccatum non potest in peccato non esse, quod in gratia existens non possit in gratia non esse: quia homo per seipsum peccare potest, sed non per se resurgere. Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset statim post victoriam tentationis, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in justitia genuisset; quia hoc sequebatur actus personales ejus, et ita erat perfectio ad personam pertinens, quam non oportet in filios propagari; sicut si Adam donum philosophiae (2) habuit, vel miracula faciendi, non oporteret quod filii ejus hoc habuissent.

Ad aliam etiam patet de plano solutio: quia non intelligitur gratia in posteros propagari a parentibus quasi, per virtutem seminalem, gratiam filii consequerentur: sed quia cum transfusione naturae, cui, ex provisione divina gratia debebatur, simul gratia infusa fuisset, secundum unam opinionem. Alia etiam auctoritas inducta intelligitur de justitia gratuita, et non de originali, secundum

(1) *Al.* in prima tentatione perstitisset.
(2) *Forte* prophetiae.

unam opinionem. Vel potest intelligi de operibus justitiae: quia si cum gratia nati fuissent, poterant per liberum arbitrium a justitia parentum deviare.

Expositio textus.

Excipitur honestate nuptiali (1), hoc modo ut scilicet quod sine nuptiis turpitudinem culpae et poenae haberet, per honestatem matrimonii turpitudine poenae remanente, turpitudo culpae tollatur.

Sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiae honorabiles: quia in statu illo nuptiae simpliciter virginitate honorabiliores fuissent, eo quod in nullo integritate mentis laesa, fecunditas carnis in matrimonio, sterilitati virginitatis praevaluisset.

Vel quia Deus nondum jusserat. Videtur hoc esse falsum: quia actum matrimonialem praeceperat Deus, dicens (Genes. 1, 28): *Crescite et multiplicamini et replete terram.* Sed quod dicitur hic potest intelligi de speciali jussione ad determinatum tempus.

Responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. In hac responsione Magister unum asserit, scilicet, quod oporteat pueros in principio nativitatis parvos quantitate esse: sed tria sub dubio relinquit. Quorum unum est, si statim post nativitatem in perfectam quantitatem transformati fuissent. Sed hoc non potuit fieri operatione naturae, sed solum divino miraculo. Secundum est an essent parvuli per aliquod tempus, ita quod defectum quantitatis haberent sed non virtutis quantum ad membrorum officium. Tertium si in utroque per aliquod tempus imperfecti fuissent, scilicet et quantitate et virtute.

(1) Supple: *infirmitas prona in ruinam turpitudinis*, ut in textu.

DISTINCTIO XXI.

De invidia diaboli, qua ad hominem tentandum accessit.

Videns igitur diabolus, hominem per obedientiae humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei: et qui prius per superbiam fuerat diabolus, idest deorsum lapsus, zelo invidiae factus est satan, idest adversarius. Unde et mulierem tentavit in qua minus quam in viro rationem vigere novit: ejus enim malitia ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressa est, ut si forte illic aliquatenus praevaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quae robustior erat, pulsandam, vel potius subvertendam accederet. Primum igitur solitariam feminam exploravit, ut in ea primum omnem suae tentationis vim experiretur.

Quare in aliena forma venit.

Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit; ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus illius, quae caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus, ut praecavere non posset, in aliena quidem forma permissus est venire diabolus, sed in tali, in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Ut igitur in propria forma non veniret, voluntate sua factum est; ut autem in forma suae malitiae congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permitteretur, in columbae specie venire maluisset: sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animadvertere femina quiret. Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terrae, quia, ut ait Augustinus (1), mali angeli licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis, propter eminentiam rationis: quamvis serpens non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum: quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Augustinus super Genesim (ubi supra): « Non est putandum, quod diabolus serpentem, per » quem tentaret, elegerit; sed cum decipere cuperet, non po» tuit nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi » enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo. » Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem sicut per energumenos vel per phanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendos sonos verborum, et signa quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat nec rationalis est factus: callidissimus tamen dictus est propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit: boni enim et mali angeli similiter operantur.

Hic quaeri solet: Quare mulier non horruit serpentem? Quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

(1) Ex lib. 11 super Gen. ad litt, cap. 2, colligitur (Ex edit. P. Nicolai).

De modo tentationis.

Tentatio autem hoc modo facta est. Stans coram femina hostis superbus, non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset: « Cur (inquit Gen. 3, 1) praecepit vobis » Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respon» dit mulier: De fructu lignorum quae sunt in paradiso ve» scimur; de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, » praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus: » ne forte moriamur. » In quo verbo dedit locum tentanti, cum dixit: « Ne forte moriamur. » Unde mox diabolus dixit ad mulierem: « Nequaquam moriemini. Scit enim Deus » quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur ocu» li vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. » Attende ordinem ac progressum humanae perditionis. Primo Deus dixerat: « Quacumque die comederitis ex eo, morte » moriemini. » Deinde mulier dixit: « Ne forte moriamur. » Novissime autem serpens dixit: « Nequaquam moriemini. » Deus affirmavit; mulier quasi ambigendo illud dixit: diabolus negavit. Quae igitur dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

De versutia diaboli, qui ut facilius persuaderet, malum removit et bonum in pollicito duplicavit.

Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, idest ut malum quod intendebat, libere persuaderet, et malum quod mulier timuit, negando removit, et promissionem addidit, et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in praemio proposuit, similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit: scilicet gula in persuasuasione cibi, cum dixit: « In quacumque die comederitis; » inani gloria in promissione deitatis, cum dixit: « Eritis sicut » dii; » avaritia in promissione scientiae, cum dixit: « Scientes » bonum et malum. » Gula est immoderata cibi aviditas; vanagloria est amor propriae excellentiae; avaritia immoderata habendi cupiditas, quae non est tantum pecuniae, sed etiam altitudinis et scientiae, cum supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

Porro sciendum est, duas esse species tentationis, interiorem scilicet, et exteriorem. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet, et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior vero tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur: et haec tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus, et titillatio prava. Ideoque tentatio quae est a carne, non fit sine peccato. Quae autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendae virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilius vincitur: quia internus oppugnans, de nostro contra nos roboratur. Homo igitur qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per Dei gratiam juvari potuit ad veniam; ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero qui sine alicujus tentatione peccavit, per alium, ut surgeret, juvari non debuit, nec per se potuit; et ideo irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum vero hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

Quare homo, non Angelus, sit redemptus.

Praeterea angelica natura quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 29): « Placuit universitatis Creatori et moderatori ut quoniam non tota multitudo Angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat in perpetua perditione remaneret; quae autem cum Deo, illo deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet. At vero creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari poterat, unde angelicae societati suppleretur quod ruina illa minuerat; hoc enim promissum est sanctis, quod erunt aequales Angelis Dei. »

Quod non soli viro praeceptum fuit datum.

Illud etiam notandum est, quod non soli viro praeceptum videtur esse datum, cum ipsa mulier fateatur sibi etiam esse mandatum, dicens (Gen. 3, 3): « Praecepit nobis Deus. » Supra tamen legitur (ibid. 2, 17) ante factam mulierem Deum dixisse viro: « De ligno scientiae boni et mali ne comedas. » Non dixit: Ne comedatis. Forte quia facturus erat mulierem, sic praecepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum: quia mulier quae subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere praeceptum. Unde ait Apostolus (1 Corinth. 14, 35): « Si quid volunt discere mulieres, domi viros suos interrogent. » Si quaeritur quomodo loqui potuerunt, vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo, vel magisterio, dicimus: quia Deus eos tales fecerat qui possent loqui, et discere ab aliis, si essent.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister institutionem humanae naturae, hic determinat lapsum ejus per peccatum; et dividitur in duas partes: in prima determinat humanae naturae lapsum in primis parentibus quantum ad actuale peccatum ipsorum; in secunda determinat lapsum humanae naturae in posteris, dist. 30, ibi: *In superioribus insinuatum est, licet ex parte. . . . qualiter primus homo deliquerit . . . quibus adjiciendum est peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros.* Prima in duas: in prima determinat principium peccati in primis parentibus; in secunda autem principium quo contra peccatum juvabantur, circa medium 33 dist., ibi: *Et quidem secundum animam rationalis fuit homo.* Prima in tres: in prima determinat tentationem hostis, qui fuit principium peccati exterius; in secunda inquirit quod fuit principium intrinsecum, 22 dist., ibi: *Hic videtur diligenter investigandum.* Item inquirit de permissione divina, quae fuit causa sine qua non, 23 dist., ibi: *Praeterea quaeri solet.* Prima in duas: in prima determinat modum et ordinem tentationis; in secunda ex modo tentationis concludit gravitatem culpae, ibi: *Porro sciendum est duas esse species tentationis.* Circa primum tria facit: primo ostendit motivum ad tentandum; secundo tentationis ordinem, ibi: *Unde et mulierem tentavit;* tertio tentationis formam, ibi: *Tentatio autem hoc modo facta est.* Circa secundum duo facit: primo ostendit quare per mulierem virum tentare voluit; secundo quare mulierem per serpentem, ibi: *Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit.* Circa quod duo facit: primo assignat dicti rationem; secundo removet duas dubitationes; unam, ibi: *Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terrae*; alteram, ibi: *Hic quaeri solet, quare mulier non horruit serpentem.* Circa tertium (1) duo facit: primo ostendit astutiam tentationis, investigando conditionem tentati; secundo persuasionem sui propositi, ibi: *Qui ad persuasionem suam pleniter suffulciendam . . . . et malum quod mulier timuit negando removit et repromissionem addidit.*

Porro sciendum est duas esse species tentationis. Hic ex ipsa tentatione ostendit modum culpae; et circa hoc tria facit: primo distinguit tentationis modos, et quis eorum sit gravior, quia ille qui est a carne; secundo ostendit quod peccatum Adae gravitatem quamdam habet, quia tantum exteriori tentatione pulsatus cecidit; et tamen remissibile est, quia per alium tentatus fuit, ibi: *Homo ergo, qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat quanto leviori impulsu fuerat prostratus;* tertio removet quasdam dubitationes, ibi: *Illud etiam notandum est.* Circa secundum duo facit: primo ponit rationem quam principaliter intendit, quare peccatum hominis sit remissibile, ex praedictis deductam; secundo adjungit quamdam aliam, ibi: *Praeterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta.* Circa tertium duo facit secundum duas quaestiones quas movet, quae per se in littera patent. Secunda incipit ibi: *Si quaeritur quomodo loqui potuerunt. . . . dicimus quia Deus eos tales fecerat.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de tentatione in communi. Secunda de tentatione primorum parentum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° cujus sit

---

(1) *Al.* tria.

tentare; 2.° utrum omnis tentatio passive accepta, cum peccato sit; 3.° utrum tentatio sit appetenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus tentet aliquem.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Dei non sit tentare. Tentatio enim est ad sumendum experimentum alicujus quod nescitur. Sed Deus nihil ignorat. Ergo tentare sibi non competit.

2. Item, videtur quod nec daemoni. Intentio enim daemonis est ad fallendum. Sed tentatoris, inquantum hujusmodi, non est fallere, sed experiri. Ergo daemonis proprie officium non est tentare.

3. Item, videtur quod nec carni conveniat. Caro enim cognitionis particeps esse non potest. Sed ei quod non cognoscit, non convenit experiri vel tentare. Ergo nullus proprie ad peccandum a carne tentatur.

4. Item, videtur quod nec mundo. Nullus enim tentat eum quem abjectum reputat, quia tentatio de dubiis fit. Sed mundus sanctos quasi abjectos reputat. Ergo mundus non tentat eos.

5. Praeterea, 1 Thess. 3, 5, dicitur: *Ne forte tentaverit vos is qui tentat,* scilicet solus diabolus, cujus officium est tentare. Ergo videtur quod nec mundus nec caro, nec etiam Deus tentat.

Sed contra est quod dicitur Gen. 22, 1: *Tentavit Deus Abraham.*

Item Jacob. 14 dicitur: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua.* Concupiscentia autem est peccatum quod in carne habitat. Ergo est aliqua tentatio a carne.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad perfectam rationem tentationis tria concurrunt. Primo ut per tentationem alicujus dubii cognitio accipiatur; secundo ut hoc sit intentum ab eo qui tentat; tertio ut ipsemet qui tentat, cognitionem illius rei accipere velit: et secundum hunc modum invenitur tentatio in hominibus, secundum quod homo hominem tentat, ut experimentum sumat scientiae, vel alterius quod in ipso est. Alia vero dicitur tentatio in qua salvantur duo ex his, scilicet manifestatio ignoti, et intentio ejus: et hoc modo tentare dicitur Deus, ut patet in tentatione Abrahae: praeceptum enim de immolatione filii, tentatio ejus dicitur: quia per hoc manifestabatur qualis esset in obedientia et fide: hanc etiam manifestationem Deus intendebat. Sed tertium praedictorum huic tentationi defuit: non enim ad hoc tentavit Deus Abraham, ut fidei ejus cognitionem acciperet quam prius sciebat, sed ut aliis manifesta esset in exemplum. Alia vero tentatio est in qua salvatur unum tantum dictorum, scilicet manifestatio tentati: et sic dicitur caro tentare, vel mundus: quia in his cognoscitur manifeste virtus vel infirmitas mentis, sicut in bello cognoscitur virtus militis; quamvis hostes non impugnent ut cognoscant, sed ut vincant; unde ipsa impugnatio virtutis tentatio dicitur. Hoc autem est vel a principio intrinseco, scilicet ex corruptione carnis, et sic dicitur tentatio a carne: vel a principio extrinseco; et hoc dupliciter; quia illud quod exterius est, vel impugnat per modum objecti, et sic est tentatio a mundo, cujus rebus corda hominum alliciuntur ad peccandum: vel per modum agentis, qui trahit ad peccatum persuadendo, terrendo, blandiendo, et sic de aliis; et sic dicitur esse tentatio ab hoste, scilicet diabolo, et ab his qui sunt membra ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non tentat ut sibi aliquid ignotum manifestum fiat, sed ut aliis manifestetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in tentatione daemonis est duplex finis. Unus ultimus, scilicet inducere ad peccatum; et quantum ad hoc habet rationem tentationis, secundum quod quaelibet impugnatio dicitur tentatio. Alius est finis proximus, scilicet experiri ad quod vitium quisque maxime pronus est, ut ad illud impugnando trahat; et sic salvatur ibi ratio tentationis quantum ad primum modum. Unde Hugo de Sancto Victore (lib. 2 allegoriarum super Matth., cap. 13) definiens diaboli tentationem, dicit sic: *Tentare est callide experiri, et ante violentam impulsionem quasi quibusdam blandis conatibus probare* (1).

Ad tertium et quartum patet solutio per illud quod jam supra dictum est (in corp.), quia non salvatur ibi tentatio secundum quod includit omnia tria praedicta.

Ad quintum dicendum, quod solus diabolus dicitur tentare, non quia ipse sit semper immediatus tentator, sed quia ipse primo tentavit hominem, ex qua tentatione parata est aliis tentantibus via. Vel aliter dicendum, quod diabolus solus dicitur tentare, quia illi soli et membris ejus convenit impugnare virtutem cum intentione occidendi hominem per peccatum: hoc autem caro non intendit, sed delectabili cognito perfrui: vel quia ipse utitur rebus mundi et carne sicut instrumentis ad tentandum hominem.

ARTICULUS II.

Utrum tentatio a diabolo sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio quae est ab hoste, etiam sit peccatum. Potestas enim minor non potest intentionem potestatis majoris repellere. Sed potestas daemonis est major quam potestas hominis, ut dicitur Job 41, 24: *Non est potestas super terram quae ei possit comparari*. Ergo cum intentio daemonis sit ut inducat homines ad peccandum, videtur quod homo semper quando ab eo tentatur peccet.

2. Praeterea, cum violentia excuset peccatum, ubi est major violentia, ibi minus peccatum. Sed, sicut in littera dicitur, gravior est tentatio quae est a carne quam ab hoste. Ergo cum illa quae est a carne, sit peccatum, ut in littera dicitur; multo amplius illa quae est ab hoste, peccatum erit.

3. Praeterea, illud quod vitari non potest, non est in potestate nostra. Sed quamdiu in hac mortali vita vivimus, non omnino tentationem carnis vitare possumus. Ergo non est in potestate nostra; et tamen peccatum est: ergo et tentatio quae est ab hoste, quamvis in potestate nostra non sit, peccatum erit, cum in idem illicitum tendat.

4. Praeterea, diabolus tentare non potest, nisi aliquid in hominem imprimendo. Sed cum ipse sit pater iniquitatis et mendacii, Joan. 8, 44:

(1) Vel plenius, ut ad marginem notat Nicolai: *quasi quibusdam blandis conatibus praemissis ante violentam impulsionem probare quid existimari possit de illo quod dubium est.*

Ipse est mendax, et pater ejus; impressum ab eo non potest esse nisi peccatum. Ergo videtur quod semper quando tentat, in hominem peccatum imprimat.

5. Praeterea, motus vis concupiscibilis in illicitum tendens, tentatio carnis est, quae peccatum in littera dicitur. Sed vis concupiscibilis, cum sit affixa organo corporali, cogi potest et immutari per immutationem organi. Ergo videtur quod daemon tentando nos possit facere in nobis peccatum esse; et ita tentatio quae est tantum ab hoste peccatum erit.

Sed contra, ut dicitur Matth. 4, Christus a diabolo tentatus fuit. Sed in eo locus peccati non fuit; unde ipse dicit Joan. 14, 30: *Venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam.* Ergo non omnis tentatio quae est ab hoste, peccatum est.

Praeterea, ut Augustinus dicit (lib. 3 de lib. Arbitr., cap. 18), *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed homo nullo modo vitare potest quin hostis eum tentet. Ergo tentatio quae est ab hoste, non est peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccatum unius non consistit in actu alterius, sed in actu proprio, prout dicitur Ezech. 18, 20: *Anima quae peccaverit, ipsa morietur.* In tentatione autem carnis, ipse appetitus illicitus, secundum quem aliquis tentari dicitur, est actus ejus qui tentatur: non enim sola caro concupiscit, sed conjunctum: et ideo talis tentatio est peccatum in eo qui tentatur. Tentatio autem quae est a mundo, vel ab hoste, est a principio extrinseco; unde actus non pertinet ad tentatum, sed passio tantum: et propter hoc non est peccatum in tali tentatione nisi per delectationem consensus, quia tunc tentatus incipit cooperari tentanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potestas daemonis sit simpliciter major quam potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii, qui cogi non possunt: quia horum actuum ipse homo dominus est et non daemon; et ideo potest homo tentationi ejus resistere.

Ad secundum dicendum, quod tentatio carnis pro tanto dicitur esse gravior, quia est ipsi tentato proximior, secundum quod per eam quodammodo in diversa desideria dividitur interioris et exterioris hominis. Nec tamen est ibi violentia absoluta: quia interior homo non cogitur sequi motum exterioris hominis; unde adhuc remanet ratio peccati, et magis quam in tentatione hostis, secundum quod ipsum desiderium est actus ipsius tentati, et quodammodo in potestate ejus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non possit vitare tentationem carnis ita quod nullam habeat, potest tamen vitare hanc vel illam singulariter; et ita quodammodo est in potestate ejus. Sed tentatio quae est ab hoste, nullo modo.

Ad quartum dicendum, quod daemon potestatem habet imprimendi in imaginationem vel repraesentando aliqua sensibilia exterius, vel etiam turbando imaginationem interius: et quomodo hoc sit, supra in tractatu de Angelis dictum est: et ideo secundum quod homo imprimit in nos, tentare dicitur. Haec autem impressio ex hoc non habet rationem peccati, cum non sit in appetitu, sed in apprehensione tantum; sed est tendens in peccatum quantum est de ratione tentantis.

Ad quintum dicendum, quod motus vis concupiscibilis potest dupliciter insurgere. Vel ex qualitate organi, sicut calefacto corpore insurgit motus libidinis sine aliqua imagine, et ille motus est pure naturalis nec rationem peccati habens: et ad hoc potest virtus daemonis ex potestate suae naturae, quae in transmutationem corporalium potest nisi virtute divina cohibeatur. Alius motus concupiscibilis est qui insurgit ex apprehensione delectabilis; et ex parte illa appetitus concupiscibilis habet quamdam libertatem, ad minus in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis prohibentis; et sic in concupiscibili potest esse peccatum. Sed hunc motum diabolus extorquere non potest.

ARTICULUS III.

Utrum tentatio sit appetenda.
(1 p., qu. 44, art. 2, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio sit appetenda. Primo per hoc quod dicitur Jacob. 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Sed illud de quo gaudendum est quando habetur, est appetendum quando non habetur. Ergo tentatio est appetenda.

2. Praeterea, illud in quo manifestatur bonum alicujus est appetendum. Sed virtus mentis in tentationibus ostenditur, et ibi quodammodo refloret. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, illud quod est materia et organum virtutis, est appetendum. Sed sicut dicit Augustinus (1), tentatio cui non consentitur est materia exercendae virtutis. Ergo est appetenda.

4. Praeterea, illud sine quo non potest perveniri ad regnum, est studio appetendum. Sed tentatio est hujusmodi: quia non coronabitur nisi qui legitime certaverit: 2 Tim., 2. Certamen autem spirituale sine tentatione non est. Ergo tentatio est appetenda.

5. Praeterea, ut scribitur 2 Corinth., 12, Paulus petivit stimulum carnis a se removeri, per quem carnis tentatio intelligitur. Sed ibi dicit Glossa, quod ipse hoc petens nescivit quid peteret. Ergo videtur quod non est desiderandum extra tentationem esse.

Sed contra, illud quod debemus orare, debemus desiderare. Sed Dominus Matth. 6, 13, docet nos orare, dicens: *Et ne nos inducas in tentationem.* Ergo debemus desiderare tentationes a nobis removeri.

Praeterea, sicut voluntas nostra debet divinae voluntati esse conformis, ita a voluntate hostis debet esse discordans. Sed hostis vult et petit nos tentare, ut habetur Lucae 22, 31: *Ecce satan expetivit vos, ut cribaret sicut triticum.* Ergo tentationem velle non debemus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum bonum sit objectum voluntatis et desiderii, eo modo aliquid est adamandum quo est bonum. Inter bona autem invenitur aliquod quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducant:

---

(1) Colligitur aequivalenter, non iisdem expresse verbis ex lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 9 super illud: *Ne nos inducas etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

quia in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est. Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur quae utilitas nominatur: et haec sunt tantum propter aliud appetenda, ut sectio membri propter sanitatem, et hujusmodi. Sed sciendum, quod ad finem aliquem consequendum contingit aliquid dupliciter ordinari; per se scilicet, et per accidens. Per se dico quod, quantum est in se, in finem debitum ductivum est; per accidens autem quod, quantum in se est, in aliud duceret, sed ex concursu alterius causae ducit ad finem ipsum; sicut qui comedit venenum ut moriatur, et contingit ex hoc sanitas. Cum ergo causa per accidens non sit proportionata ad effectum, sed solum causa per se; ex ordine ad finem qui est per accidens, non erit dicendum aliquid bonum vel appetibile simpliciter acceptum, sed solum concurrentibus omnibus quae ad hunc effectum determinant. Dico ergo, quod tentatio per se ordinata est ad hominis perditionem; ad salutem vero non ordinatur nisi per accidens, scilicet ex hoc quod vincitur per auxilium gratiae divinae: et ideo tentari simpliciter non est appetendum; sed tentari et vincere simul acceptum appetendum est. Sed quia propter nostram fragilitatem victoria nimis dubia est, ideo securius fugitur quam quaeratur.

Ad primum ergo dicendum, quod beatus Jacobus loquitur de tentatione tribulationum, ad quarum patientiam hortatur, ut inter eas aequanimitatem et gaudium mentis servent: non enim aliter eas vincere possunt nisi per patientiam. Unde ipsum gaudium victoria quaedam est: quod quidem est non de tentationibus secundum se, sed de patientia, quae tentationem vincit.

Ad secundum dicendum, quod in tentationibus non lucet bonum hominis nisi praesupposito quodam alio, scilicet earum victoria, cum qua appetendae sunt.

Ad tertium dicendum, quod non sunt materia virtutis tamquam per se ad virtutem ordinatae, sed per accidens tantum.

Ad quartum dicendum, quod tentationes non sunt necessariae ut perveniatur ad regnum, nisi necessitate conditionata; sic scilicet ut si tentationes adveniant, non veniatur ad regnum, nisi vincantur. Sed tentationes advenire non est necessarium absolute, nisi secundum corruptionem status praesentis, ex qua sequitur pugna carnis adversus spiritum, quae tentatio dicitur.

Ad quintum dicendum, quod Paulus petens a se stimulum carnis removeri, recte petiit, habita consideratione ipsius stimuli absolute: sed quia considerato eventu pugnae, in qua victor futurus erat, remotio stimuli non sibi expediebat, qui tamen eventus sibi certus non erat; pro tanto dicitur nescisse quid peteret; unde certificatus de victoria, verbo Domini dicentis, loc. cit., *Sufficit tibi gratia mea*, patienter stimulum sustinuit.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur specialiter de tentatione primorum parentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de progressu tentationis; 2.° de quantitate peccati tentationem sequentis; 3.° utrum Adam potuerit peccare venialiter antequam mortaliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum diabolus ex invidia. et in forma serpentis tentaverit Evam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur non fuisse talis tentationis progressus, qualis in littera describitur. Invidia enim respectu superioris est; unde dicitur Job 5, 2: *Parvulum occidit invidia.* Sed Adam non erat superior daemone, ad minus reputatione daemonis, qui fuit superbissimus. Ergo non est ex invidia stimulatus ad tentandum.

2. Praeterea, in primo statu anima corpori omnino imperabat. Ergo diversitas quae erat ex parte corporis, nullo modo in animam redundabat. Sed mulier differebat a viro secundum corporis dispositionem; unde Philosophus in 10 Metaph. (text. 25, et 26) dicit, quod mas et femina differunt differentiis materialibus. Ergo tunc temporis non oportebat quod femina esset minus sapiens vel fortis quam vir; et ita nulla ratio videtur quare per mulierem ad virum tentando transierit.

3. Praeterea, (1) tentatio est assimilatio boni ad fallendum, ut Cassiodorus super Psalmos dicit. Si ergo iniquus persuasor tentare hominem disponebat, formam boni persuasoris, scilicet Angeli, assumere debuit.

4. Si dicatur, quod non fuit permissus, ne homo quasi violenter deciperetur; contra. Ad pium custodem pertinet magis infirmis majoris defensionis auxilium exhibere. Cum ergo post peccatum, quando natura humana est infirmior, non cohibeatur satanas quin in Angelum lucis se transformet, ut dicitur 2 Cor. 10, multo minus tunc cohiberi debuit.

5. Praeterea, consideratio praecepti in actu a peccato retrahit; et sic tentationis effectum impedit. Si ergo tentator ad trahendum in peccatum venerat, videtur quod inconvenienter mulierem in memoriam praecepti adduxerit.

Sed contra est quod dicitur Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et ita videtur quod ex invidia diabolus commotus fuerit ad tentandum.

Praeterea, ut Augustinus (2) dicit, ordo tentationis interioris qui in nobis nunc agitur, repraesentat ordinem tentationis in primis parentibus servatum. Sed in nobis tentatio a sensualitate incipit, et per inferiorem rationem in superiorem producitur. Cum ergo sensualitas serpentem repraesentet, et inferior ratio mulierem, et superior virum; videtur quod decentissimus fuit talis ordo tentationis in primo peccato, ut in eo possit peccatorum sequentium similitudo ostendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit, 7 dist., daemones quaedam possunt per naturae suae potestatem quae non possunt propter Dei vel Angelorum cohibitionem; ita etiam et eorum astutia intellectus et nequitia voluntatis in multis impeditur, ut non faciant omne quod volunt, etiam quod ad finem suae intentionis conveniens astute vident; unde in tentatione primorum parentum

(1) Quod subjungitur ut ex Cassiodoro super Psalmos, et ut ex illo *in origine super psalmos,* Albertus Magnus notat ad hanc ipsam distinct. art. 1, volens fortasse designare praefationem vel prologum in Psalmos, nec per umbram occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Sic enim super Gen. ad lit., lib. 11, cap. 28.

diabolus aliquid fecit quod voluit, ut scilicet a muliere tentationem inciperet, et ut aliena forma veniret; quod autem in forma serpentis veniret, non sponte elegit, sed ex permissione divina, quae cum alias species, in quibus magis posset latere, assumere prohibebat, ut in littera dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus homini invidebat, quem sibi superiorem futurum putabat, si illuc ascenderet unde ipse descenderat; et in hoc ipso jam superiorem quod ad bonum illud habendum paratus erat homo quod ipse daemon in perpetuum amiserat: nec in hoc aliquid ejus superbiae derogatur, quia superbia potius est in appetitu excellentiae quam in aestimatione, nisi prout aestimatio ex appetitu excellentiae nascitur, qui oculos mentis claudit. Unde superbi frequenter alios se superiores in multis aestimant, qui tamen multa sibi magis digna esse cogitant, propter alia bona in quibus alios excedere videntur: et ideo ex ipsa superbia invidiae zelus oritur. Unde dicit Augustinus (11 super Gen., cap. 14): *Amando quisque excellentiam suam, vel paribus invidet quod ei coaequantur, vel inferioribus ne sibi coaequentur, vel superioribus quod eis non coaequetur* (1).

Ad secundum dicendum, quod alia est obedientia corporis ad animam in primo statu, et alia in ultimo. In primo enim statu sic erat subjectum corpus animae ut nihil in corpore contingere posset quod contra bonum animae foret vel quantum ad esse vel quantum ad operationem; nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animae ad corpus proportionem esse, ut formae ad materiam, et motoris ad motum: et ideo mulier, etiam quantum ad animam viro imperfectior erat. In ultimo vero statu talis erit subjectio ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis; unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius; unde non erit differentia propter sexum diversum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in littera dicitur, aliam speciem in qua appareret, et praecipue boni Angeli, libenter elegisset; sed permissus non fuit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo in primo statu esset fortior, tamen post peccatum factus est cautior per experientiam mali; unde fraudibus hostis quas quotidie experitur, melius resistere novit; vel quia in poenam peccati hoc consecutum est, ut homo, qui diabolo se sponte subjecit, violentius ab eo impugnetur.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in 3 (cap. 2), et in 7 Ethic. (cap. 5), omnis malus quodammodo ignorans est: oportet enim quod existimatio rationis in peccante corrumpatur, quia malum pro bono eligit. Hoc autem contingit dupliciter; vel in universali, vel in particulari. Rectam autem aestimationem in particulari corrumpit delectatio, ut Philosophus, in 6 Ethic. (cap. 6), dicit; et etiam aliae passiones, quae tunc inesse homini non poterant praeter regulam rationis; et ideo oportuit ut in universali aestimatio corrumperetur; et ideo praeceptum ad memoriam reduxit tentator, ut aestimationem rectam falsis suasionibus corrumperet, et sic ad peccandum inclinaret. Vel dicendum, ut dicit Augustinus, 11 super Genes. (cap. 30), quod ideo prius interrogavit serpens, et respondit haec mulier, *ut in praevaricatione esset inexcusabilis, nec ullo modo dici posset, illud quod praeceperat Deus, oblitam fuisse mulierem; quamquam et oblivio praecepti, maxime unius, et tam necessarii, ad maximam culpam damnabilis negligentiae pertineret. Verumtamen evidentior ejus transgressio est, cum memoriae retinetur, et tamquam in illo Deus assistens praesensque contemnitur.*

(1) *Al.* quod ei non coaequentur.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum Adae fuerit gravius omnibus aliis peccatis. — (2-2, *qu.* 163, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adae gravius fuerit omnibus aliis peccatis. Quia, sicut dicit Augustinus, in lib. 14 de Civitate Dei (cap. 15), *Magna est enim in peccando iniquitas, ubi tanta est in non peccando facilitas* (1). Sed Adam facilius potuit vitare peccatum quam aliquis sequentium. Ergo ipse gravius peccavit.

2. Praeterea, Augustinus (2) dicit, quod ex hoc aliquid est malum, quia adimit bonum. Sed peccatum primi hominis plus de bono ademit, totam naturam humanam corrumpens, quam aliquod peccatorum sequentium. Ergo pejus aliis fuit.

3. Praeterea, majori culpae major poena debetur. Sed peccatum Adae gravissime punitum fuit a Deo, quia ad omnes posteros ejus poena extenditur. Ergo gravius aliis fuit.

4. Praeterea, videtur quod etiam irremissibile fuerit. Quia bonum gratiae excedit bonum naturae. Angelus autem per peccatum a statu naturalium tantum cecidit, secundum opinionem illorum qui dicunt eos in naturalibus tantum creatos; homo autem etiam a statu gratiae cecidit. Cum ergo tantum casus sit gravior quantum gradus est altior, videtur quod irremissibilius fuerit peccatum Adae quam etiam daemonis.

5. Praeterea, bonum est potentius (3) quam malum. Sed Adam per peccatum totam naturam humanam corrupit, quia in eo originaliter erat. Si ergo poenitere potuisset, et sic remedium peccati sui habere, videtur quod totam naturam humanam reintegrare potuisset: quod falsum est, quia hoc solus Filius Dei potuit. Ergo idem quod prius.

Sed contra, illud quod habet plures rationes mali, magis est malum. Sed Adam peccavit faciendo illud quod erat malum, solum quia prohibitum; multi autem peccant faciendo illud quod est utroque modo malum, et secundum se, et quia prohibitum. Ergo videtur quod multorum peccata graviora sint peccato Adae.

Praeterea, peccatum quod est ex certa malitia, gravius est peccato quod est per ignorantiam. Sed peccatum primum hominis fuit quodammodo per ignorantiam, ut infra patebit. Ergo videtur quod eo multa graviora sint, quae ex certa malitia perpetrantur (4).

(1) *Al. facultas.*

(2) Sic enim de natura boni cap. 6: *Omnis natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est*: *non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est.* Similia etiam in Enchir. ad Laurentium cap. 12, et lib. de morib. Manich., cap. 3, indicantur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* potius.

(4) *Al.* generantur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in peccato possunt multa considerari, ex quibus peccatum gravitatem trahere potest; et contingit quod illud peccatum quod secundum unum est gravius, secundum aliud levius inveniatur. Illud tamen simpliciter gravius considerandum est quod secundum plura et potentiora gravius invenitur, et praecipue secundum speciem peccati: quia quantitas consequens speciem peccati, est peccato essentialior quam quae circumstantias peccati sequitur. Secundum hoc ergo dicendum, quod peccatum Adae quantum ad hoc gravius aliis fuit quod minori tentatione pulsatus cecidit, et quod facilius resistere potuisset; sed quantum ad speciem peccati, et quantum ad alias circumstantias, quae peccatum magis exaggerant, multa graviora peccata sunt secuta.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc fuit per accidens quod majorem laesionem intulit, ex hoc scilicet quod naturam integram invenit; unde non sequitur quod gravius ceteris fuerit, quia hoc idem etiam sequentia peccata fecissent, si talem naturam invenissent; sicut et secundum peccatum mortale gratia non privat, quia eam non invenit; sed privaret, si inveniret.

Ad tertium dicendum, quod poena peccati Adae dupliciter dicitur. Una quae debetur sibi inquantum est quoddam singulare peccatum et personale; et sic multis aliis peccatis gravior poena debita fuit. Alia quae debetur sibi indirecte ratione infectionis originalis peccati ex ipso creatae, et sic maxima poena ipsum primum peccatum secuta est. Sed gravitas hujus poenae non commensuratur quantitati primi peccati ut fuit quoddam personale peccatum, sed secundum quod corrumpit naturam.

Ad quartum dicendum, quod quamvis gratia excedat naturam, tamen quia potentia naturalis est quae substantiam actus administrat (qui ex gratia informatur), ideo defectus naturalis boni magis excusat peccati actum quam etiam carentia gratiae: gratia enim non elevat hominem ut statim eliciat actum intellectus deiformis, quod tamen Angelus ex natura habet: et ideo magis facit ad irremissibilitatem peccati superioritas naturae quam excessus gratiae. Causa tamen quare peccatum Angeli est irremissibile, et non peccatum hominis, supra, in tractatu de Angelis, dicta est.

Ad quintum dicendum, quod sicut homo per se gratiam amittere potest, nec tamen per se potest gratiam recuperare, quia gratia virtutem naturae excedit: ita etiam homo potuit integritatem innocentiae amittere, quae conditionem naturae excedebat, ut dictum est, nec tamen potuit eam recuperare nisi ille qui supra naturam erat: nam gratia quae postmodum Adae reddita creditur, non nisi ad actus personales se extendebat; unde naturam in illud quod supra se est, elevare non poterat, scilicet in originalem justitiam, et impassibilitatem, quae supra conditionem principiorum naturae humanae erat.

ARTICULUS III.

Utrum Adam in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. — (1-2, *qu.* 89, *art.* 3; *et de Malo, qu.* 7, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in primo statu venialiter peccare potuit. Dispositio enim praecedit perfectionem. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo videtur quod prius venialiter quam mortaliter peccaverit.

2. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad opposita, et praecipue si confirmatum non sit. Sed liberum arbitrium hominis in primo statu confirmatum non erat. Ergo sicut poterat non peccare venialiter, ita etiam poterat peccare venialiter.

3. Praeterea, quicumque potest id quod plus est, potest illud quod minus est. Sed plus est peccare mortaliter quam venialiter. Cum ergo potuit peccare mortaliter, potuit peccare venialiter.

4. Praeterea, mortale peccatum magis repugnat rectitudini et gratiae, quam peccatum veniale. Sed rectitudo innocentiae non impediebat quin mortaliter peccare posset. Ergo multo minus impediebat quin etiam venialiter peccaret.

5. Praeterea, impossibile est quod aliquis credat vel aestimet illud de cujus contrario certus est. Sed Adam, ut dicit Augustinus (1), credidit peccatum quod ipse committeret, veniale esse. Ergo ipse nesciebat se non posse venialiter peccare. Sed si non potuisset, scivisset se non posse; quia hoc nobilitatis in eo erat; et inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, qui nos lateant (2), ut Philosophus dicit in 2 Poster. (cap. 18). Ergo Adam venialiter peccare potuit.

6. Si dicatur, quod non potuit peccare venialiter, quia non poterant inferiores vires averti nisi prius ratio superior averteretur; contra. In ratione superiori non tantum est peccatum mortale, sed etiam veniale. Ergo potuisset deordinatio aliqua in superiori ratione fuisse per veniale peccatum, sicut et quando aliquis aliquem motum infidelitatis sentit.

Sed contra, peccatum veniale in nobis causatur ex pronitate ad peccandum, et ex quadam impulsione carnis corruptae. Sed hoc totum per peccatum secutum est. Ergo videtur quod ante mortale peccatum, veniale peccatum esse non potuit.

Praeterea, parvum motivum non commovet magnam virtutem. Sed veniale peccatum parvum habet motivum, in quo appetitus non ut in fine quiescit. Ergo cum virtus humana in primo statu esset fortissima, videtur quod per veniale peccatum commoveri non poterat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, talis erat primi status rectitudo ut superior pars rationis Deo subjiceretur, cui subjicerentur inferiores vires, quibus subjiceretur corpus; ita quod prima subjectio erat causa secundae, et sic deinceps. Manente autem causa, maneret effectus; unde sicut quamdiu homo erat subditus Deo, nihil in corporis partibus contingere poterat contrarium animae; ita etiam nihil in viribus animae contingere poterat quod superior ratio non ordinaret in Deum. Quod autem in Deum recte ordinatum est, veniale peccatum non est: et ita veniale peccatum in primo statu contingere non poterat, sicut nec mors, nisi prius ordo mentis ad Deum tolleretur; quod sine peccato mortali fieri non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est dispositio. Quaedam est quae necessaria est ad esse ejus ad quod disponit: et haec semper praecedit illud ad quod disponit, sicut calor formam ignis.

(1) Lib. 14 de Civ. Dei, cap. 11 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* et nos latent.

Quaedam vero dispositio ordinatur ad facilitatem ejus ad quod disponit: quod quidem sine ea esse potest, sed non ita de facili, sicut quod ligna perfunduntur oleo, ut inflammentur citius; et sic veniale peccatum est dispositio ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod Adam in primo statu habebat liberum arbitrium ad peccandum venialiter; sed hoc non poterat in actum exire, nisi prius peccaret mortaliter. Et ratio hujus dicta est. Vel potest dici, quod comparando liberum arbitrium ad objectum suum, confirmatum non erat: sed comparando unum ordinem ad alium, habebat quamdam confirmationem, ut scilicet inferior ordo superiorem inviolabiliter sequeretur.

Ad tertium dicendum, quod differt in potentiis activis et passivis: quia in potentiis activis, quod potest in plus, etiam in minus potest; ut qui potest ferre centum libras, potest etiam ferre decem; in potentiis autem passivis est e converso: qui enim potest pati a parvo, potest etiam pati a majori, ut si aliquis potest vinci ab uno, potest etiam vinci a duobus; sed non convertitur: et talis potentia est potentia peccandi; qui enim peccat, a peccati sui concupiscentia vincitur.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo originalis justitiae intantum repugnabat culpae mortali ut simul cum ea esse non posset; tamen culpa mortalis quae ei opposita erat, ipsam privare poterat. Venialis autem culpa nec privare justitiam originalem poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis in Deum, a quo veniale peccatum non separat, nec simul poterat cum ea esse propter ordinem inferiorum sub superiori.

Ad quintum dicendum, quod Adam etsi peccare non posset venialiter, tamen poterat de hoc certus non esse: quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivae partis, de quorum perfectione certitudo est; non autem de habitibus affectivae, qui latent, ut in caritate patet. Et praeterea si scivisset in universali, poterat in particulari non considerare. Vel melius dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: scilicet veniale ex genere, ut verbum otiosum; veniale ex causa, ut quod ex infirmitate vel ignorantia geritur, quod excusabilitatem quamdam habet; et est veniale ex eventu, sicut culpam praecedentem mortalem confessio sequens venialem facit, ut Ambrosius (1) dicit, quia relinquitur reatus temporalis poenae. Cum ergo Augustinus dicit, quod credidit peccatum esse veniale, intelligitur veniale ex causa, quod quandoque etiam mortale est simpliciter.

Ad sextum dicendum, quod sicut in parte intellectiva speculativa, suprema pars est quae principiis per se notis inhaeret, ita in ratione practica suprema pars est quae fini adhaeret, quia finis in operabilibus est sicut principium primum indemonstrabile in speculativis, ut in 6 et 7 Ethic. (cap. 9) Philosophus dicit: et haec pars non potest deordinata esse nisi per peccatum mortale, quod finem contrarium ponit. Ab ordine autem hujus partis totus ordo originalis justitiae dependebat; et ideo nisi prius mortaliter peccasset, nulla inordinatio in eo esse potuisset.

(1) Colligitur ex ejus libro de Paradiso, cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Expositio textus.

Diabolus per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Modus quo Angeli boni vel mali in assumptis corporibus loqui possunt, supra, dist. 8, qu. 1, art. 4, tactus est.

Serpens dictus est esse callidior. Videtur hoc esse falsum: quia quodcumque animal diabolus assumpsisset, eamdem calliditatem habuisset, si propria calliditate astutus non erat, ut ipse subdit. Sed dicendum, quod in his quae visibiliter gerebantur, ea quae non videntur, intelligi poterant. Serpens autem etsi astutiam ad nocendum homini spiritualiter ex se non haberet, habet tamen astutiam ad nocendum sibi corporaliter; unde astutia exterior serpentis astutiam spiritualem daemonis designat; et ideo callidior aliis animantibus dicitur propter astutiam daemonis, qua movebatur, per quam et diabolus designabatur.

Sicut per energumenos et phanaticos. Energumeni dicuntur quasi interius laborantes ab *en* quod est in, et *erge* quod est labor. Phanatici dicuntur ex hoc quod in fanis, vel templis idolorum a daemonibus responsa accipiebant. Sed utrumque hic pro arreptis a daemone accipitur.

Avaritia immoderata habendi cupiditas. Hoc quod hic dicitur de avaritia, non est intelligendum de ea secundum quod est speciale vitium, unum de septem capitalibus; quia sic non differt a superbia, quae est appetitus immoderatus propriae excellentiae; sed sumitur hic avaritia prout est generale vitium ad omnia peccata, quae in appetitu quorumcumque bonorum naturalium consistunt, ut curiositas, superbia, et hujusmodi, ut distinguit Augustinus (11 super Genes.).

DISTINCTIO XXII.

De origine illius peccati (1).

Hic videtur diligenter investigandum esse, quae fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant, quamdam elationem in animo hominis praecessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere (super Genesim, lib. 12, cap. 5), ita dicens: « Non est putandum quod homo » dejiceretur, nisi praecessisset in eo quaedam elatio com» primenda, ut per humilitatem peccati sciret quam falso de » se praesumpserit, et quod non bene se habet natura, si » a faciente recesserit. » Item (in eodem lib. cap. 30): « Quo» modo verbis tentatoris crederet mulier Deum se a re bona » et utili prohibuisse, nisi inesset ejus menti amor ille pro» priae potestatis, et de se superba praesumptio? Quae per » tentationem fuerat convincenda, aut permenda (1). Denique » non contenta suasione serpentis, aspexit lignum bonum esu, » decorum aspectu: nec credens se inde posse mori, forte » putavit Deum alicujus causa significationis illud dixisse. » Ideo comedit, et dedit viro suo, fortassis cum aliqua sua» sione, quam Scriptura intelligendam relinquit. Vel forte non » fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non » videret vir. » (Et cap. 27): « Sicut ergo non est permissus

(1) *Al. deest titulus.*

(1) *Nicolai* reprimenda.

diabolus tentare feminam nisi per serpentem, ita nec virum nisi per feminam; ut sicut praeceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem ad virum transiret » (1).

Quod aliter locutus est diabolus in muliere quam in serpente.

« In muliere vero, quae rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasione ejus; quamvis instinctu adjuvaret interius quod per serpentem gerebat exterius. » Ex praedictis tentationis modus atque progressus insinuatur: nec non etiam quod praediximus, innui videtur, scilicet quod tentationem praecesserit quaedam elatio (2) et praesumptio in mente hominis.

Objectio contra illos qui dicunt, elationem praecessisse in mente.

Quod si ita fuit, non igitur alterius suggestione prius (3) peccavit; cum auctoritas tradat, ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione, sed propria superbia cecidit; hominis vero curabile, quia non per se sed per alium cecidit, et ideo per alium surgere potuit. Quocirca praedicta Augustini verba peritum ac diligentem lectorem efflagitant, quae sic intelligere sane quimus. « Non dejiceretur homo, » scilicet in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, « nisi elatio comprimenda praecessisset, » non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus. Diabolus tentando dixit (Gen. 3, 5): « Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum; » quo audito, statim menti mulieris subrepsit elatio quaedam, et amor propriae potestatis: ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat; et utique fecit. Suggestione igitur peccavit: quia tentatio praecessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et poena peccati.

Quae fuit elatio mulieris.

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit, et voluit habere similitudinem Dei cum aequalitate quadam, putans illud esse verum quod diabolus dicebat: et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus inquiens (ubi supra): « Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba praesumptio? » Et quod ibi sequitur, scilicet « Quae per tentationem fuerat convincenda, vel perimenda (4) » ad mulierem referendum est; ut intelligatur, quae mulier, non quae elatio, fuerat per tentationem convincenda, vel perimenda.

Quae fuit elatio viri: an crediderit et voluerit quod mulier.

Solet quaeri, utrum illa talis elatio et amor propriae potestatis in viro fuerit sicut in muliere. Ad quod dicimus, quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quia si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen praevaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Potuit ergo aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam, esca illa percepta. Unde Augustinus super Genes. (lib. 11, cap. 42): « Cum Apostolus, Adam praevaricatorem fuisse ostendat, dicens (Rom. 5, 14), In similitudinem praevaricationis Adae: seductum tamen negat, ubi ait (1 Tim. 2, 14). Adam non est seductus, sed mulier. Unde et interrogatus non ait: Mulier seduxit me, sed dixit: Dedit mihi, et comedi (Genes. 3, 12). Mulier vero inquit: Serpens seduxit me (ibid. 13). Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut deos futuros, tamquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed et si virum propter aliquam mentis elationem, quae Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, accepta illa esca, non esse mortuam; non tamen eum arbitror, si jam spirituali mente praeditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. »

Quis plus peccavit, Adam, vel Eva.

Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit, Adam scilicet, vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quae voluit usurpare Divinitatis aequalitatem, et nimia praesumptione elata credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de poenitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare et a se alienatam relinquere ne periret; arbitratus illud esse veniale, non mortale delictum. Unde Augustinus (ut supra): « Apostolus inquit (loc. cit.). Adam non est seductus: quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus, prior scilicet, vel eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum: Eritis sicut dii. Sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per poenitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit qui de poenitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire: non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus: quod eum facere non debuisse, divinae sententiae justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinae sententiae severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino, quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. » Ex his datur intelligi quod mulier plus peccaverit, in qua majoris tumoris praesumptio fuit. Quae etiam in se et in proximum et in Deum peccavit. Vir autem tantum in se et in Deum peccavit. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est: cui dictum est (Gen. 3, 16): « In dolore paries filios et sub viri potestate eris. »

Quod praedictae sententiae adversari videtur..

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus super Genes. (lib. 11, cap. 35), de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait: « Dixit Adam: Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi. Non dicit, peccavi. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens: Serpens decepit me, et comedi: impari sexu, sed pari fastu. » Ecce hic dicit Augustinus quia parem fastum habuit mulier cum viro. Pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati et in esu ligni vetiti; sed disparem, et in muliere multo majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur quod voluit esse sicut Deus: dicit enim Augustinus super illum locum Psalmi 68: Quae non rapui, tunc exsolvebam: « Rapuit enim Adam et Eva praesumens, ut diabolus, de Divinitate. Rapere voluerunt Divinitatem, et perdiderunt felicitatem. » Item super illum locum Psalmi (40): Deus, quis similis tibi?: « Qui per se vult esse ut Deus, perverse

---

(1) *Nicolai addit sequentia.* Unde iterum Augustinus lib. 8 super Genesim addit, cap. 17: « Merito quaeritur, utrum hoc praeceptum viro tantum Deus dederit, an etiam feminae; verba enim Scripturae sic se habent: *Et praecepit Dominus Deus Adae, dicens.* Non dixit: *Praecepit eis.* Deinde sequitur: *De omni ligno quod est in paradiso edes.* Non dixit: *Edetis.* Deinde adjungit: *De ligno autem cognoscendi bonum et malum non manducabitis.* Jam hic tamquam ad ambos pluraliter loquitur: et pluraliter praeceptum terminat, dicens: *Qua die autem ederitis ex eo, morte moriemini.* An sciens quod ei facturus esset mulierem, ita praecepit ordinatissime, ut per virum praeceptum Domini ad feminam perveniret? » Sed lib. 11, ut supra cap. 34: « Et hoc sane ad aliquam pertinet significationem, quod sicut praeceptum viro datum est, per quem veniret ad feminam, ita vir prior interrogatur (post praecepti transgressionem). Praeceptum enim a Domino per virum usque ad feminam; peccatum autem a diabolo per feminam usque ad virum. » Et iterum cap. 27: « Sed in serpente diabolus ipse locutus est, utens eo velut organo ad exprimenda corporalia signa, per quae mulier suadentis intelligeret voluntatem. » *Deinde nullo adhibito titulo (qui etiam in Magistri textu ad marginem tantum habetur) statim subnectit.* « In muliere vero etc. »

(2) *Al.* electio.

(3) *Al.* posterius.

(4) *Nicolai*, vel reprimenda.

« vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit sub eo esse, » et homo, qui ut servus noluit teneri praecepto, sed voluit » ut nullo sibi dominante esset quasi Deus » (1). Item super illum locum Epistolae (ad Philip. cap. 2): Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: « Quia non usurpavit » quod suum non erat, ut diabolus, et primus homo. »

Quorumdam sententia quod Adam ambierit esse ut Deus sed non crediderit esse possibile.

Ideo quibusdam videtur quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen id credidit posse fieri, et illud falsum esse quod diabolus promittebat, cognovit, et licet divinitatis aequalitatem concupierit, non tamen illud credidit, nec tanta est affectus ambitione, sicut mulier, quae illud posse fieri putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis subreptio movit, sed non ita ut illud putaret verum vel possibile fore. Aliis autem videtur ideo dictum esse quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit: sicut, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, idest in humanam naturam, cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intravit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse, quia etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

Objectio contra id quod dictum est virum minus peccasse.

His autem opponi solet hoc modo. Tribus modis, ut ait Isidorus (de summo Bono lib. 2, cap. 17) (2), peccatum geritur: scilicet ignorantia, infirmitate, et industria: et gravius est infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit; Adam vero ex industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. Ad quod dicimus quia licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit quod putavit verum esse quod diabolus suadebat, cum tamen in hoc quod noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere, et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit. Est enim quaedam ignorantia quae excusat peccantem, et est ignorantia quae non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Ignoratio enim, ubi mandatum non ignoratur.

De triplici ignorantia, quae excusat et quae non.

Est autem ignorantia triplex: eorum scilicet qui scire nolunt cum possint, quae non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui volunt sed non possunt, quae excusat, et est poena peccati, et non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes nec proponentes scire, quae neminem plene excusat sed ut fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum (seu de Grat. et lib. Arbit., cap. 2 et 3): « Ea videtur excusatio qui mandata Dei » noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et » licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo » tamen confugiendum est ad ignorantiae tenebras, ut in eis » quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, » aliud scire noluisse: quia in eis qui intelligere noluerunt » ipsa ignorantia peccatum est, in eis vero qui non potuerunt » poena peccati. Ignorantia vero quae non est eorum qui » scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, » nullum sic excusat, ut aeterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. Non igitur mulier excusationem » habuit de ignorantia; cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit. »

Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta.

Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest quia ex libero arbitrio propriae voluntatis fuit; et in ipso enim et in alio causa extitit, ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo, qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit; et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus cum origo mali, et in qua re coalescat, investigabitur.

An voluntas praecesserit illud peccatum.

Si vero quaeritur, utrum voluntas illud peccatum praecesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit, et voluntas actum praecessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non praecessit; atque ex diaboli persuasione et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit qua justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit: et ipsa voluntas iniquitas fuit.

(1) *Nicolai.* Vel sic plenius: « Quisquis ita vult esse simi- » lis Deo ut ad illum stet, fortitudinemque suam, sicut scri- » ptum est (Psalm. 58), ad illum custodiat, non ab illo re- » cedat, et cohaerendo signetur tanquam ex annulo cera, » illi affixus habeat imaginem ejus; vere custodit similitudinem » ad quam factus est. Porro autem si perverse voluerit imi- » tari Deum, ut quomodo Deus non habet a quo formetur » et regatur, sic ipse velit sua potestate uti, ut (quomodo » Deus) nullo formante vivat, nullo regente agat quod vult; » quid restat nisi ut ab eo deficiens quod incomparabiliter » est, in deterius mutatus deficiat? Hoc diabolus nempe fecit. » Imitari Deum voluit, sed perverse; non esse sub illius po- » testate, sed habere contra illum potestatem. Homo autem » positus sub praecepto audivit a Domino, *Noli tangere.* » Quid? *Hanc arborem.* » Et inferius: » Quare autem tetigit? » Quid illi deerat ut tangeret? Nisi quia sua potestate uti vo- » luit, ut nullo sibi dominante fieret sicut Deus, quia Deo » nullus utique dominatur. » Item tract. 17 in Joan. sub finem: « Qui se voluit aequalem facere Deo, cum non esset, » cecidit, et ex Angelo, factus est diabolus, et hanc super- » biam homini propinavit, unde ipse dejectus est. Christus au- » tem aequalis Patri natus erat, non factus, natus de sub- » stantia Patris: unde sic illud commendat Apostolus (ad » Philip. 2): *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* » Quid est: *Non rapinam arbitratus est?* Non usurpavit ae- » qualitatem Dei, sed erat in illa in qua natus erat; quod » idem est ac si diceret: Quia non usurpavit etc. »

(2) Sive sententiarum lib. 2, cap. 17, §. 3. Sed hoc ipsum ex Gregorio lib. 25 Moral., cap. 11, quo ad priora verba mutuatus est, ubi tamen *studio* positum est pro *industria*, super illud Job 34: *Quasi de industria recesserunt a Deo*, ubi septuaginta tantum legunt: *Declinaverunt a lege Dei* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit principium humani casus ex parte tentatoris, hic determinat principium intrinsecum ex parte ipsius hominis peccantis, et dividitur in partes duas: in prima inquirit quod fuerit in homine primum peccatum, origo et radix peccatorum sequentium; in secunda inquirit quod fuerit principium illius primi peccati, ibi: *Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis; unde consensus mali processerit.* Prima dividitur in partes tres: in prima dicit quod primum peccatum in homine fuit elatio; in secunda ostendit quod diversimode fuit in viro et muliere, ibi: *Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit:* in tertia ex hoc concludit, peccatum mulieris gravius peccato viri fuisse, ibi: *Ex quo manifeste animadverti potest quis eorum plus peccaverit.* Circa primum tria facit: primo ponit quorumdam opinionem et rationes eorum, ponentium superbiam in corde hominis etiam tentationem daemonis praecessisse; secundo objicit in contrarium, ibi: *Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit*; tertio determinat veritatem, ibi: *Quocirca praedicta Augustini verba pium ac diligentem lectorem efflagitant.*

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit. Hic ostendit qualis fuerit elatio viri et mulieris: et primo qualis fuerit elatio mulieris; secundo qualis fuerit elatio viri, ibi: *Solet quaeri utrum illa talis elatio et amor propriae potestatis in viro fuerit, sicut in muliere.*

Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit. Hic concludit ex praedictis quod peccatum mulieris gravius fuit peccato viri: et primo ostendit propositum; secundo objicit in contrarium, ibi: *Sed huic videtur contrarium quod Augustinus . . . ait.* Quod autem peccatum mulieris gravius fuerit ostendit tripliciter: primo ex motivo ad peccandum, quia ex majori superbia; secundo ex offensa, quia in plures peccavit, ibi: *Quae etiam in se et in proximum et in Deum peccavit*; tertio ex poena, quia gravius punita est, ibi: *Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est.*

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus . . . de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait. Hic objicit contra hoc quod dictum est: et primo ostendit aequale fuisse peccatum; secundo ostendit peccatum viri fuisse gravius, ibi: *Hic autem opponi solet.* Circa primum duo facit, secundum quod duas auctoritates contra definita inducit. Secunda incipit, ibi: *Verumtamen et de vero legitur quod voluit esse sicut Deus.* Quaelibet autem istarum partium dividitur in objectionem et responsionem.

Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus peccati processerit. Hic inquirit quod fuerit principium illius peccati: et dividitur in duas partes secundum quod duas movet quaestiones; secunda incipit, ibi: *Si vero quaeritur, utrum voluntas illud peccatum praecesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit.*

QUAESTIO I.

Hic duo quaeruntur: Primo de peccato primi hominis. Secundo de ignorantia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° quod fuerit primum peccatum secundum genus; 2.° quid homo peccando appetiit; 3.° quis plus peccavit, utrum vir vel mulier.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. — (1 *p., qu.* 63, *art.* 2; *et* 2-2, *qu.* 63, *art.* 1; *et de Mal., qu.* 8, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuit primum hominis peccatum. Discredere enim verba divina peccatum infidelitatis est. Sed peccatum hominis ex hoc processisse videtur quod verba Dei discredidit, vel de eis dubitavit, ut supra dictum est. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas.

2. Praeterea, in spirituali aedificio primum fundamentum est fides, ut Hebr. 11 dicitur. Sed fidei opponitur infidelitas. Ergo etiam in progressu perditionis humanae primum peccatum fuit infidelitas, et non superbia.

3. Praeterea, Rom. 5, 19, dicitur: *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, et loquitur ibi de peccato primi hominis; per peccatum enim mors in mundum intravit. Ergo primum peccatum est inobedientia.

4. Praeterea, species peccati determinatur ex motivo ad peccandum. Sed mulier mota fuit ad peccandum ex delectabili secundum gustum; unde dicitur Genes. 3, 6: *Videns ergo mulier lignum etc.* Cum ergo circa delectabile ad esum sit gula, videtur quod primum hominis peccatum sit gula.

5. Praeterea, promissio daemonis mulierem ad peccandum instigavit. Sed daemon promisit perfectionem scientiae. Ergo ex appetitu scientiae peccavit. Sed immoderatus appetitus sciendi est curiositas. Ergo primum peccatum est curiositas.

6. Praeterea, quicumque non facit illud quod facere tenetur, peccat peccato omissionis. Sed tenebatur homo in tentatione conferre de praecepto injuncto: quia si contulisset, non peccasset. Ergo videtur quod peccato omissionis primo peccaverit.

7. Praeterea, primum peccatum hominis fuit radix et origo sequentium peccatorum. Sed, sicut dicitur 1 Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo videtur quod primum peccatum fuit cupiditas, et non superbia vel elatio, ut in littera dicitur.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15: *Initium omnis peccati superbia est.* Sed in primo peccato hominis omne peccatum initium sumpsit. Ergo primum peccatum fuit superbia.

Praeterea, diabolus tentans hominem, sui imitatorem conatus est reddere. Sed daemon per superbiam peccavit, ut supra dictum est. Ergo et homo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod contingit quandoque in uno actu, plurium peccatorum deformitates inveniri: sed illa deformitas est principalior et formalior, complens speciem peccati, quae ex principali motivo relinquitur, in quod ordinantur alia: quia finis est id quod primum cadit in voluntate, ex qua est origo peccati; et ex fine actus morales specificantur; unde Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 3) quod si aliquis moechatur ut accipiat lucrum, magis avarus, seu injustus, quam moechus est. Secundum hoc dico, quod in primo peccato hominis multae deformitates apparent; unde Magister supra in eo notavit gulam, inanem gloriam, et avaritiam: propter quod unum peccatum multiplex potest dici; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiae: quia ad finem excellentiae consequendae omnia ordinavit, sicut promissio daemonis ostendit quae ad peccatum instigavit, dixit enim: *Eritis sicut dii*, Genes. 3, 5. Et merito utriusque peccatum, et daemonis et hominis a superbia (1) incepit, quia omnium aliorum peccatorum defectus aliquis occasio solet esse (2): sola vero superbia est quae fundamentum ex perfectione sumit; unde Augustinus dicit (in Regul. Monach.), quod etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

Ad primum ergo dicendum, quod non crediderunt Deum falsum dixisse (hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset), sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore metaphorice, vel ad aliquid significandum esse (3) dictum. Vel dicendum, quod ex ipsa elatione (4) qua illud quod promittebatur appetebant, oculus mentis impeditus fuit ne actua-

---

(1) *Al. deest* a superbia.

(2) *Construe sic*: omnium peccatorum occasio defectus aliquis solet esse.

(3) *Al. deest* esse.

(4) *Al.* electione.

liter veritatem divini dicti attenderent, secundum quod omnis malus aliquo modo ignorans est. Sed talis ignorantia vel dubietas, etiam credendorum, infidelitatem non facit.

Ad secundum dicendum, quod ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis: quia quod est primum in compositione, est ultimum in resolutione: et ideo non sequitur quod si fides est prima in compositione aedificii spiritualis, infidelitas sit prima in resolutione ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod inobedientia dupliciter sumitur: quandoque enim est speciale peccatum, quando scilicet ex contemptu praecepti aliquis specialiter peccat; quandoque autem sumitur prout est conditio generalis consequens omne peccatum mortale: cum enim praeceptum legis actus omnium virtutum ordinet, consequens est ut quodlibet vitium transgressionem annexam praecepti habeat, et inobedientiam: et sic dicitur (loc. cit.): *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.*

Ad quartum dicendum, quod motivum gulae non fuit principale motivum, sed secundarium, et ordinatum ad aliud, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod non peccavit mulier in hoc quod appeteret scientiam eorum quae ad ipsam non pertinebant, quia hoc curiositas fuisset; sed in hoc quod in scientia eminentiam desideravit, ut in hoc quodammodo Deo aequaretur.

Ad sextum dicendum, quod non tenebatur tunc conferre, quia etiam sine collatione poterat tentationi resistere. Vel dicendum melius, quod fuit ibi omissio, non prout est speciale peccatum, sed prout est consequens omne peccatum: in omni enim (1) peccato commune est hoc quod aliquis non facit quod in se est ad resistendum peccato, quod si faceret, non peccaret.

Ad septimum dicendum, quod cupiditas tripliciter sumitur. Uno modo prout est speciale peccatum, et habet materiam specialem, scilicet bona ad usum vitae pertinentia, prout possidentur: et sic non est radix omnis peccati, nisi secundum quod infra Magister dicit, quod non est aliquod genus peccati quod non interdum ex avaritia oriatur. Secundo modo dicitur cupiditas, ut est generale peccatum, prout est immoderatus appetitus habendi quodcumque, vel scientiam, vel possessionem, vel quodlibet aliud: et hoc modo supra Magister dixit in primo peccato hominis esse avaritiam: et hos duos modos ponit Augustinus 11 super Genes. (cap. 15). Tertio modo, prout non est peccatum, sed radix peccati, prout dicit quamdam pronitatem appetitus ut inclinetur ad aliquid inordinate appetendum in actu. Et constat quod primo modo, ut cupiditas est speciale peccatum, homo ex avaritia non peccavit.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus. — (1 *p., qu.* 63, *art.* 3; *et* 2-2, *qu.* 163, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum hominis non fuerit in hoc quod appetiit esse sicut Deus. Completa enim voluntas prudentis de impossibili esse non potest, et praecipue de illo quod in apprehensionem non cadit. Sed aliquam creaturam esse sicut Deus est impossibile, nec intellectu capi potest. Ergo hoc modo non appetiit, cum prudentiam et reliquas virtutes haberet, ut infra Magister dicit.

2. Si dicatur, quod non appetiit esse sicut Deus per aequalitatem, sed per similitudinem, contra. Sicut dicit Augustinus (1), amor est eorum quae habentur, sed appetitus eorum quae non habentur. Cum ergo homo in sui creatione ad Dei similitudinem factus sit, videtur quod hoc homo non appetiit.

3. Praeterea, constat quod malum per experientiam Deus scire non potest. Sed scientia boni et mali intelligitur de malo per experientiam, quae prius erat per cognitionem tantum. Ergo videtur quod ex hoc quod appetiit scientiam boni et mali, Dei similitudinem non affectavit.

4. Praeterea, Philosophus dicit 10 Ethic. (2), quod debemus nos in divina trahere quantum possumus: quia ipse nobis divina non invidet, ut quidam Poeta mentiebatur. Dionysius autem (3) et Augustinus (3 de Trinit., cap. ult.) dicunt quod ad Deum acceditur non loco sed similitudine. Cum ergo ad ipsum accedere debeamus, ut in Psal. 33, 6 dicitur: *Accedite ad eum, et illuminamini,* videtur quod non peccavit in hoc quod Dei similitudinem appetiit.

5. Praeterea, nullus peccat in appetendo illud quod naturaliter desiderat. Sed omnes homines, ut Philosophus dicit (in prooem. Metaph.), natura desiderant scire. Cum ergo non appetiit divinam similitudinem nisi in scientia, ut verba serpentis ostendunt, videtur, quod in appetendo Dei similitudinem non peccavit.

Sed contra est quod in littera dicitur per Augustinum (super Psalm. 70 conc. 2): *Qui perverse vult esse sicut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus et homo*. Hoc etiam videtur ex improperio Dei, quod Genes. 3, 22 ponitur: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.*

Solutio. Respondeo dicendum, quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim *sicut* dicat aequalitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam vel potentiam vel bonitatem quantam habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est: sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus angelus appetiit talem aequalitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus angelus inter alias creaturas excellentior erat; unde quodammodo ex ordine suae naturae influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suae naturae innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret et gubernationis et causalitatis cujusdam modi, tamen

(1) *Al. decet* enim.

(1) Colligi potest ex ejus verbis super Psal. 118, conc. 8 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quoad priorem quidem partem de appetitu divinorum sive divini status ex cap. 7. Graeco lat. colligitur, vel antiq. cap. 11, et apud S. Thomam lect. 11: quo ad posteriorem autem de non invidentia Dei ex cap. 2, lib. 1 Metaph., ubi poetam illum qui invidiam Divinitati tribuebat, Simonidem fuisse refert (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) De div. Nom. cap. 5 (*Ex edit. P. Nicolai*).

sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturae suae adipisci praesumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret, et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturae suae conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiae plenitudinem consequeretur ut ex lumine propriae rationis (quod tamen a Deo sibi collatum esse credebat) et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit (super Psal. 70, ubi sup.), quod noluit ut servus teneri praecepto quasi ab alia regula per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quod ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod elatio (1) in tantum caecat oculos mentis ut illud aestimet esse possibile quod possibile non est; unde potuit esse ut ad verba serpentis homo excellentiam inordinate appeteret in communi: ex illo appetitu vero excaecatus, perversum judicium de impossibili proferret, et sic appetitus declinaret ad hunc excellentiae modum. Vel dicendum, quod aequalitatem aequiparantiae (quod impossibile est et cogitari non potest) non appetiit, sed assimilationem quamdam, ut dictum est, quam cogitare potuit.

Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit sed quia ipse super hoc aliam similitudinem appetiit, ut scilicet sicut Deus lumine suae naturae omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adjutorio exterioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod homo non appetiit mala per experientiam scientiae, sed per judicium: sed hoc consecutum est ex peccato suo quod malum per experimentum cognosceret; ut sic et daemonis promissio verificaretur completa (2), cujus consuetudo est ut dubiis verbis homines fallat, et ut nomen arbori impositum non frustra videatur.

Ad quartum dicendum, quod ad Dei similitudinem accedendum est, secundum modum et ordinem unicuique a Deo praestitum; sed qui proprio motu ad Dei similitudinem accesserit, perverse vult esse similis Deo, ut Augustinus dicit in littera: omnis enim peccator appetit similitudinem Dei, cum nihil sit appetibile nisi prout ejus similitudinem habet: sed in hoc peccat, quia quaerit ejus similitudinem inordinate, et in quo quaerenda non est.

Ad quintum dicendum, quod non peccavit in hoc quod scientiam appetiit, sed quia inordinate appetiit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum mulier gravius peccaverit quam vir.
(*2-2, qu. 165, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier gravius quam vir non peccaverit. Uterque enim elationis vitio peccavit. Sed elatio illa non fuit nisi in hoc quod Dei similitudinem perverse appetierunt. Ergo videtur quod uterque idem appetiit, et aequaliter peccaverunt.

2. Praeterea, infirmitas peccatum excusat. Sed mulier infirmior fuit viro, propter quod diabolus, ut dictum est supra, eam primo aggressus est. Ergo videtur quod ipsa minus peccaverit.

3. Praeterea, propter hoc peccatum daemonis gravius judicatur quam peccatum hominis, quod eminentiorem cognitionem de Deo habebat. Sed vir magis erat praeditus spirituali mente quam mulier, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod ipse gravius peccaverit.

4. Praeterea, regimen mulieris ad virum pertinebat; unde et supra dictum est, quod per virum ad mulierem praeceptum delatum est. Ergo videtur quod etiam peccatum mulieris viro imputandum sit, et magis aggravandum.

5. Praeterea, peccare ex consideratione misericordiae divinae, videtur esse peccatum praesumptionis, quae est species peccati in Spiritum sanctum, quod est gravissimum. Cum ergo vir peccaverit cogitans de Dei misericordia, ut in littera dicitur, videtur quod ipse gravius peccaverit quam mulier.

Sed contra, peccatum a diabolo pervenit in mulierem, et a muliere in virum. Sed diabolus gravius peccavit quam mulier. Ergo et mulier gravius quam vir.

Praeterea, ad idem sunt ea quae in littera adducuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non est inconveniens quod duorum peccatorum unum sit altero gravius, diversis circumstantiis consideratis; illud tamen simpliciter gravius dicendum est quod in pluribus sive potioribus praeponderat: illud autem potissimum in quolibet peccato est quod ad peccatum movet, ut prius dictum est; et ideo secundum hoc maxime gravitas peccati attendenda est: et secundum hoc patet quod peccatum mulieris gravius est; mulier enim ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit, vir autem non ex sola elatione, sed simul cum hoc ex quadam amicabili benignitate ad uxorem, quod aliquo modo peccatum ejus mitigat. Item elatio quae movit mulierem, major fuit quam elatio quae movit virum. In muliere enim talis fuit elationis progressus ut ad verba serpentis tantum excellentiae appetitum conciperet ut judicium rationis perverteret, et crederet hoc possibile et verum quod diabolus dicebat: et propter hoc dicitur esse seducta. In viro autem non tantum excrevit in principio amor propriae excellentiae ut judicium ejus perverteret, quasi crederet hoc esse futurum; sed quia illud vellet, si possibile foret; et ideo non dicitur fuisset seductus: sed tamen talis elatio ad experiendum ipsum incitavit; unde aliquam dubitationem elatio in eo fecit, quae in muliere firmam opinionem conceperat : et ideo etiam voluntas mulieris perfecta consecuta est in appetitum divinae similitudinis; sed viri imperfecta, scilicet sub conditione si possibile foret.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, licet id quodammodo uterque appetierit, non tamen aequaliter: quod enim creditur esse possibile, completum desiderium habet, id vero quod impossibile creditur esse (1), vel de cu-

(1) *Al.* electio.
(2) *Al.* incompleta.

(1) *Al.* impossibile creditur esse possibile.

jus possibilitate dubitatum, habet desiderium conditionatum tantum: quia homo illud vellet si possibile foret. Quia ergo mens mulieris per elationem ad verba serpentis conceptam intantum excaecata est ut illud possibile crederet quod diabolus promittebat, completum desiderium habuit; vir vero incompletum, quia hoc possibile non credidit.

Ad secundum dicendum, quod in muliere non erat tanta debilitas quin peccato resistere posset; unde quamvis debilitas mulieris sit aliqua circumstantia diminuens peccatum ipsius per comparationem ad virum, non tamen simpliciter minus peccatum fecit.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod cogitare de Dei misericordia cum proposito poenitendi et resiliendi a peccato, non facit praesumptionis peccatum, sed magis peccatum alleviat; sed cogitare de Dei misericordia sine proposito poenitendi hoc praesumptionis est, et contemptus divinae justitiae: nec sic Adam de misericordia cogitavit.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de ignorantia de qua fit mentio in littera; et quaeruntur duo: 1.° an ignorantia peccatum sit; 2.° an peccatum excuset.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ignorantia sit peccatum.

(1-2, *qu.* 76, *art.* 2; *et de Malo, qu.* 3, *art.* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia peccatum non sit. Omne enim peccatum, ut Augustinus dicit (lib. de duabus Animabus contra Manich., cap. 10), est in voluntate. Ignorantia autem est intellectu. Ergo non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est originale vel actuale. Sed ignorantia non est originale peccatum, sed magis concupiscentia, ut infra dicetur: nec etiam est actuale, quia non est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum consistit in defectu alicujus actus, et non in defectu alicujus habitus: alias aliquis dormiendo peccaret. Ignorantia autem magis opponitur habitui quam actui. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, ignorans in ignorantia sua continue manet. Si ergo ipsum ignorare peccatum esset, videtur quod continue peccaret; non enim apparet ratio quare magis nunc sit peccatum quam prius. Sed hoc videtur grave dicere. Ergo videtur quod ignorantia non sit peccatum.

5. Praeterea, Augustinus, ubi supra, dicit, quod omne peccatum est voluntarium. Ignorantia autem non est voluntarium, cum ab hominibus naturaliter scientia desideretur, secundum Philosophum. Ergo non est peccatum.

Sed contra est quod 1 Corinth. 14, 38, dicitur: *Qui ignorat, ignorabitur;* et loquitur de ignorantia reprobationis. Sed nulli debetur reprobatio nisi pro peccato mortali. Ergo ignorantia est peccatum mortale.

Praeterea, Isaiae 5, 13, dicitur: *Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo carere scientia, est culpa.

Solutio. Respondeo, quod quidam dixerunt, nullam ignorantiam, quantum in se est, culpam esse, sed ratione alicujus annexi, vel praecedentis vel sequentis: praecedentis, ut causae, scilicet negligentiae addiscendi; sequentis, ut effectus, scilicet alicujus inordinati actus, qui ignorantiam sequitur. Sed quia de ratione culpae non est plus, nisi quod sit privatio alicujus quod debitum est haberi, in potestate ejus qui privatur, existens; ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere, si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur: et dico ignorantiam privative acceptam quae est ejus quidem quod quis natus est addiscere, quidquid sit illud, non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur; unde aliqua ignorantia est peccatum uni quae non est peccatum alteri: unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent. Nec est mirum, si hoc ipsum quod est scientia carere, peccatum est ei qui potest et tenetur habere; cum etiam carere aliquo corporali ad officium pertinente peccatum sit, ut tonsura, vel veste ad officium accommodata; et quod ista in se peccata sunt, poena ostendit quae pro eis juste infligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in voluntate contingit dupliciter: vel sicut in subjecto; et hoc modo non omne peccatum in voluntate est: aliquod enim est in concupiscibili vel irascibili, et sic de aliis viribus; vel sicut in causa, ut scilicet ipsa voluntas sit domina ejus quod in ea esse dicitur, quasi in ejus potestate existens; et hoc modo omne peccatum in voluntate est, etiam ignorantia: ipsa enim voluntas imperat aliis viribus et intellectui; unde actus aliarum virium sunt in potestate voluntatis, et defectus earum, scilicet solum illi qui rationi obediunt.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia non est originale peccatum (non enim ignorantia imputatur puero in peccatum, antequam ad tempus deputatum venerit), sed est peccatum actuale eo modo quo omissio peccatum actuale dicitur: et eodem modo convenit peccati actualis descriptio ignorantiae sicut omissioni; quod qualiter sit, infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia, cui opponitur ignorantia, non sit actus qui est operatio, sed habitus; tamen per operationem aliquam quae est in potestate voluntatis acquiritur; et ideo hoc ipsum quod est scientiam habere, voluntati subjectum est; et per consequens hoc quod est (1) scientia carere; et inde est quod culpae rationem habet.

Ad quartum dicendum, quod peccatum omissionis non habet rationem culpae nisi ex hoc quod opponitur praecepto affirmativo legis naturalis vel scriptae. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper; et ideo omnis omissio pro illo tempore est peccatum in actu in quo quis per praeceptum obligatur; et quoties illud tempus revertitur, toties peccatum multiplicatur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id per quod ad scientiam pervenitur; et sic quodammodo ignoran-

(1) *Al.* hoc modo est.

tia voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia excuset peccatum.
(1-2, *qu.* 77, *art.* 3; *et de Malo, qu.* 3, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia peccatum non excuset. Primo per hoc quod dicit Glossa Ambrosii (1) Rom. 2: *Gravissime peccat, si ignorat.* Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

2. Praeterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 4), talis meretur duplices mulctationes (2). Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

3. Praeterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

4. Praeterea, illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare vel alleviare peccatum; quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum in 3 Ethic., ut supra. Ergo idem quod prius.

5. Praeterea, ut Beda (3) dicit, quatuor sunt poenalitates quae nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia nec infirmtitas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Timoth. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed nihil provocat ad misericordiam nisi peccatum excuset vel alleviet. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (de duabus Animabus, cap. 10). Ergo quod tollit vel diminuit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 3), dicit. Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ignorantia quaedam ex toto excusat peccatum; quaedam vero alleviat in parte; quaedam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad hujusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantiae divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis; quia quaedam est in potestate scientis, et haec dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quaedam autem non est in potestate ejus, et haec dicitur invincibilis. Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter: quia vel est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquod praeceptum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se: ut patet in ignorantia ebri; quia ebrietas quae est causa ignorantiae, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantiae ex parte scibilis. Est enim quaedam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et haec dicitur secundum Philosophum ignorantia universalis, et secundum jurisperitos ignorantia juris; et haec variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quaedam tenetur scire unus quae non tenetur scire alius. Quaedam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et haec est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam Philosophus vocat ignorantiam particularis, juristae vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quaedam enim ignorantia est quae est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; et tunc dicitur per ignorantiam peccare; et hujus signum est poenitentia de actu (1). Quaedam vero est ignorantia quae non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; et secundum hanc, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 2) dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans; unde in actu talis non poenitet: ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem, accedat ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quaedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur judicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in 6 Ethic. (cap. 6), quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae: et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat nec minuit peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quae non est causa actus, non causat involuntarium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 2); unde illa nullo modo excusat nec diminuit peccatum; sed solum illa quae est causa actus. Haec autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quae rationem culpae habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet inquantum ignorantia est; quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet: et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitae operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licitae dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet: et ita potest sequens peccatum ex toto excusare, ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum: quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit. Vel dicendum, quod Ambrosius (vel alius Auctor) loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

(1) Ejus nomine citat vetus Glossa, ex qua desumpsit S. Thomas; nova sine cujusquam nomine dat post aliam ex Augustino appendicem, nec omnino est Ambrosii (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* maledictiones.

(3) Super Luc. 10 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* poenitendo de actu.

Ad secundum dicendum, quod ebrius homicida duobus peccatis peccat, scilicet ebrietate, et homicidio: propter quod dicitur, duplices multationes (1) mereri. Nihil tamen prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex praecedenti consequentem minuatur. Unde in processu argumenti est figura dictionis, quia mutatur discretum in continuum.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia omnis quae est peccatum, est (2) in intellectu sicut in subjecto, et in voluntate sicut in causa, ut supra dictum est; unde secundum hoc quod est in intellectu, prout scilicet privat directam scientiam in actu, minuit quantitatem sequentis peccati, nec ex eo habet quod peccatum sit; sed prout est in voluntate, sicut in causa, habet quod peccatum sit: et sic non habet quod excuset, sed quod ad peccatum addat: et potest esse quandoque quod plus ponderat ipsum peccatum ignorantiae quam illud quod per ignorantiam de sequenti peccato minuitur.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quae consequitur omne peccatum, non est causa peccati, ut dictum est; et ideo non excusat nec diminuit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia et infirmitas habent quod excusent peccatum vel in toto vel in parte, ex hoc quod causant involuntarium; malitia vero et concupiscentia magis voluntarium augent, et ideo non excusant, sed aggravant peccatum; et hoc dico si concupiscentia sumatur pro actu voluntatis: si vero sumatur pro passione concupiscibilis trahente voluntatem quodammodo renitentem, sic concupiscentia excusat: quia quanto aliquis majori tentationi succumbit, minus peccat; sed hoc ad infirmitatem reducitur.

(1) *Al.* maledictiones.
(2) *Al.* etiam in intellectu.

Expositio textus.

Quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda (1), scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de muliere intelligatur, ut Magister exponit.

In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale crederet (2). Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavit enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, quod peccatum suum excusationis causam haberet et veniam de facili acciperet, et hujusmodi seductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quae ad suggestionem mulieris surrepsit, ex qua voluit lignum vetitum experiri. Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni vetiti, in quo etiam mulier seducta fuit.

Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur. Videtur quod insufficienter enumeret: quia quoddam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. — Et dicendum, quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur.

Quae etiam (3) *ipsa peccatum est.* Hoc verum est si sit eorum quae quis scire tenetur: alias non: quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non profitetur per officium magisterii.

(1) *Al. convincenda.* Perimenda scilicet. *Nicolai: convincenda vel perimenda.* Perimenda scilicet etc.
(2) Textus: *Inexpertus enim divinae severitatis, in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum.*
(3) *Subaudi* ignorantia.

DISTINCTIO XXIII.

Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum (1).

Praeterea quaeri solet, quare Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum esse praesciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti, Deo juvante: et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes: Cur creavit Deus quos futuros malos praesciebat? Quia praevidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim fecit eos ut relinqueret eis unde aliquid facerent, et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habebant voluntatem malam, ab illo naturam (2) bonam, et justam poenam. Frustra ergo dicitur: Non deberet Deus creare quos praesciebat malos futuros. Sciebat enim bonis profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam: Talem deberet hominem facere qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quae omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quae talis facta ut posset non peccare, si vellet; et juste punitam quae voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo haec bona sit, illa melior, cur non utrumque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim de sanctis Angelis, haec de hominibus est. Item inquiunt: Si Deus vellet, et isti boni essent. Et hoc quidem concedimus, sed melius voluit ut quod vellent essent; et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item inquiunt: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet sapere. Et quidem secundum animum rationalis fuit homo habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum et cognitionem veritatis quae primae perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervallum temporis profecisse, sed ab exordio suae conditionis divinitus illam percepisse.

(1) *Al.* materiam.
(2) *Al. iterum.*

Quod triplicem cognitionem habuit homo ante lapsum; scilicet rerum propter se factarum et Creatoris et sui.

Fuit itaque homo primus ante lapsum triplici cognitione praeditus: rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est; cum non ipse Creator vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuit. Quae enim propter illum creata erant et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit. Quia, ut ait Apostolus (1 Corinth. 9), non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione ipsius

gubernarentur, ut sciret illis necessaria providere a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animae quam peccando amisit.

De cognitione creatoris.

Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quomodo a credentibus absens quaeritur, sed quadam interiori inspiratione qua Dei praesentiam contemplabatur, non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in aenigmate qualiter in hac vita videmus.

De sui cognitione.

Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur ut quid deberet superiori, et quid aequali et quid inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praevaricationis neque seipsum cognovisset.

Utrum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.

Si autem quaeritur, utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum ventura erant; idest si ruinam suam praescìverit, et similiter si praesciverit bona quae habiturus fuisset si in obedientia perstitisset, responderi potest, quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. Accepit enim scientiam et praeceptum eorum quae facienda fuerant; sed non habuit praescientiam eorum quae futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de Angelo diximus (dist. 4). Quod Augustinus super Genes. (lib. 11, cap. 18) asserit ratione utens quam supra posuimus. Et haec de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

Divisio textus.

Postquam definivit Magister principium humanae perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quae quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset: et dividitur in quinque partes, secundum quinque quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: *Moventur etiam quidam*; tertia. ibi : *Addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare*; quarta ibi: *Item inquiunt: Si Deus vellet, et illi boni essent:* quinta ibi: *Item inquiunt: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum.* Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animae habuit Adam ut posset peccato resistere, quae incipit ibi: *Et quidem secundum animam rationalis fuit homo.* Et dividitur ibi per tres: in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam; in secunda quantum ad naturalem potentiam, 24 distinct., ibi: *Nunc diligenter investigandum;* in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, 26 distinct., ibi: *Haec est gratia operans et cooperans.* Prima in duas: in prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suae conditionis accepit; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi: *Rerum quippe cognitionem hominem accepisse* (1) *perspicuum est.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualem de Deo, ibi: *Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur*; tertio qualem de seipso: *Porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur.* Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi: *Si autem quaeritur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant. . . . responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio: prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum Deus potuerit conferre alicui naturae creatae ut peccare non posset ex naturae conditione; 2.° utrum Deus debuerit permittere hominem tentari et peccare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui naturae creatae conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui naturae creatae conferri potuit ut ex conditione suae naturae peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera (ex lib. 11, cap. 7 super Gen. ad lit.), scilicet quod illa natura quae peccare non potest, est de sanctis Angelis; haec autem quae peccare potest, est de hominibus. Nec potest dici, quod hoc angelicae naturae per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differrent, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturae suae Angeli habeant quod peccare non possunt.

2. Praeterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturae suae conditionem, scilicet caelestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturae suae conditionem.

3. Praeterea, ut Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fid., cap. 3), ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis; una secundum esse, sicut in his quae corrumpuntur: alia secundum electionem, sicut in his quae peccant. Sed alicui rei secundum naturae suae conditionem confertur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus et corporibus caelestibus. Ergo alicui naturae conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

4. Praeterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creaturae contulerit vel confer-

(1) Al. homo accepisset etc.

re potuerit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

5. Praeterea, constat quod alicui creaturae hoc confertur per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiae qui confirmationem in bono creat, alicui naturae pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectius. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturale sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturae conferri potuit ut peccare non posset.

Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles in genere communicatae sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturae communicatum est, quia nec homini nec Angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturae communicabile non fuit.

Praeterea, confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhaesione finis. Sed finis ille ad quem rectitudo voluntatis ordinatur et potestatem et intellectum et desiderium cujuslibet creaturae excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quae naturaliter habeat quod peccare non possit

Solutio. Respondeo dicendum, quod nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere; vel ita quod non sit in potestate ejus: et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essentiale libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: *Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur;* et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset: est enim quasi quaedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturae suae, sed per donum gratiae. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quae hominibus per (1) longum tempus datur.

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invariabilitatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus; unde quia in hoc creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccli. 15, 14, *Reliquit eum in manu consilii sui*, ideo deficere potest.

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturae conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturae, partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quaedam impossibilitas in implicatione contradictoriorum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quandocumque alicui naturae convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod cum confirmatio in bono insit creaturae rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, vel peccare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

2. Praeterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum. Sed homo et Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1 distinct. dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quae peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

3. Praeterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per tentationem daemonis homo a sua rectitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et praecipue rationalium; videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

4. Praeterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

(1) *Forte* post.

5. Praeterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio alicujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinae quae in littera assignatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

Sed contra id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcit, et per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

Praeterea, omne bonum potentius est in sua bonitate, quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquod malum taliter impediatur quod per hoc aliquod bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur; quia, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cujusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in 1 Ethic. (cap. 1) dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiorem per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare; quae quidem bona est; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari permittere, et peccare si vellet.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti aedificii secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium: et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium suae conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint; ita etiam homo, cum ad terminum viae recto tramite pervenerit, eamdem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo; sed unicuique secundum suam conditionem.

Ad tertium dicendum, quod sapientis est removere hoc modo impedimentum quod natura non tollatur: quod non fieret, si hominem vel Angelum in peccatum cadere non permitteret, quamdiu est in statu viae.

Ad quartum dicendum, quod non semper via brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quae ad rem pertinent, convenienter salvantur; et hoc non fieret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum; quod nullo modo providentia divina pateretur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognitione quam homo in primo statu habuit; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum Deum per essentiam viderit; 2.° utrum rerum omnium scientiam habuerit; 3.° utrum potuerit falli.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Adam viderit Deum per essentiam.
(1 *p., qu.* 94, *art.* 1; *et de Ver., qu.* 18, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Dei dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio 4 libri, Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

2. Praeterea Augustinus dicit (lib. 83 Qq., qu. 51), quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscentem et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturae suae, Deum immediate et per essentiam viderit.

3. Praeterea, ut Apostolus, 1 Corinth. 13, 12, dicit, *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videbat in aenigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

4. Praeterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia poena non potuit culpam praecedere. Cum ergo naturaliter visionem divinae essentiae homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

5. Praeterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impediatur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquod impedimentum, quia nec culpa, nec poena, videtur quod Deum per essentiam videbat.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam:* et sicut dicit quaedam Glossa Isa. 6, *idest, nullus homo in statu viae existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

Praeterea, ut dicit Augustinus (super Psal. 90), visio Deitatis per essentiam, est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentiae mercedem beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viae qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriae qua sancti eum

in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quot modis Deus possit videri.

Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat. Hujus autem exemplum in visione corporali inspici potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans, et huic comparatur primus modus divinae visionis, qui est per essentiam; et hic quidem modus ex conditione naturae suae, nulli naturae debetur, nisi divinae, in qua est idem (1) sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic quidem modus videndi convenit Angelo secundum conditionem naturae suae; quia, ut in lib. de Causis (prop. 8) dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis; sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spiritualem, sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum Apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturae suae; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet; quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae; sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiae. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpae. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter utrumque.

Quidam vero aliter dicentes, errant, ponentes, Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri: quod haereticum est, et Scripturae contrarium, ut patet 1 Corinth. 13, et 1 Joan. 3.

Quidam vero e contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam auctoritates sanctorum repugnant; quia Dionysius (2) dicit, quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus; et Gregorius dicit (18 Mor., cap. 28), quod quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam videret, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum ejus resultante, sicut et Angeli in primo statu videbant. Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturae dignitatem, quia natura mentis angelicae supra naturam mentis humanae est, ut Dionysius expresse dicit 4 cap. caelest. Hier., et Gregorius in hom. de centum ovibus (1) et Augustinus super Joan. (2), nec etiam per modum informantis privatur medio, quia caritas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

Ad tertium dicendum, quod aenigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum Donatum, quaestio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deiformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suae naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap. 9, et sic in aenigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel poenam carentia cujusque desiderati, sed ejus tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu etsi Deum non videret, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud perveniendi; alias sequeretur quod omne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, poenam haberet.

Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedire dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et poena impediunt visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per modum simplicis negationis, sicut rusticus impeditur ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriae non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impediebatur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriae sublevatus.

(1) *Al. deest* idem.
(2) Ut epist. 1 quam Cajo monacho inscribit, videre est.

(1) Seu hom. 34 in Evang. ubi centum ovium parabolam explicat, et applicat ad institutum praesens.
(2) Tract. 17 et 110 (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS II.

Utrum Adam habuit perfectam cognitionem rerum a creatione sua. — (1 *p., quaest.* 94, *art.* 3; *et de Verit., quaest.* 18, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem. Quia, secundum Anselmum (lib. de concept. Virg., cap. 1), qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habitum est, quod pueri non fuissent nati perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est dist. 20. Ergo nec Adam in scientia perfectus fuisset.

2. Praeterea, Augustinus dicit (8 super Genes., cap. 10), quod Adam ideo positus est ad operandum in paradiso ut naturas rerum experiretur. Sed experimentum est principium cognitionis accipiendae a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 5), intellectus nihil est in actu eorum quae sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmate, ut ibidem dicitur, sicut nec visus videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quae sunt, nisi secundum quod perficitur actu habens speciem alicujus rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accepisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

4. Praeterea, secundum Philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit, 1 distinctione, anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra. Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquireret. Cum igitur nihil sit frustra in naturae operibus, et praecipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accepisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

5. Praeterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut ab alio illuminante perficiatur. Sed Adam in primo statu etiam per Angelos fuisset illuminatus: alias periisset naturalis ordo creaturarum, secundum quem natura angelica inter divinam et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in 4 cap. cael. Hier. dicitur. Ergo non fuisset in scientia perfectus.

Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatibus earum sumpta; quia unaquaeque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilius. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen. 2 dicitur. Ergo in principio suae creationis animalium naturas cognovit, et per consequens aliarum rerum.

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus decet esse defectum in eo. Sed in corpore Adae nulla fuit imperfectio in statu innocentiae. Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu ejus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribuere sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem alicujus scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quae ad ipsum pertinent; et ideo nulla notitia eorum quae ad hominem pertinebat, in primo statu homini defuisset. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quae ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliae creaturae, inquantum propter ipsum factae erant, ut vel ab ipsis emolumentum acciperet, vel eis praeesset, et eas gubernaret; et ideo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter Adam habuit, et aliter ad eam ejus posteri pervenissent: quia natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit (de Consolat. phil., lib. 3, pros. 10), et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut. 32, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali justitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in 6 Ethic. (cap. ult.) Philosophus dicit; ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent quid agere et quid vitare deberent; quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem, propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua nativitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tantum (1) simul cum perfectione corporis et perfectio cognitionis compleretur; unde Philosophus in 6 Ethic. (ubi supra) dicit, quod prudentia et habitus ad cognitionem rerum a nobis agendarum pertinentes, sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accepissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturae, neque quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adae sibi similarentur nisi in his quae ad speciem humanam pertinebant vel ex conditione naturae, vel ex Dei beneficio. Hoc autem quod Adam in primordio suae conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi inquantum homo, sed inquantum homo humani generis principium; unde non oportet quod aliis convenisset.

Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale colligimus, quod est principium artis vel scientiae; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videat; hoc enim scienti delectabile est; et sic Adam experimenta de naturis sumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmate, quod est objectum ejus, in duobus; scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se

(1) *Nicolai*, ut tamen.

tenet, phantasmatibus, sicut quibusdam exemplis (1), secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo, quod intellectus Adae in primo statu non indigebat phantasmate quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset. Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensuum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentium non accepisset; quia per operationem sensus expertus fuisset exterius quod intellectus interius tenebat per habitum cognitionis innatae. Et praeterea hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet; et ideo oportebat ut ea quae ad naturae perfectionem secundum sui conditionem conveniunt, ei non subtraherentur; sicut homini resurgenti membra apta ad comestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ulterius non utatur.

Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia sciret; et ideo in his quae nesciebat, per Angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores Angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut, in 6 cael. Hier., Dionysius dicit.

ARTICULUS III.

Utrum homo in primo statu decipi potuerit.
(1 *p., qu.* 94, *art.* 4; *et de Ver., qu.* 18, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut Apostolus dicit, 1 Tim. 4, mulier seducta est. Adam vero quamvis non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in aliquo seductus est, ut veniale crederet quod mortiferum erat, ut in praecedenti dist. dictum est. Ergo in statu innocentiae decipi potuit.

2. Praeterea, Magister, supra, dist. 21, dixit, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia quem a Deo creatum scivit, ab eo etiam loquendi usum accepisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentis proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

3. Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angeli hoc sciant, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.

4. Praeterea, sensus quandoque nuntiant aliquid aliter quam sit, sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensus habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum aestimare.

Sed contra, Augustinus dicit (de lib. Arbitr., lib. 3, cap. 18), quod falsa pro veris approbare, non est natura hominis instituti, sed poena damnati. Cum igitur homo in primo statu omni poena caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

Praeterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de Sancto Victore dicit (1), est et culpa et poena. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem justitiae inhaerebat, et ideo illa permanente Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret; et erat tamen quodammodo immortalis, quia in actum potentia moriendi non exisset, nisi prius peccasset: ita etiam homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quaedam mentem mulieris invasit post verba serpentis, per quam verum credidit quod serpens suadebat; et ideo seductio illa secuta est elationem, quae fuit peccatum primum; et similiter est de viro, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod mulier credidit serpentem usum loquendi divinitus accepisse, non quidem per conditionem naturae, sed per ministerium spiritualis creaturae; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel Deo jubente.

Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illaesum ab omnibus exterioribus laesuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediebant, ut statim intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.

Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibus fuisset ei aliquid alio modo repraesentatum quam rei naturam haberet, non tamen in eo fuisset illa deceptio, nec quantum ad sensum, qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensibile, nec quantum ad intellectum, cujus judicio subjacebat illa discretio, quae inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

Expositio textus.

Sed non esset laudabile homini, si ideo bene viveret, quia nemo male vivere suaderet. Videtur hoc esse falsum: quia tunc, si nec Angelus nec homo peccasset, actus hominis laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuasor. — Et dicendum, quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasione mali, sed a potentia resistendi suadenti; quae potentia (2) manifestari potuit, si tentatus fuisset et vicisset. Unde signanter dicit: *Si ideo* (3) *bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet;* ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet.

Et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Videtur hoc esse falsum: quia cum Deus et Angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriosius quam in Deo. — Et dicendum,

(1) *Al.* sicut in quibusdam exemplis patet, secundum etc.

(1) Lib. 1 de Sacram., part. 7, cap. 31 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* resistendi, suadendique in potentia etc.
(3) Al. *et ideo etc.*

quod hoc intelligendum est supposita conditione humanae naturae, per quam potest homo peccare et non peccare. Vel exponatur ut primum.

Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit. Videtur falsum; quia nunc non habemus cognitionem omnium rerum, sicut Adam habuit. — Et dicendum, quod etiam ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impediatur; et ideo in salutari doctrina de hujusmodi instruendus non erat.

Sed non habuit praescientiam eorum quae futura erant. Videtur falsum; quia cum nos quorumdam futurorum praescientiam habeamus, cognitio ejus fuisset imperfectior quam nostra. — Sed dicendum, quod nos non cognoscimus futura nisi prout quodammodo sunt praesentia in suis causis, quae sunt determinatae ad tales effectus, vel de necessitate, vel in majori parte; et sic etiam Adam in primo statu futurorum cognitionem habuit multo plenius quam nos; non tamen eorum quae causas determinatas non habent, sicut ea quae ex libero arbitrio dependent, ut casus suus.

DISTINCTIO XXIV.

De gratia hominis et potentia ante peccatum.

Nunc diligenter investigari oportet, quam gratiam vel potentiam habuit homo ante casum, et utrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est igitur, quod homini in creatione, sicut de Angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, idest non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere intantum ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, quia poterat vivere sine peccato. Sed non poterat sine alio gratiae adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 107): « Sic factus est homo rectus, ut et manere in ea » rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri » perversus arbitrio. Utrumlibet horum elegisset, Dei volun» tas fieret ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere » voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. » Item (in eodem lib. cap. 105): « Sic oportebat prius hominem » fieri, ut et bene posset velle et male: nec frustra, si bene; » nec impune, si male. » Idem quoque in libro de Correctione et Gratia ait: « Si hoc adjutorium vel Angelo vel ho» mini, cum primo facti sunt, defuisset; quoniam non talis » natura facta erat ut sine auxilio posset manere si vellet; » non utique sua culpa cecidisset. Defuisset quippe adjuto» rium, sine quo manere non posset. » Idem (ibid., cap. 11): » Dederat Deus homini bonam voluntatem: in illa quippe » eum fecerat rectum. Dederat adjutorium, sine quo non » posset in ea manere, si vellet, et per quod posset. Ut autem » hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. » Idem (in eodem (1) lib. et cap.): « Acceperat posse, si vellet: sed non habuit velle » quod posset (2): nam si habuisset, perseverasset. » His testimoniis evidenter monstratur quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat. Alioquin non sua culpa videretur cecidisse.

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis, in qua creatus est.

Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter; et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Objectio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere (3).

Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic. Per illum auxilium gratiae creationis potuit stare in bono quod acceperat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est, ac bonum

(1) Haec apud Augustinum praecedentibus praemittuntur, ut et paulo aliis verbis, et alia serie, sed praesertim quae ad sequentem appendicem pertinent, et quae partim ex cap. 11. hic notato, partim ex 12, colligi possunt (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* posse quo vellet.

(3) *Al. omittebatur hic titulus: item al. ad marginem tantum notabatur.* Objectio contra praedicta.

remunerabile: omne autem bonum meritum profectus est. Per gratiam igitur creationis proficere potuit, sine adjectione alterius gratiae. Ad quod dicimus, quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset: quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret; sicut Angelis qui non ceciderunt, nec fuit meritum quod steterunt, idest quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando, si malum non facimus, sed resistimus, ibi dumtaxat ubi causa subest quae nos facere id movet: quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri: ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur, si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat poenam, sed non semper meretur palmam (1).

De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

Hic considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe, et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas (2). Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente: et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; arbitrium vero quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum; et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est; sed quod bonum est, nisi gratia adjuta non eligit; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet; quae adveniens juvat eam, et erigit, ut efficaciter velit bonum; per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia qua bonum vel malum velle potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent: habent tamen sensum, et appetitum sensualitatis.

Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis.

Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio vero est vis animae superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes, vel differentias, superiorem, et inferiorem. Secundum superiorem superius conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem ad temporalium dispositionem (3) conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperis (4) commune cum bestiis, ad sensualitatem pertinet: et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progredientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Haec autem Augustinus docet in 12 libro de Trin. (cap. 7), ita dicens: « Videamus

(1) Usurpatum ex Glossa super illud monitum (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai alium instituit paragraphum, titulum hunc praemittendo.* De libero arbitrio: *quod idem Magistri textus habet.*

(3) *Al.* prospicit.

(4) *Al.* repereris.

ubi sit quasi quoddam hominis interioris exteriorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis, et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. (Et cap. 8): Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit aliquid occurrere quod nobis non sit commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci. (Et cap. 1): Rationis autem pars superior aeternis rationibus conspiciendis, vel consulendis adhaerescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur, et illa rationis intentio qua contemplamur aeterna, sapientiae deputatur, illa vero qua bene utimur rebus temporalibus, scientiae deputatur. (Et cap. 4): Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus. (Et cap. 1): Carnalis autem, vel sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis cum pecoribus communis est, qui seclusus est a ratione sapientiae; rationi autem scientiae vicinus est. »

Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus.

Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis, et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus: ut enim tunc serpens mulieri malum suasit, ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque coasummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio: et hic est vir, qui secundum Apostolum dicitur imago et gloria Dei; et illa est mulier, quae secundum eumdem dicitur gloria viri. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet praeesse et dominari, inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo vir secundum Apostolum non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animalibus non est repertum homini adjutorium simile sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita in partibus animae quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostrae simile est adjutorium. Unde Augustinus in eodem lib. (12 de Trin., cap. 7): « Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale est quidem: sed ex illa rationali mente qua subhaeremus intelligibili et incommutabili veritati, tamquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile illi, nisi de illo detractum quod ei in conjugium formaretur; ita menti nostrae, qua supernam consulimus veritatem, nullum est ad usum temporalium rerum, quantum naturae hominis satis est, simile adjutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus. Ideoque rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum in sua dispartitur officia (1). Et sicut una caro est duorum in masculo et in femina, sic intellectum nostrum et actionem, sive rationem et appetitum rationalem (vel si aliquo modo significantius dici possunt) una mentis natura complectitur, ut sicut de illis dictum est (Gen. 2, 24), Erunt duo in carne una, sic de his dici possit: Duo in mente una. » Ecce ex his verbis intelligi potest, qualiter in anima hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

Nunc superest ostendere, quomodo per illa tria in nobis consummetur peccatum: ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale vel veniale peccatum; ut enim ibi serpens persuasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, idest rationi scientiae: quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum. Post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, idest rationi sapientiae, eamdem illecebram suggerit: quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum; si vero inferior pars rationis consenserit ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibentur membra, ne ad opus usque perveniant. Si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut si adsit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebrae consensit; et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernitur, vel cum quidem decernitur et tamen a peccato cohibetur a viro, ut non liceat mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur in delectatione cogitationis, sed statim ut mentem tetigit, viri auctoritate repellitur, veniale est. Si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est et pro eo damnabitur simul vir et mulier, idest totus homo; quia tunc vir non sicut debuit mulierem cohibuit, unde potest dici consensisse.

Repetito summam perstringens.

Itaque, ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur ut illud facere disponat, vel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando cogitationis delectatione diu tenetur, mortale est. Cum vero in sensuali motu tantum est, ut praediximus, tunc levissimum est peccatum; quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi, aliud frequenter, aliud semel: quia ut quibusdam placet, quaedam sunt quae si tantum semel fiant, vel facienda disponantur, damnant; quaedam vero non nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo et hujusmodi. Haec autem Augustinus in 12 lib. de Trin. (cap. 12) tradit ita: « Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt: ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiae, quae in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebrae consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus (1) est, superiori vero auctoritate ita retinentur membra ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato; sic habendum aestimo, velut si lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut si potestas sit, etiam opere impleatur; intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum: neque enim potest peccatum, non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum, efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, et volens, idest delectans libenter, quae statim ut attigerunt animum, respui debuere; negandum est esse peccatum; sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Neque enim, sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat; et ideo si sola mulier cibum illicitum edisset, sola utique mortis supplicio plecteretur: ita potest dici in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hic quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur. » Idem quoque in lib. contra Manichaeos (de Genes. lib. 2, cap. 14), de hoc eodem sic ait: « Apostolus dicit (Ephes. 2, 2): Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiae. Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos, et operatur? Sed miris modis per cogitationem suggerit quidquid potest: quibus suggestionibus resistendum est. Non enim ignoramus astutias ejus. Quomodo enim accessit ad Judam quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei

(1) *Al.* in suo dispartitur officio.

(1) *Al.* conceptus.

» visus est? Sed utique, ut dictum est, in cor ejus intravit. Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur, et custodiret. Quia, sicut Ecclesiae dicitur in Canticis canticorum, hortus conclusus, fons signatus: quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor; sed tantum per mulierem decipit. Non enim etiam ratio nostra deduci potest ad consensum peccati, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi quae debet obtemperare rationi, tamquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur nunc, cum ad peccatum quisque dilabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere, et viro. Nam primo fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo. quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccandum, excluditur serpentis astutia; si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat, atque compescit: quod cum fit, non labitur in peccatum; sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat; ab omni beata vita, tamquam de paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione (1) conscientia » (2). Haec de animae partibus interseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui proportionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, qua omne peccatum geritur, sed non omne veniale, illud scilicet quod in solo intuitu, vel motu (3) sensualitatis existit.

Quod sensualitas saepe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut inferior portio rationis, ejus nomine intelligatur.

Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis, quae temporalium dispositioni intendit intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturae, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter annotet.

(1) *Al.* in confessione.
(2) *Nicolai ex Magistri textu alium paragraphum instituit, cui hunc apponit titulum.* Quare de partibus animae haec dixit.
(3) *Al.* quod in suo motu.

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de scientia quam homo in primo statu habuit, hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat; et dividitur in duas partes: in prima parte ostendit quod homo habuit naturalem potentiam, per quam poterat peccatum vitare; in secunda ostendit quae fuerit illa (1) potentia, ibi: *Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione quo poterat manere si vellet.* Circa quod movet duas dubitationes; prima ibi: *Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit?* secunda ibi: *Ad hoc autem quod dicimus. . . solet opponi sic.*

Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum. Hic ostendit quae fuerit illa potentia naturalis, et dicit quod liberum arbitrium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit liberum arbitrium; in secunda ostendit quasdam liberi arbitrii conditiones, 25 dist., ibi: *Jam ad propositum redeamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quid est liberum arbitrium; in secunda notificat quasdam vires animae, ut ostendat in quibus liberum arbitrium contineatur, ibi: *Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod illa potentia qua peccato resistere potuit, est liberum arbitrium; secundo definit ipsum, ibi: *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente.*

Est enim sensualitas etc. Hic notificat quasdam potentias animae. Et circa hoc duo facit: primo notificat eas; secundo ostendit qualiter in eis potest esse peccatum, ibi: *Illud quoque praetermittendum non est etc.*

(1) *Al.* quae sunt illa.

QUAESTIO I.

Et prima pars cum praecedentibus est praesentis lectionis; circa quam duo quaeruntur. Primo de libero arbitrio. Secundo de virtutibus libero arbitrio annexis.

Circa primum quatuor quaeruntur: 1.° utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus; 2.° si est potentia, utrum sit una; 3.° si est una, utrum sit distincta a ratione et voluntate; 4.° utrum homo in primo statu per liberum arbitrium peccato resistere potuit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liberum arbitrium sit habitus.
(*1 p., qu.* 88, *art.* 2; *et de Ver., qu.* 24, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit Bernardus (1), quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui; et ita videtur esse habitus et non potentia.

2. Praeterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis. Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

3. Praeterea, sicut infra dicitur, philosophi definiunt liberum arbitrium liberum de voluntate judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed magis habitum. Ergo videtur quod non sit potentia.

4. Praeterea, Augustinus dicit (2), quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

5. Praeterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remit-

(1) Sub nomine consensus voluntarii lib. de Grat. et lib. Arbit., cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Non super psal. 70, ut fictitie prius ad marginem, sed in Enchirid. cap. 30 (*Ex edit. P. Nicolai*).

titur; unde et supra, distinct. 7, dictum est, quod boni Angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

Sed contra, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiae ad unum, vel ad minus ut magis inhaereat, sicut opinio. Sed per liberum arbitrium homo aequaliter se habet ad utrumlibet. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

Praeterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae quae ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus (1) dicit. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adjutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. Praeterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia: vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia .non est habitus tentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus.

Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualem, idest prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male (2) et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cujus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus (3) dicit.

(1) Sive auctor Hypognostici sub illius nomine lib. 3 cap. 11 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Forte* quandoque quidem bene, quandoque autem male.
(3) In actis cum Felice Manichaeo lib. 2, cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quadam; ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

Ad secundum dicendum, quod facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet; unde et liberum nominatur.

Ad tertium dicendum, quod judicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem invenitur unus habitus per quem omne judicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis judicium procedat; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus judiciis dirigimur; quem nullus liberum arbitrium diceret: quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne judicium electionis; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidem est a peccato et a miseria, ut infra dicitur.

Ad quintum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impedimentum adveniens; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiae et gloriae.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam. — (*De Ver., qu. 24, art. 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non nominet unam potentiam, sed plures. Augustinus (1) enim dicit: *Cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animae dicimus, sed de tota anima.* Totalitas autem animae in pluralitate potentiarum consistit. Ergo liberum arbitrium plures potentias colligit.

2. Praeterea, ratio et voluntas sunt diversae potentiae. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis (2) et rationis, ut in littera dicitur. Ergo in se plures potentias colligit.

3. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus ut in 2 de Anima (text. 33) Philosophus dicit. Sed liberum arbitrium se extendit ad actus plurium potentiarum; quia, sicut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 27), liberum arbitrium inquirit, disponit, et sic de aliis. Ergo videtur quod plures potentias colligat.

4. Praeterea, electio nihil aliud est quam duo-

(1) Velut ex lib. 5 responsionum ejus Albertus notat in 2 Sent., dist. 25, art. 1. Sed quatuor tantum responsionum libri operibus illius inserti sunt, nec in illis occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* voluntaria.

bus propositis alterum alteri praeoptare. Sed hoc cuilibet potentiae competit, cum quaelibet potentia conveniens appetat, et nocivum refutet. Ergo cujuslibet potentiae est eligere. Sed eligere assignatur proprie actus liberi arbitrii in littera. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit determinata potentia.

5. Praeterea, virtus et vitium non nisi in libero arbitrio esse potest. Invenitur autem in omnibus virtutibus animae, quod in concupiscibili est temperantia, et in irascibili est fortitudo, et vitia opposita. Ergo videtur quod liberum arbitrium determinatam potentiam non nominet, sed plures.

Sed contra, actus determinatus est determinatae potentiae. Sed eligere est quidam determinatus actus, qui libero arbitrio assignatur. Ergo liberum arbitrium est determinata potentia.

Praeterea, nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus, nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur. Si ergo liberum arbitrium ex pluribus potentiis conficiatur, vel non erit aliquid unum, vel hoc erit unum cum corruptione quarumdam potentiarum animae: quorum utrumque est inconveniens. Ergo liberum arbitrium non colligit diversas potentias.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens, tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia, et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiae sed alicujus determinatae.

Et ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur: quia potentiae non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiatur unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur.

Quidam autem dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque, propter quod facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed etiam hoc improprie dicitur: quia si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum, quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiae.

Et ideo aliter est dicendum, quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae oriantur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae: et inde est quod sicut virtus essentiae animae in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequenti; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri praeoptare. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum; et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.

Ad quartum dicendum, quod eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate, quamvis unaquaeque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa vi eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad objectum (sicut lapis naturaliter descendit et non per electionem (1)), vel per electionem liberi arbitrii: quia, sicut dicit Augustinus (2) (de Spiritu et Anim., cap. 34), intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animae, et similiter voluntas non soli sibi vult; et sic de aliis.

Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa; et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus, sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus, quantum ad infusos. Alio modo ut in subjecto: et hoc modo contingit in diversis potentiis animae virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. — (1 *p.*, *quaest.* 83, *art.* 4; *et de Verit.*, *quaest.* 24, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod li-

(1) *Al.* et non per electionem liberi arbitrii.

(2) Quod Augustini nomine subjungitur, colligi potest ex lib. de Spiritu et Anima inter ejus opera supposititia recensito, sed Hugonis est (*Ex edit. P. Nicolai*).

berum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. Actus enim cujuslibet potentiae denominatur ab ipsa potentia, sicut velle a voluntate, et intelligere ab intellectu. Sed eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur. Ergo cum sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium sit potentia ab utraque discreta.

2. Praeterea, liberum arbitrium importat judicium et libertatem. Sed utrumque istorum simul nec voluntati convenit, cujus non est judicare, nec rationi, quae violentia argumenti cogitur. Ergo liberum arbitrium est potentia ab utraque discreta.

3. Praeterea, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 4), voluntas est finis; electio autem non est finis, sed eorum quae sunt ad finem. Ergo cum eligere sit liberi arbitrii, liberum arbitrium erit alia potentia a voluntate.

4. Praeterea, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic. cap. 6, et 6 cap. 8), in operativis finis se habet per modum principii in speculativis. Sed non ad eamdem virtutem pertinent principia et conclusiones in speculativis: quia intellectus principiorum est, et scientia conclusionum. Ergo nec in operativis ad eamdem virtutem pertinet finis et id quod est ad finem; et ita voluntas, cujus objectum est finis, et liberum arbitrium quod est electivum ejus quod est ad finem, non sunt una potentia.

5. Praeterea, potentia quae habet judicium de actibus aliarum, est discreta ab eis, sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet judicium de actibus omnium potentiarum, quod etiam ipsum nomen sonat, a judicando impositum, et etiam super actum ipsius voluntatis, cum philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate judicium. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit potentia discreta a voluntate, et ab aliis viribus.

Sed contra, per virtutes affectivas et apprehensivas sufficienter dividuntur vires intellectivae partis. Sed voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam, et affectionem (1). Ergo liberum arbitrium non est aliud ab utroque.

Praeterea, Commentator dicit super 11 Metaph. (com. 36), quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo. Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in Deo et in Angelis. Ergo liberum arbitrium non est potentia separata a voluntate et ratione vel intellectu.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse potentiam distinctam a voluntate et ratione. Ad hoc autem ponendum diversi diversis viis moventur.

Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem judicium super actus omnium potentiarum: propter quod liberum arbitrium nominatur, quod judicium importat. Sed hoc non videtur: quia judicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel ratio; praecipue cum Anselmus dicat (dial. de casu Diab., cap. 1), quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim ut ea quae est liberrima, super alias dominium et imperium habeat.

Alii vero alia via ad hoc moventur magis idonea, scilicet ex diversitate actuum. Vident enim eligere, quod est actus liberi arbitrii, esse aliud quam velle simpliciter, et aliud quam ratiocinari; et ideo inducunt (1) hunc actum in quamdam potentiam a voluntate et ratione distinctam, quam liberum arbitrium nominant, quod ponunt quodammodo medium inter voluntatem et rationem, et quodammodo posterius utraque (2): secundum enim ordinem naturae et dignitatis oportet quod utramque sequatur, scilicet voluntatem et rationem, cum liberum arbitrium sit ab essentia animae procedens, praesupposita ratione et voluntate; quod etiam ipse actus ostendit, quia eligere non est nisi prius apprehenso fine per rationem, et desiderato per voluntatem. Deficit etiam a dignitate voluntatis, cujus objectum est principale bonum, scilicet finis; liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem; sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, naturam medii habet, ut ex ratione habeat judicium, et ex voluntate desiderium, secundum quod virtutes praecedentium potentiarum in sequentibus relinquuntur, ut dictum est. Sed istud videtur extraneum, etsi probabiliter dicatur: quia philosophi qui potentias animae subtiliter scrutati sunt, nullam potentiam in intellectiva parte praeter voluntatem et rationem, sive intellectum posuerunt: et ideo non videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate et ratione; quod etiam ex suo actu patet. Dicit enim Philosophus (in 6 Ethic., cap. 2), quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus: quod sic patet. Quandocumque (3) enim est aliquis actus alicujus potentiae secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiae attribuitur qua (4) mediante producitur. Verbi gratia, intellectus principiorum est; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem. Hoc ergo quod est conclusiones elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui. Ita etiam electionem praecedit consilium, ut in 3 Ethic. (cap. 9) dicitur, sicut disputatio conclusionem; est enim electio praeconsiliati appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.

Ad primum ergo dicendum, quod actus qui est absolute actus potentiae, denominatur ab ipsa potentia: actus vero qui est unius secundum ordinem ad aliam, non denominatur ab aliqua earum; sicut scire neque a ratione neque ab intellectu nominatur; ita etiam eligere neque a voluntate neque a ratione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis judicium

(1) *Al.* apprehensionem, et affectionem, et intellectivam. *Nicolai*: comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam. Ergo etc.

(1) *Forte* reducunt.
(2) *Al.* postremum utroque.
(3) *Al.* quandoque.
(4) *Al.* ex qua.

non pertineat ad voluntateu absolute, judicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet.

Ad tertium dicendum, quod unaquaeque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum inquantum hujusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis (1) rationis ordinantis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animae, non tamen pertinent ad diversas potentias. Vel melius dicendum, quod si etiam ratio et intellectus diversae potentiae ponantur, non tamen propter hoc sequitur quod voluntas et liberum arbitrium sint diversae potentiae: nihil enim dividitur essentialiter per id quod est accidentale sibi, sed per id quod est essentiale. Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae: et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quae absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quae est cum collatione, sicut est ratio; sed appetitiva non debet dividi in eam quae accipit bonum absolute, et in eam quae accipit bonum in ordine ad aliud, quia ille ordo non est a voluntate, sed a ratione; unde voluntas est magis ordinati vel collati, quam conferens seu ordinans.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod judicium actus cujuslibet potentiae pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in infinitum; sed est devenire ad summas potentias, quae super suos actus reflectuntur, sicut est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod sit alia potentia judicans de actu voluntatis et rationis. Judicium autem liberi arbitrii intelligitur judicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate judicium, ly *de* non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est judicium, sed originem libertatis; quia quod (2) electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis.

ARTICULUS IV.

Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in primo statu per liberum arbitrium non poterat peccatum vitare. Quia, sicut dicit Augustinus in lib. de vera Innocentia (3), *natura humana etsi in illa integritate in qua condita est, permaneret, nullo tamen modo seipsam sine Creatore adjuvante servaret.* Sed sua conservatio erat ut sine peccato maneret. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare non poterat.

2. Praeterea, liberum arbitrium, ut in littera dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit; alias proficere potuisset ad meritum vitae. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere.

3. Praeterea, vincenti debetur corona. Sed resistere tentationi, est tentationem vincere. Si ergo per liberum arbitrium potuisset tentationi resistere, videtur quod per liberum arbitrium coronam mereri potuisset; quod falsum est, et in littera negatur.

4. Praeterea, vitare peccatum est quoddam laudabile. Sed opus laudabile proficit ad meritum vitae, quia opus laudabile est actus virtutis. Si ergo peccatum vitare potuit per se, etiam potuit ad meritum vitae proficere; quod in littera negatur.

Sed contra, nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest (1). Sed homini imputatum est ad poenam, quod peccato non restitit. Ergo peccatum vitare potuit.

Praeterea, in rebus naturalibus simul datur rei generatae forma specifica, et virtus sese conservandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturae. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine. Sed hoc non potuit nisi peccatum vitando. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare potuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur: et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem non patitur. Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit. Neutro autem modo potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum; unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens; quae omnia ex peccato consecuta sunt; et ideo non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit; quod etiam peccatum ejus aggravavit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis: et ideo sine ipso adjuvante nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet; similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere. Non tamen propter hoc sequitur quod aliquo dono naturalibus superaddito, quod scilicet in sui conditione acceperit, indigeret, ut peccatum vitaret.

Ad secundum dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in gratia creatus est; et isti dicunt, quod est duplex profectus: unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat; et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat. Sed supposito etiam, secundum aliam opinionem, quod gratiam gratum facientem non habuerit, adhuc non sequitur quod non potuerit peccatum vitare: cum enim dicitur, quod liberum

(1) *Al.* jus.
(2) *Al. deest* quod.
(3) Nullo modo in Augustino talis liber; sed sententia hic relata ex epistola 106 desumitur aliquantisper ante finem; nec epistola illa talem titulum praefert, sed nomine Alipii et Augustini coepiscopo Paulino inscribitur, ad eum de haeresi Pelagiana instruendum (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Colligitur ex Augustino lib. de duab. Anim. adversus Manichaeos, cap. 11, et lib. 83 Qq, qu. 24, ubi nec recte factum, nec peccatum, nisi voluntarie fiat, imputari non posse dicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

arbitrium eligit malum gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum; sed ostenditur quod liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum, non autem sine gratia potest in bonum meritorium.

Ad tertium dicendum, quod non cuilibet victoriae debetur corona vitae aeternae, sed ei quae est gratia gratum faciente informata; frequenter enim etiam peccatores alieni tentationi resistunt, per quod tamen vitam aeternam non merentur.

Ad quartum dicendum, quod non omnis actus laudabilis est virtute informatus: quia et actus qui sunt ad virtutem, vel sicut causantes acquisitam, vel sicut disponentes ad infusam, sunt laudabiles: nec etiam actus quacumque virtute informatus, est meritorius, sed ille tantum quem informat virtus gratiae gratum facienti, et caritati conjuncta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quaeruntur quatuor: 1.° de sensualitate, quid sit; 2.° de superiori et inferiori parte rationis; 3.° de synderesi; 4.° de conscientia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum notificatio sensualitatis posita in littera sit conveniens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter notificetur in littera sensualitas. Differt enim sensualitas a ratione, ut in littera dicitur. Sed inferior portio rationis est quaedam vis ex qua procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium: quia temporalibus administrandis intendit, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

2. Praeterea, ut in littera dicitur, quidquid commune cum bestiis habemus, hoc ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivae apprehensivae nobis pecoribusque communes sunt. Ergo ad sensualitatem pertinent. Sed ex apprehensivis non procedit appetitus et motus. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Elenc. (cap. 7), eadem est ratio rei et unius rei. Sed sensualitas non est una vis animae: quia si colligit apprehensivas et appetitivas, constat quod plures sunt: similiter etiam si colligit appetitivas tantum, quia appetitus sensibilis, qui nobis et pecoribus communis est, in duo dividitur, scilicet in desiderium et in animum, ut in 3 de Anima (text. 52) dicitur, sive irascibilem et concupiscibilem, quod idem est. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse vim animae quamdam.

4. Praeterea, unius virtutis est unus actus. Sed ipsi sensualitati duos actus attribuit, idest appetitum et motum. Ergo inconvenienter eam describit sicut unam quamdam vim.

5. Praeterea, si sensualitas est una vis, non potest esse nisi quod sit appetitus sensibilis. Sed appetitus non est ex appetitu. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse ex qua est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod aliud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando (1), vel fugiendo, ut in 3 de Anima (text. 46) dicitur, ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in 2 de Anima (text. 14), quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur (2): aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ratione inferiori est etiam motus et appetitus eorum quae ad corpus pertinent; non tamen sicut ex proximo principio, sed sicut ex remoto, inquantum vires sensibiles per imperium movet, quae sunt aliqualiter obedientes rationi, ut in 1 Ethic. (versus finem) dicitur. Vel dicendum, quod ratio hujusmodi motum causat, non concernendo intentiones particulares et materiae concretas, sicut sensualitas; sed magis universales, et a materiae appendiciis separatas.

Ad secundum dicendum, quod ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus; et sic videtur tantum appetitivam partem continere: vel sicut praeambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet, ut dictum est: et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia aestimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quae etiam est movens; imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam

---

(1) *Nicolai* de persequendo.

(2) *Al.* alia per se sequuntur, *item* consequuntur.

secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quae in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum, quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom.), natura inferior (1) sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur; unde et quaedam pars sensitiva, scilicet cognitiva (2), alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico, quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant. Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminatus, et magis depressus; et ideo dicitur, quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuae corruptionis; et ex ipsa sua indeterminatione quamdam unitatem habet, ut quamdam vis dicatur.

Ad quartum dicendum, quod si per motum intelligatur motus progressivus exterior, non inconvenienter motus et appetitus sensualitati attribuuntur, etiamsi sit una potentia, quia sunt actus non aeque primi, sed ordinem ad invicem habentes: appetitus enim interior motum exteriorem causat, et sic unus mediante altero a sensualitate procedit. Si autem per motum intelligatur motus interior appetitus, tunc distinguuntur isti duo actus secundum diversa objecta, quae tamen potentiam non diversificant secundum genus: et hoc quonam modo sit, prius dictum est (3).

Ad quintum dicendum, quod appetitus est nomen potentiae et nomen actus: unde non est inconveniens quod ex appetitu potentiae procedat appetitus actus.

ARTICULUS II.

Utrum ratio superior et inferior sit una potentia. (1 *p., qu.* 89, *art.* 9; *et de Ver., qu.* 15, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversae. In partibus enim animae non accipitur superius et inferius animae secundum situm sed secundum dignitatem. Sed inter partes animae intellectivae est invenire unam partem alia digniorem: quia intellectus agens est nobilior possibili ut in 3 de Anima (text. 18 et 19) dicitur, quae diversae potentiae sunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversae potentiae.

2. Praeterea, aeternum et necessarium idem esse videtur, ut (4) contingens et temporale. Sed Philosophus (in 6 Ethic., cap. 2) dicit, quod scientificum animae circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quae aeterna conspicit; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quae temporalibus inhaeret, ut in littera dicitur. Sed ratiocinativum et scientificum, ut ibidem dicitur, sunt diversae potentiae. Ergo videtur quod etiam (1) ratio superior et inferior.

3. Praeterea, in superiori parte animae est imago Deitatis (2), ut in 1 libro dictum est. Sed superior pars animae est superior pars rationis. Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quamdam potentiam, sed plures.

4. Praeterea, regulans et regulatum et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

5. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus. Sed officium actum nominat, ut Tullius dicit (3). Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia geminentur, quod sint diversae potentiae.

Sed contra, diversitas potentiarum constituit diversitatem rei. Sed in littera dicitur, quod cum de superiori et inferiori ratione loquimur, de una quadam re dicimus. Ergo videtur quod non sint diversae potentiae.

Praeterea, potentia per diversos habitus non diversificatur. Sed ratio superior dicitur, prout dono sapientiae perficitur: inferior, prout dono scientiae, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod superior et inferior ratio non sint diversae potentiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quae hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem: sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum: brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum, cognoscit; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit. In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quaedam aeterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet, est mensura ejus quod multiforme est, ut ex 10 Metaphys. (text. 3 et 4) accipitur. Et secundum hoc patet quod ratio aeternis dupli-

(1) *Al.* nam cum inferior.
(2) *Al.* cogitativa.
(3) *Al.* et hoc quodammodo, sicut dictum est.
(4) *Al. deest* ut.

(1) *Al. omittitur* etiam.
(2) *Al.* deterioris.
(3) Velut ex lib. de Offic. indefinite prius indicabatur ad marginem; sed ibi tamen lib. 1, aliquanto post initium dicitur officium esse *quod cur factum sit, probabilis ratio reddi potest;* ut ex lib. 5 de finibus bonorum et malorum num. 58: *Quod ratione actum sit, id officium appellamus* (*Ex edit. P. Nicolai*).

citer inhaerere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica, et ideo in littera dicitur, quod supernis conspiciendis, inquantum est speculativa, et inquantum est practica, supernis consulendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur; ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis Philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei, vel ejus offensionem parit (1), vel aliquid hujusmodi. Diversitas autem mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis (2) proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur: ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile, quod sic patet. Quia ut in littera dicitur, ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum. Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium: quia impossibile est nos in intellectivam operationem progredi sine operatione possibilis et agentis: oportet enim ut species phantasmatum, quae sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet; et intellectui conjungantur in eo receptae, quod pertinet ad possibilem. Unde ex diversitate possibilis et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis; sed ex diversitate medii vel objecti.

Ad secundum dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior: quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet, sicut pertinet ratio superior, ut dictum est, inquantum scilicet aeterna consulit, et praeter hoc scientificum ad quaedam se extendit quorum non est ratio superior, prout hic accipitur, scilicet ad res creatas necessarias: quia Philosophus scientificum animae non tantum sapientia quae divinorum est proprie, sed scientia et intellectu, quae creatorum sunt, in 6 Ethic. (cap. 6 vel 7) perfici docet. Cognitio autem rerum temporalium sive quantum ad ea quae ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quae in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, qua scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicam considerationem rerum temporalium; unde distinctio superioris et inferioris rationis non est idem cum distinctione scientifici (1) et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est, ut in 1 libro dictum est; unde potentiae imaginis prout ad imaginem pertinent respiciunt aeterna solummodo ut objectum, ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, inquantum conspicit ea, et ut medium inquantum ipsa consulit: nihilominus tamen etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat: quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est: et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non est aliquid operabile a nobis: et sic ratio superior excedit mentem, et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem; cum ratio cognitionem tantum importet.

Ad quartum dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum: unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet Metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod non quaelibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiae; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare, et syllogizare; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patent: quia enim substantia uniuscujusque potentiae est, secundum quod est nata operari circa proprium objectum, ut de sensu dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 65), ideo actiones quae differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum: ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet: homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore: et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam; sed sentire sonum et colores pertinent ad diversas potentias: quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti: et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum: diversae enim scientiae ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conditiones demonstrent; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terrae ostendit, ut dicitur in 2 Phys. (text. 18). Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod

(1) *Al.* vel ejus ostensionem pariter.
(2) *Al.* conditionis.

(1) *Al.* specifici.

est accidens actionis; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quae differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quae differunt secundum efficaciam et debilitatem medii; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem: et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit: quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii: quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus; sed ratio superior ex rationibus aeternis; et ita etiam haec diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum synderesis sit habitus, vel potentia.
(1 *p., qu.* 79, *art.* 12; *et de Ver., qu.* 16, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech. 1. Ergo videtur quod sit potentia.

2. Praeterea, Hieronymus dicit Malach. 2, super illud: *Custodite spiritum vestrum etc.*: (1) *Spiritus dicitur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis.* Hanc autem vocat synderesim. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

3. Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus (2) dicit, quod universalia juris praecepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris praeceptorum sit aliquis habitus (3), videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.

4. Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet judicium. Cum ergo liberum arbitrium a judicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.

5. Praeterea, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.

Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.

Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in littera dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super Genes. (cap. 26) et Philosophus probat in 7 Phys. (a text. 1 usq. ad 9), et 8 (a text. 21 usq. ad 45), et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones (1) deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 Post. (cap. ult.) dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in 1 Poster. (cap. 1) dicitur. Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic (2) nobis innato.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.

Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.

Ad quartum dicendum, quod judicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale judicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus (3) per principia judicatur; unde et scientia resolutiva judicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis. Unde

(1) Vel sic tantum aliis verbis: *Custodite spiritum vestrum, non carnem, in qua qui sunt, Deo placere non possunt* (Rom. 8), *non animam, eo quod animalis homo non recipit, vel non percipit ea quae sunt spiritus Dei* (1 Corinth. 2), *sed spiritum, quia spiritus interpellat pro nobis etc.* De synderesi autem nihil ibi, sed in Ezech. 1, ubi *scintillam conscientiam* vocat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod subjungitur ex Augustino aequivalenter tantum insinuat lib. 1 de Peccat. merit et remiss. seu de Baptismo parvulorum, cap. 14, sed synderesis non meminit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* juris sit aliquis, videtur etc.

(1) *Al.* in conditiones.

(2) *Nicolai* sicut.

(3) *Al.* de conditionibus.

synderesis non est idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.

ARTICULUS IV.

Utrum conscientia sit actus.

(1 *p., qu.* 79, *art.* 5, *et de Ver., qu.* 17, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit (sup. Epist. ad Rom., cap. 2), quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

2. Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo judicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed judicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

3. Praeterea, in Glossa Ezech. 1, dicit Hieronymus postquam de synderesi locutus est: *Hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus.* Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

4. Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

5. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 4 Fid. orth., cap. 23), quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

6. Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est productus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.

Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 5: *Caritas procedit de conscientia bona.* Glossa: *Idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit.* Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.

Sciendum est igitur, quod, sicut in (6 Ethic. cap. 8) Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum: ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.

Ad secundum dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est: sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclu-

sio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis (1), ut in 6 Ethic. (ubi supra) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et judicium utrique attribuitur, et praecipue judicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis judicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.

Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

Expositio primae partis textus.

Sed non perficere bonum (2). Intelligendum est de bono meritorio.

Quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret. Videtur haec causa esse insufficiens: quia in Christo etiam nihil fuit ad malum impellens, et tamen resistendo malo meruit. — Et dicendum, secundum quosdam, quod hoc intelligitur non de quolibet merito, sed de merito satisfactionis, ad quam poena requiritur. Sed hoc non videtur esse ad propositum, quia Adam merito satisfactionis non indigebat: et ideo aliter potest dici, quod ratio meriti ex duobus potest sumi; vel ex habitu informante; et sic omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informatus meritorius est: vel ex conditione actus, praecipue in quo est difficultas; et hanc rationem merendi in resistendo peccato non habuit.

Divisio secundae partis textus.

Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus. Ostensa diversitate quadam partium animae, hic ostendit quomodo contingat in eis peccatum esse; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter in unaquaque parte animae possit esse peccatum mortale et veniale; in secunda assignat hujusmodi digressionis, quam fecit, causam, ibi: *Haec de partibus animae inseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur;* in tertia removet quamdam dubitationem quae posset accidere, distinguendo sensualitatis nomen, ibi: *Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis . . . etiam inferior portio rationis . . . intelligitur.* Prima in duas: in prima adaptat per quamdam similitudinem processum peccati in viribus animae peccato priorum parentum, quantum ad virum et mulierem et serpentem; in secunda ostendit, qualiter in singulis contingat esse peccatum, ibi: *Nunc superest ostendere, quomodo per haec tria in nobis consummetur peccatum.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit, qualiter contingat in partibus animae peccatum mortale vel veniale esse; secundo summatim colligit ea quae dixerat, ibi: *Itaque ut breviter summam perstringam etc.* Tertio inducit auctoritates ad confirmandum, ibi: *Haec autem Augustinus in lib.* 12 *de Trinitate tradit ita.*

(1) *Al.* conditiones in operatis.

(2) *Al. sed nunc perfice bonum.* Supple vero ex Magistri textu: *Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed etc.*

QUAESTIO III.

Hic quaeruntur sex: 1.° quis motus sit sensualitatis, et rationis inferioris et superioris; 2.° utrum motus sensualitatis possit esse peccatum; 3.° utrum in ratione possit esse peccatum; 4.° utrum delectatio rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale, si diu permaneat; 5.° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; 6.° utrum veniale per multiplicationem vel alio modo possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum motus sensualitatis, et rationis superioris et inferioris convenienter et sufficienter assignetur in littera.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter et inconvenienter distinguantur in littera motus sensualitatis, et inferioris et superioris rationis. Omnis enim virtus naturaliter in suum objectum movetur. Sed virtus generativa et nutritiva est quaedam naturalis virtus. Ergo habet aliquem motum naturalem in actum generationis et comestionis: et ita praeter motum sensualitatis et rationis, oportet ponere motum naturalem.

2. Praeterea, motus specificatur per terminum, et actus per objectum. Sed aliquis actus peccati est actus generativae, et objectum alicujus actus peccati est objectum generativae et nutritivae. Ergo motus in istud objectum ad generativam pertinet, et non ad sensualitatem et rationem: et ita sufficienter motus animae dividuntur.

3. Praeterea, diversarum potentiarum diversa sunt delectabilia, sicut et diversae operationes: delectatio enim operationem sequitur, ut in 10 Ethic. (cap. 6) dicitur. Sed sensualitas et inferior ratio sunt diversae potentiae. Ergo delectationem non habent circa idem: et ita inconvenienter ratio inferior ponitur circa idem delectari in quo delectatur sensualitas.

4. Praeterea, sicut supra dictum est, ratio superior et inferior non differunt per essentiam potentiae; sed in respectu ejusdem objecti per diversa media negotiari habent. Si ergo rationi inferiori attribuitur delectatio circa sensibilia ex hoc quod de sensibilibus negotiari habet per rationes civiles et a rebus creatis sumptas, videtur quod etiam superiori rationi possit aliqua delectatio circa sensibilia adscribi, ex hoc quod de eis per rationes divinas negotiatur, secundum quod intendit aeternis consulendis, ut dictum est.

5. Praeterea, consensus pertinet ad eum cujus est judicium. Sed ejusdem est judicare et regulare. Cum igitur ratio superior sit regula rationis inferioris, videtur quod consensus in delectationem ad rationem inferiorem non pertineat, sed ad superiorem.

6. Praeterea, ejusdem potentiae non sunt diversi actus. Sed ratio inferior est una potentia. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur sibi duo motus, scilicet delectari, et consentire in delectationem.

Sed contra est quod in littera determinatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod motus, ut dicit Philosophus, est via in ens; unde in partibus animae motus proprie dicitur inclinatio ad aliquid; et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum: et ideo actus appetitivarum virtutum, motus vocantur; non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subjacet nec obedit; unde nec in eo peccatum esse potest: et ideo hic praetermittitur. Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione vel sensu consequitur; et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis; et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis. Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat; et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non deliberata. Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat; et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. Ratio ergo inferior, quae terrenis disponendis intendit, utroque modo motum voluntatis circa terrena elicere potest: vel quando subito apprehendit hoc esse conveniens vel nocivum corpori; et tunc sequitur motus rationis inferioris, qui dicitur delectatio; quia tunc accipit illud quod corpori delectabile est ut faciendum: vel quando inquirendo deliberat; et tunc non potest sequi appetitus ante deliberationem finitam, et tunc consentire dicitur in delectationem. Ratio autem superior, quia per se rebus terrenis non intendit, sed solum secundum quod regulatur rationibus aeternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu horum terrenorum: et ideo respectu eorum non attribuitur sibi delectatio, sed solum ultimus consensus. qui est consensus in executione operis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, motus naturalis ideo praetermittitur, quia in ipso peccatum esse non potest.

Ad secundum dicendum est, quod cum vires superiores aliquo modo ordinent inferiores circa actum generativae et nutritivae, contingit esse actus etiam aliarum potentiarum, vel sensus vel rationis. Verbi gratia, maturatio seminis, et organizatio prolis, et hujusmodi, absolute ad generationem pertinent; et quia generativa nullo modo rationi obedit, ideo in his actibus nullo modo contingit esse peccatum. Sed appetitus delectationis, et delectatio ipsa quae in coitu accidit, et alia hujusmodi, quae ad virtutem sensitivam et motivam pertinent, possunt ordinari a ratione vel vitari, unde in his peccatum est, quae nec ad potentiam generativam (1) vel nutritivam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod sicut contingit idem esse apprehensum per sensum et rationem, ita etiam contingit idem esse desideratum per utrumque. et ideo quamvis non sit eadem operatio utriusque, tamen potest esse circa idem, et per consequens etiam delectatio quae operationem consequitur; unde non est inconveniens, si circa idem sensus et ratio delectatur, non tamen eodem modo, sed sensus delectatur in eo sub ratione delectabilis in sensu, ratio vero inferior secundum quod accipitur in ratione boni vel convenientis ad regimen corporis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, ratio superior non habet motum circa res temporales, sicut deducendo ad eas per modum consilii rationes aeternas: et ideo non se habet nisi ut deliberans de eis: et ideo sibi delectatio in his rebus non attribuitur, quae nominat quamdam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus, qui deliberationem consequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior regulat inferiorem, et ratio inferior sensualitatem, et etiam seipsam aliquo modo dirigere potest. Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo; sicut patet in artibus subalternatis: quia civilis considerat ultimum finem humanae vitae; militaris autem victoriam, quae est citra hunc finem, et sic de aliis: et secundum hoc dico, quod rationi superiori reservatur judicium respectu ultimi, quod est executio operis; et ideo attribuitur sibi consensus in opus: rationi vero inferiori attribuitur judicium respectu aliquorum ad opus ordinatorum; et ideo attribuitur sibi consensus in delectationem. Non tamen est dubium quin etiam superior judicare possit de hoc de quo judicat inferior; unde et consensus in delectationem, superioris esse potest, si fiat inquisitio per rationes aeternas.

Ad sextum dicendum, quod delectatio et consensus in delectationem non sunt diversi actus secundum genus, qui diversitatem potentiae exigant; sed differunt per deliberatum et non deliberatum, ut dictum est; unde non est inconveniens, utrumque rationi inferiori attribui.

ARTICULUS II.

Utrum in sensualitate sit peccatum.
(1-2, *qu.* 74, *art.* 3; *et de Ver.*, *qu.* 25, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis pecoribusque communis est, ut supra dictum est. Sed in pecoribus non est peccatum, ut de peccato agimus. Ergo nec nobis secundum sensualitatem peccatum convenit.

2. Praeterea, omne peccatum in voluntate est, secundum Augustinum (1 Retract., cap. 15). Sed sensualitas a voluntate seclusa est, cum voluntas sit in ratione, secundum Philosophum (3 de Anima, text. 42). Ergo in sensualitate non est peccatum.

3. Praeterea, virtus et vitium cum sint contra-

(1) Nicolai non ad nutritivam.

ria, sunt in eodem. Sed sensualitas, cum sit perpetuae corruptionis, secundum statum praesentis vitae, subjectum virtutis esse non potest. Ergo nec in ea peccatum esse poterit.

4. Praeterea, nulli imputatur aliquid ad culpam quod in ejus potestate non est. Sed motus sensualitatis non est in potestate nostra, cum deliberationem rationis praecedat. Ergo non potest esse peccatum.

5. Praeterea, actus proprius et naturalis alicujus non potest esse peccatum. Sed moveri in delectabilia secundum carnem, est actus proprius et naturalis sensualitatis, cum sit motus potentiae in proprium objectum. Ergo in hoc non potest esse peccatum.

6. Praeterea, peccatum post mortem etiam in anima manet. Sed sensualitas non manet: quia solus intellectus separatur, ut Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 20), et 12 Metaphysic. (text. 17). Ergo in sensualitate non est peccatum.

Sed contra, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est cum caro adversus spiritum concupiscit. Sed hoc non contingit nisi secundum inordinatos motus sensualitatis. Ergo in ea est vitium et peccatum.

Hoc etiam expresse habetur per hoc quod in littera dicitur, quod si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Ergo videtur quod saltem veniale peccatum in sensualitate esse possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorumdam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto: quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad praesentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est moralium, ut ex 6 Metaph. (text. 8) patet: et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri: et ideo inordinatio quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti: et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas autem cujuslibet actus illi potentiae attribuitur ut subjecto quae actus principium est: et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, convenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sensualitas nobis pecoribusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aliqualiter subjectam rationi, ratione cujus in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali.

Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum.

Ad tertium dicendum, quod electio est principale in virtute, ut Philosophus (in 3 Ethic., cap. 4) dicit; unde oportet omnem actum virtutis ex electione procedere: propter quod etiam virtutis habitus electivus dicitur in 2 Ethic. (cap. 6 vel 7 in antiq.); et ideo virtus non potest esse nisi in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, quamvis etiam sint sensitivarum partium: propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem: et similiter etiam est de eo quod perfectam rationem peccati habet, quod per se virtuti opponitur: et ideo actus irascibilis et concupiscibilis potest esse actus virtutis, vel peccati mortalis: sed sensualitas, ut supra dictum est, nominat partem sensitivam secundum quod magis ad carnem depressa est, prout non sequitur in operando imperium voluntatis, sed movetur proprio motu; et ideo in ea non potest esse actus virtutis vel peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod motus isti quodam modo sunt in potestate nostra, et alio modo non sunt. Si enim quilibet eorum singillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt: quia quemlibet eorum praeveniendo impedire possumus. Si autem omnes simul considerentur, sic in potestate nostra non sunt: quia dum uni obviare nitimur, ex alia parte potest motus illicitus surrepere: non enim potest esse simul intentio renitentis voluntatis contra diversa in actu.

Ad quintum dicendum, quod aliquis actus potest esse proprius sensualitatis simpliciter, qui non est proprius sensualitatis secundum quod humana est: quoniam sensualitatis humanae est ut ejus motus non sit contra rectitudinem rationis; unde sequitur quod aliquis actus in brutis est laudabilis, qui in homine est vituperabilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis potentiae sensitivae, secundum quorumdam opinionem, per suam essentiam non maneant post mortem, manent tamen in sua radice, scilicet in essentia animae, a qua potentiae fluunt: et sic manet peccatum sensualitatis in anima, secundum quod peccatum unius potentiae in totum redundat.

ARTICULUS III.

Utrum in ratione possit esse peccatum.

(1-2, *qu.* 74, *art.* 5; *et de Ver., qu.* 15, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim potentiam cognitivam nominat. Sed peccatum ad affe-

ctum pertinet. Ergo in ratione peccatum non est.

2. Praeterea, in 3 de Anima (1 part., text. 157,) dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Sed ubi est rectitudo perpetua, ibi non potest esse peccati curvitas. Ergo in ratione, quae ad intellectum pertinet, peccatum esse non potest.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.

4. Praeterea, superior ratio habet hunc actum ut contemplandis aeternis inhaereat, sicut supra dictum est. Sed ex hoc quod aliquis aeternis inhaeret, non peccat. Ergo in ratione, ad minus superiori, non potest esse peccatum.

5. Praeterea, in partibus animae invenitur aliqua perpetuae corruptionis, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis rectitudo. Ergo ad perfectionem potentiarum animae oportet esse aliquam quae sit perpetuae rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.

Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit esse electionem rectam et non rectam. Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.

Praeterea, sicut se habet ratio speculativa ad scibilia, ita se habet ratio practica ad operabilia. Sed in scibilibus contingit esse peccatum in ratione speculativa ex eo quod quis non recte ratiocinatur. Ergo videtur quod etiam in operabilibus contingat esse in ratione peccatum, ex eo quod non recte eligitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando judicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per judicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur ; quando sequitur perversa electio. Sciendum est igitur, quod quidam philosophi posuerunt quod secundo modo non contingit esse in ratione peccatum nisi etiam primo modo ratio erret; dicentes, omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse: quorum primus fuit Socrates, ut in 7 Ethic. (cap. 2) dicitur, hac ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, quod est scientia, ab ignobilibus passionibus vincatur; unde si scientia esset in nobis, passiones viles non sequerentur: quod quia ad sensum falsum apparet, ideo Philosophus in eodem libro ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in universali et particulari; et similiter scientiam in habitu et actu; et in habitu dupliciter: quia habitus aliquando ligatus est, ne in actionem exeat, ut in ebriis patet; quandoque autem non est ligatus. Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur: et si etiam ore quis passioni subditus ea quae secundum rectam rationem sunt proferat in particulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre quae intellectu non capit, et ideo cum ratio in operando quodammodo syllogizet, invenitur judicium rationis in majori propositione quae universalis est. in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis. Verbi gratia, si dicatur: Nulla fornicatio est committenda, in hoc judicium rationis perfectum est. Item proponatur alia: Omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet: Accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, eliciet conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari; et sic sumitur hic esse peccatum in ratione; quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. Et si quidem deliberatio fiat per rationes divinas, dicetur esse peccatum in superiori ratione, ut si procedat ex hoc quod omne prohibitum lege Dei est vitandum. Si vero per rationes creatas, dicitur esse peccatum in inferiori ratione; ut si procedat ex hoc quod omne id quod transcendit medium virtutis, est vitandum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quamvis sit cognitiva potentia, tamen est directiva voluntatis; unde non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo in ratione, praecipue cum voluntas non sit nisi boni, vel apparentis boni; unde malam voluntatem aliquo modo praecedit falsa aestimatio: sed peccatum contingit esse in ratione dupliciter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.

Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo Philosophus (in 3 Ethic., cap. 6, et 9, cap. 4) dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio superior non tantum inhaeret aeternis conspiciendis per contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis. Contingit autem quod deductio rationis quae est ex rationibus aeternis, corrumpatur per passionem, sicut etiam illa quae est ex civilibus rationibus. Unde in utraque peccatum esse potest.

Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed

se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.

ARTICULUS IV.

Utrum in delectatione rationis inferioris possit esse peccatum mortale. — (1-2, *quaest.* 74, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod in delectatione inferioris rationis non sit peccatum mortale. Non enim est peccare mortaliter nisi ejus cujus est advertere rationem divini praecepti, cum peccatum mortale determinetur ex eo quod est contra legem divinam. Sed advertere praeceptum divinum, non est inferioris rationis sed superioris, quae aeternas rationes consulit. Ergo peccatum mortale non potest esse in ratione inferiori sed tantum in superiori.

2. Praeterea, ut communiter dicitur, nulla circumstantia peccatum aggravat in infinitum: quia quantitas quae ex accidente relinquitur non potest esse major quam essentialis quantitas peccati. Sed delectatio rationis inferioris si non diu teneatur, est peccatum veniale, ut in littera dicitur. Ergo etiam per hoc quod diu tenetur non efficitur mortale peccatum.

3. Si dicatur, quod non dicitur diuturna vel morosa a mora temporis, sed ex consensu adveniente, contra. Consensus in veniale non est nisi venialis. Sed delectatio per se sumpta est veniale, ut dictum est. Ergo consensus in eam non erit mortalis.

4. Praeterea, non est mortale quod non est prohibitum lege divina. Sed consentire in hujusmodi delectationes, dummodo in opus non consentiatur, non est prohibitum lege divina. Ergo non est peccatum mortale.

5. Praeterea, majus est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis cogitet de occisionibus multorum et in cogitatione delectetur, et in delectationem consentiat, non videtur peccare mortaliter. Ergo videtur quod nec etiam si consentiat in delectationem carnis, dummodo in actum non consentiat.

Sed contra est quod in littera dicitur in pluribus locis.

Praeterea, sicut vir poterat peccare mortaliter, ita et mulier in conjugio primorum parentum. Sed inferior ratio mulieris figuram exprimit. Ergo in ea mortale peccatum esse potest. Sed non secundum subitam delectationem. Ergo secundum delectationem morosam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, delectatio rationis inferioris nihil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem. Haec autem delectatio, ut in littera dicitur, si statim ut mentem attigerit, auctoritate viri expellatur, veniale peccatum est: hoc enim contingit quando talis complacentia sequitur subitam rationis apprehensionem. Si vero diu teneatur, peccatum mortale est. Haec autem diuturnitas non est ex quantitate temporis judicanda, sed magis ex deliberatione rationis. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa placeat, morosa delectatio dicetur, et tunc erit in delectationem consensus, et tunc mortale peccatum est, ut Magister dicit, et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, auctoritates Augustini exponentes. Sed opinio Magistri valde probabilior est et securior, quod sic patet. Quaedam enim operationes sunt quae ex suo genere peccata mortalia sunt, ut fornicatio, furtum, et hujusmodi: quod autem aliquod horum peccatorum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, inquantum scilicet ejus subjectum peccati mortalis capax non est, ut quando est in sensualitate tantum. Philosophus autem vult (in 10 Ethic., cap. 4), quod idem judicium est de operatione et delectatione. Unde si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario. Quod ergo delectatio consequens per operationem quae est per se peccatum mortale, non sit mortalis, hoc non est nisi per accidens, scilicet ex defectu subjecti; unde quandocumque mala delectatio vel operatio reducitur ad hoc in quo potest esse perfecta ratio peccati vel virtutis, de necessitate incipit esse peccatum mortale. Perfecta autem ratio virtutis vel peccati mortalis non potest esse sine electione rationis consiliantis et deliberantis; et ideo quidquid fornicationis ante hoc invenitur per accidens, peccatum mortale non est; ubi autem ad hoc pervenitur, statim peccatum mortale esse incipit: unde etiamsi usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit: *Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Sed consensus adveniens actui exteriori facit peccatum mortale. Similiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens appetitum ante consensum rationis deliberatae, peccatum mortale non est: sed post consensum rationis deliberantis peccatum mortale incurritur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior regit inferiorem; unde sicut in viribus sensibilibus est virtus et vitium ex hoc quod participant regimen rationis, ita etiam in inferiori ratione potest esse peccatum mortale ex hoc quod regitur a ratione superiori, cujus est advertere divina praecepta.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, non dicitur diuturna delectatio propter moram temporis, sed ex consensu rationis deliberatae.

Ad tertium dicendum, quod consensus in veniale quod est veniale ex genere, ut verbum otiosum, non est mortalis, sed consensus in illud veniale, quod est veniale per accidens bene potest esse mortalis: quia per talem consensum removetur illud accidens quod rationem peccati mortalis auferebat, scilicet delectationem rationis non attingere.

Ad quartum dicendum, quod etiam interior delectatio divino praecepto prohibetur, ut per hoc quod dicitur (Exod. 20, 17): *Non concupisces rem proximi tui.* Si tamen nullum tale praeceptum esset, adhuc ratio non sequitur: quia ex hoc ipso quod aliqua operatio prohibetur, designatur esse per se mala in quocumque sit tam ipsa quam delectatio ejus, nisi per accidens prohibeatur.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversitatem operationum est diversitas delectationum; unde alterius naturae est delectatio quae sequitur operationem appetitivae virtutis et delectatio quae sequitur operationem cogitativae. Sicut enim cogitatio de

homicidio vel luxuria, sine appetitu aliquo, non reducitur, nisi inordinata sit, ad genus luxuriae vel homicidii, sed ad aliud genus quod est curiositas vel vanitas; ita etiam delectatio consequens talem cogitationem non pertinet ad genus homicidii vel fornicationis; unde consensus in talem delectationem non est peccatum mortale, sed veniale: quia enim vanitas cogitationis non est mortalis ex genere, etiam delectatio consequens appetitum homicidii vel fornicationis, reducitur ad idem peccati genus sicut et appetitus ipse. Unde sicut in fornicatione si aliquis consentiat in delectationem quae appetitum concupiscibilis respectu fornicationis sequitur, erit peccatum mortale; ita etiam, et multo amplius, si consentiat in delectationem quae appetitum irascibilis respectu homicidii sequitur, erit peccatum mortale.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. — (1-2, *qu.* 74, *art.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur, quod in superiori parte rationis non possit esse peccatum veniale. Peccatum enim superioris rationis non est nisi per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis. Sed ab eis deflecti non contingit nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non erit peccatum nisi mortale.

2. Praeterea, contemptus peccatum mortale facit. Sed non potest esse quod aliquis post deliberationem in actum peccati consentiat sine contemptu. Ergo cum superior ratio sine deliberatione non peccet, videtur quod in ipsa nunquam sit nisi mortale peccatum.

3. Praeterea, consensus in actum peccati mortalis, semper est mortale peccatum. Sed motus superioris partis rationis dicitur esse consensus in actum. Ergo ad minus in genere mortalis peccati superior ratio nunquam venialiter peccat.

4. Praeterea, in partibus animae invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animae oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis: quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquitur quod ipsa sit superior ratio.

5. Praeterea, peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quia, sicut supra probatum est, Adam in primo statu venialiter peccare non poterat. Sed superior ratio est in summo remotionis a carne. Ergo in ipsa peccatum veniale esse non potest.

Sed contra, consensus in actum venialis peccati non est gravior quam ipse actus. Sed quidam actus sunt venialia peccata, ut loqui otiosa, et hujusmodi. Ergo consensus in hujusmodi est etiam veniale. Sed consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Ergo in ipsa potest esse peccatum veniale.

Praeterea, sicut aliorum peccatorum contingit esse aliquos motus subitaneos ex surreptione, ita etiam et infidelitatis. Sed non est dicendum, tales motus esse peccata mortalia. Cum ergo non sint motus nisi superioris partis rationis, cujus est divina conspicere, videtur quod in ipsa veniale peccatum esse possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquem motum esse veniale peccatum, contingit ex duobus: aut ex ipso genere actus, quod veniale est, sicut verba otiosa, aut ex parte ejus cujus est motus, inquantum videlicet motus ille electionem praecedit, in qua principalitas virtutis et vitii consistit. Sciendum est igitur, quod unaquaeque potentia quam aliquo modo possibile est elevari ad illud quod est supra se, potest habere aliquem subitum motum in id quod sibi secundum se convenit, et alium motum habere potest in id quod sibi convenit ratione ejus quod est elevata in aliquid superius; sicut in appetitu sensibili patet; nam ipse subitum motum habet in id quod est conveniens secundum sensum; inquantum autem est regulatus ratione, et perfectus habitu virtutis, habet motum post deliberationem in id quod est secundum rationem conveniens. Sicut autem appetitus sensibilis elevatur per regimen rationis in id quod est supra se; ita etiam ratio superior elevatur per lumen fidei in id quod est supra naturalem suam cognitionem: et ideo subitus motus apprehensionis superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem: qui si in aliquo fidei obviet, erit motus infidelitatis ex surreptione; et ita propter defectum deliberationis erit veniale peccatum. Secundum hoc ergo distinguendum est: quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, et sic etiam motus ejus venialis erit: aut est in id quod est mortale ex genere: et hoc contingit dupliciter: quia vel illud est proprium objectum ejus; et sic habet circa illa duos motus: unum subitum, qui praecedit deliberationem; et hoc erit veniale peccatum; alium deliberatum, et hoc erit mortale, ut in motibus infidelitatis patet: aut est objectum inferioris potentiae, sicut sensualitatis, ut patet in delectabilibus secundum carnem; et sic superior ratio non habet motum in illud, nisi consultationis, quasi ministrans medium, quo de illa re syllogizari potest; et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum: et ideo in talibus motus superioris rationis semper est mortale peccatum; aliis autem duobus modis in ea contingit veniale peccatum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur aliquo modo a rationibus aeternis; sed hoc contingit dupliciter; vel simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens praeter eam, sed contra eam; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu sed non habitu, non contra eam, sed praeter eam faciens.

Ad secundum dicendum, quod deliberatus consensus in veniale non semper procedit ex tali contemptu, ut mortale peccatum faciat. Quando enim hoc modo in veniale consentitur ut si esset contra legem Dei, nullo modo fieret; manet intra limites venialis peccati, etiamsi advertatur esse veniale peccatum. Si autem hoc modo in ipsum consentiatur ut etiam si prohibitum esset praecepto, nihilominus fieret; talis consensus in veniale, ex genere etiam mortalis esset (1).

Ad tertium dicendum, quod in illud mortale quod pertinet ad objectum inferioris potentiae, non habet superior ratio alium motum nisi consensum deliberatum, eo quod ad ipsam non pertinet secun-

(1) *Nicolai*: in veniale (etiam ex genere) mortalis esset.

dum se considerare convenientia corpori, sed solum consiliari de his: et ideo in talibus non peccat nisi mortaliter. Secus autem est in illis mortalibus quae circa proprium objectum committuntur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod sensualitas non peccat nisi venialiter, est ex imperfectione ejus; sed peccatum veniale non tantum causatur ex imperfectione agentis, sed etiam ex ipso genere actus; et ideo non oportet, quantumcumque potentia sit perfecta (1), quod motus ejus non possit esse venialis: sequeretur autem, si tantum ex imperfectione agentis veniale causaretur: sic enim per oppositum imperfecto perfectissimum responderet.

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum non est ex corruptione carnis sicut ex causa proxima, sed sicut ex causa prima: quia per hoc quod caro corrupta traducitur, omnes animae potentiae quodammodo corrumpuntur, et ita corruptio redundat in ipsam rationem superiorem, quamvis a carne sit remotissima.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.
(1-2, *qu.* 88, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale possit fieri mortale. Ita enim dicit Augustinus super 1 Can. Joan. (cap. 1, tract. 3), de venialibus loquens: *Ista levia noli negligere. Si contemnis quando ponderas, expavesce quando numeras; levia multa faciunt unum grande: multae guttae implent fluvium, multa grana faciunt massam.* Sed grande non dicitur nisi peccatum mortale. Ergo ex multis venialibus fit unum mortale.

2. Item, Augustinus in lib. de decem chordis (cap. 11): *Nolite contemnere venialia, quia minima sunt; sed timete, quia plura sunt: plerumque enim bestiae minutae multae necant. Si projiciatur quisque in locum pulicibus plenum, numquid non moritur ibi? Et minutissima sunt grana arenae; sed si arena amplius in navim mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae; nonne pluviae implent flumina, et domos dejiciunt?* Timenda est ergo ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.

3. Praeterea, omne finitum omni finito proportionabile est. Sed complacentia qua aliquis in peccato mortali ad bonum commutabile convertitur, finita est. Ergo proportionalis est complacentiae qua aliquis in peccato veniali convertitur ad commutabile bonum. Ergo multiplicatum veniale, unum mortale facit.

4. Praeterea, delectatio ante deliberationem rationis est veniale peccatum. Sed post consensum deliberatum efficitur mortalis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

5. Praeterea, ut in 5 Physic. (text. 39) dicitur, motus est unus, qui est continuus. Sed contingit aliquem motum inordinatum continuum, in prima parte sui non in contemptum Dei fieri, et sic est venialis; et postmodum in contemptum Dei, et sic erit mortalis. Ergo illud quod prius fuit veniale, potest fieri mortale.

6. Praeterea, dispositio fit habitus, ut in Praedicamentis (cap. de qual.) Philosophus dicit. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Praeterea, eadem est distantia mortalis ad veniale, et venialis ad mortale. Sed mortale per confessionem fit veniale, ut Ambrosius dicit (1). Ergo et veniale potest fieri aliquo modo mortale.

8. Ad hoc etiam est quod in littera dicitur, quod quaedam non damnant nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Sed damnatio non est nisi per peccatum mortale. Ergo si verbum otiosum saepius iteretur, erit peccatum mortale.

Sed contra, eorum quae in infinitum distant, unum non potest in aliud transmutari. Sed mortale et veniale in infinitum distant; quod eorum poena ostendit, quia veniali debetur poena temporalis, et mortali aeterna. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Praeterea, iteratio actus non diversificat speciem. Sed veniale et mortale diversa genera peccatorum sunt. Ergo per hoc quod veniale multiplicatur, non fiet mortale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi. Aut ita quod unus et idem numero actus quandoque sit veniale, et postmodum fiat mortale (2); et hoc esse non potest, quia unus actus non est nisi semel: ex quo enim semel transit, iterum resumi non potest idem numero; et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat; et hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituatur: cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandocumque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse. Hujusmodi autem complacentiae expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibitae tantum adhaeret ut consentiat, si etiam esset prohibita, illam (3) se non relicturum; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt, et histrionibus, qui verba otiosa sectantur. Alio modo potest intelligi ut multa venialia pertingant ad quantitatem peccati mortalis; et hoc quidem per se loquendo est impossibile: quia reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea quae est venialis, cum peccatum mortale privet infinitum bonum, quod est bonum increatum; per veniale autem peccatum tollatur aliquod causatum, ut fervor caritatis. Distantia autem privationum mensuratur ex his quae privantur. Uni etiam eorum debetur poena aeterna, et alteri temporalis. Sed per accidens possibile est: cum enim veniale sit dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter: quanto enim magis consuescit in aliquo opere,

(1) *Al.* quod potentia quantumcumque sit perfecta.

(1) Velut ex lib. 1 de interp., cap. 6, prius indicabatur ad marginem. Quis tyro divinaret? *De interpellatione Job* dici debuit, ex qua eod. lib. et cap. id colligitur, minus tamen expresse quam hic, ut et ex lib. de Paradiso, cap. 14, ubi *veniabilem culpam* vocat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Supple* peccatum.

(3) *Al.* prohibitum, illud etc.

tanto magis sibi placet illud: quia signum habitus est delectatio operis, ut in 2 Ethic. (cap. 3) dicitur. Hoc tamen non de necessitate contingit: quantumcumque enim excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur.

Et sic patet responsio ad duas primas auctoritates. Non enim intelligitur quod multa venialia faciant unum mortale per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omnium finitorum accipere proportionem aliquam; sicut lineae et numeri nulla est proportio; quia, ut in 5 Euclidis dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis; et ita quamvis complacentia mortalis sit finita, non tamen oportet ut sit proportionata complacentiae venialis, quia est alterius rationis; alia enim ratione placet finis, et alia quae sunt ad finem; semper enim plus placet finis; unde quantumcumque multiplicetur complacentia venialis, non adaequabit complacentiam mortalis. Vel dicendum, quod complacentia mortalis peccati potest considerari dupliciter. Vel ex parte ejus cui placet; et sic finita est; quia ex potentia finita non potest procedere actus infinitus. Vel ex parte ejus quod placet, et sic infinita est: quia placet ut finis, qui desideratur ut infinitum bonum; quia propter finem ultimum omnia desiderantur.

Ad quartum dicendum, quod motus delectationis qui est in sensualitate, nullo modo fit mortalis; sed consensus rationis adveniens, qui est aliud, cum diversarum potentiarum non sit unus actus numero; unde non sequitur quod actus qui prius fuit venialis, postea sit mortalis.

Ad quintum dicendum, quod ille actus continuus quamvis sit unus secundum esse naturae consideratus, tamen non est unus consideratus in esse morali, immo pro duobus actibus computatur.

Ad sextum dicendum, quod dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiae, qua perficitur in termino motus disciplinae. Contingit autem terminum motus esse duplicem; quia vel ejusdem generis, vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus; si autem accipiatur terminus motus alterius generis, hoc nunquam contingit; sicut calor imperfectus quantumcumque excrescat, nunquam fit forma substantialis ignis. Dico ergo, quod veniale non est dispositio ad mortale sicut ad terminum ejusdem generis, sed alterius; et ideo veniale nunquam fit mortale.

Ad septimum dicendum, quod est aequivocatio in veniali; cum enim dicitur, quod culpa mortalis per confessionem fit venialis, non intelligitur de veniali ex genere, secundum quod hic de veniali loquimur, sed intelligitur de veniali ex eventu, quod quidem dicitur veniale per quamdam similitudinem ad veniale, quia scilicet manet reatus ad poenam temporalem pro culpa mortali, quam confessio delevit; non ita quod culpa in culpam mutetur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod dicit Magister, intelligendum est non per se, sed per occasionem, inquantum scilicet venialia frequenter occasionaliter in mortale inducunt, inquantum faciunt pronitatem ad illud.

Expositio secundae partis textus.

Et ideo de talibus cogitationibus venia petenda est. Videtur hoc esse contra illud quod prius determinatum est. Quia percussio pectoris, et *Pater noster*, valent ad dimissionem peccati venialis, et est satisfactio propria venialium. Ergo videtur quod morosa delectatio, de qua hic loquitur, sit veniale peccatum. — Et dicendum, quod quamvis hujusmodi sit sufficiens satisfactio pro veniali peccato, et non pro mortali, tamen etiam ad dimissionem peccati mortalis valent; unde etiam pro mortalibus *Pater noster* dicere debemus, et pectus tundere.

Non enim ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit. Videtur hoc esse falsum; quia quaedam peccata spiritualia sunt, in quibus non est aliqua carnis delectatio. — Sed dicendum, quod hoc intelligitur in genere peccatorum carnalium, quorum appetitus ad sensualitatem pertinet.

Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis . . . . etiam inferior portio rationis . . . . intelligitur. Hic per scripturas, non canonem Bibliae, sed dicta sanctorum significat. Ratio autem dicti est propter convenientiam sensualitatis et inferioris rationis; quia utraque attendit ea quae ad corpus pertinent, licet ratio inferior sub rationibus universalibus, et sensualitas sub rationibus particularibus et materiae concretis.

DISTINCTIO XXV.

Redit ad liberi arbitrii considerationem.

Jam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definientes, dixerunt liberum de voluntate judicium: quia potestas ipsa, et habilitas voluntatis et rationis quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet: quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem: quia voluntarie moveri, et spontaneo appetitu ferri ad ea potest quae bona vel mala judicat vel judicare velit (1).

Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum nec ad omne futurum.

Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad prae-

(1) *Al.* valet.

sens vel ad praeteritum non refertur sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea: sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est id quod est (1). Sed in futuro an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit, ac disponat facere quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione aeque fieret, ipse in hoc liberum arbitrium non habet.

Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo nec his qui glorificati sunt.

Et quidem secundum praedictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare, et in contraria possunt deflectere: in quorum scilicet potestate est eligere bonum vel malum; et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere, secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus (2) qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet in lib. 22 de civitate Dei (cap. ult.) ita inquiens: « Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non » potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? » Ambrosius quoque in lib. 2 de Fide (cap. 3) ait: « Paulus » dicit (1 Corinth. 12) quia omnia operatur unus atque i- » dem Spiritus, dividens singulis prout vult idest pro liberae » voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera voluntate omnia facit prout vult. Ideoque Hieronymus attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo sicut est in creaturis, ab ipso videtur excludere liberum arbitrium, in homilia quadam de prodigo filio (3), dicens: « Solus » Deus est in quem peccatum non cadit nec cadere potest, » cetera cum sint liberi arbitrii in utramque partem flecti » possunt. » Dum ait cetera, indicat liberum arbitrium sicut est in ceteris non ita esse in Deo.

Quod Angeli, et sancti, qui jam beati sunt, libero arbitrio non carent.

Angeli vero, et sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque in gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent. Unde Augustinus in lib. 22 de Civitate Dei (cap. 30) ait: « Sicut prima immortalitas fuit quam peccando Adam per- » didit, posse non mori; ita primum liberum arbitrium, posse » non peccare, novissimum non posse peccare. » Idem in Ench. (cap. 105): « Sic oportebat prius hominem fieri ut bene velle pos- » set, et male; postea vero sic erit ut male velle non possit; nec » ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit ar- » bitrium quod omnino non poterit servire peccato: neque » aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua sic » beati esse volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed » nequaquam velle prorsus possimus. Sicut ergo anima no- » stra etiam nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem » semper habitura est. Sed ordo servandus fuit quo Deus vo- » luit ostendere quam bonum sit animal rationale quod e- » tiam peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non » possit. » Ecce his verbis evidenter astruitur, quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium quo peccare non poterit, et nunc in Angelis est et in sanctis qui cum Domino sunt, et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa servitute peccati, de qua scriptum est (Joan. cap. 8, 34): « Qui facit peccatum servus est peccati » longius abstitit, tanto in eligendo bonum liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videbitur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora.

Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda, et tertia multo major quam secunda, vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit in qua poterat peccare et non peccare. Ultima vero erit in qua poterit non peccare, et non poterit peccare. Media vero in qua potest peccare et non potest non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.

Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii: ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat: non habuit infirmitatem ut malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero ante reparationem gratiae premitur a concupiscentia, et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Post reparationem vero, ante confirmationem, premitur a concupiscentia, sed non vincitur: et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem. Nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem vero infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi; et tunc habebit non posse peccare.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

Unde manifestum est quod praeter alias poenalitates pro peccato illo incurrit homo poenam, in corruptione et depressione liberi arbitrii; per illud namque peccatum naturalia bona corrupta sunt in homine, et gratuita detracta: hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est, et spoliatus: vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, (alioquin non posset fieri reparatio) spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant. Haec sunt data optima, et dona perfecta, Jac. 1, quorum alia sunt corrupta per peccatum, idest naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, idest gratuita: quamquam et naturalia ex gratia sint, ad generalem quippe Dei gratiam pertinent. Saepe tamen hujusmodi distinctio fit cum gratiae vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo per peccatum libertas arbitrii et ex parte perdita. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 30): « Libero arbitrio ma- » le utens homo et se perdidit et ipsum. Cum enim libero » arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum » arbitrium. A quo enim quis devictus est huic servus ad- » dictus est. » Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse, non quia post peccatum non habuit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

De tribus modis libertatis arbitrii.

Est namque libertas arbitrii triplex: scilicet a necessitate, a peccato et a miseria. A necessitate et ante peccatum et post aeque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quae semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas. Ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Haec libertas in omnibus est, tam in bonis, quam in malis. Est et alia libertas, a peccato scilicet, de qua dicit Apostolus (2 Corinth. 3, 17): « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas; » et Veritas in Evangelio (Joan. 8, 36): « Si Filius vos liberaverit, vere » liberi eritis. » Haec libertas a servitute peccati liberat, et servos justitiae facit, sicut e converso servitus peccati liberos justitiae facit. Unde Apostolus (Rom. 6, 18): « Liberati a » peccato servi facti estis justitiae, » item (20): « Cum » servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae. » Hanc libertatem homo peccando amisit. Ideoque Augustinus dicit (in Enchirid. cap. 30), quod homo male utens libero arbitrio, et se perdidit et ipsum: quia perdita est per peccatum libertas non a necessitate, sed a peccato: « Qui enim facit pec- » catum servus est peccati. » (Joan. 8, 34). Istam libertatatem quae est a peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat, non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut peccatum in eis non dominetur neque regnet. Et haec est vera et bona libertas,

(1) *Al.* idest quod est.
(2) *Al.* hominibus.
(3) Sive potius epist. 146 ad Damasum sub fine (*Ex edit. P. Nicolai*).

quae bonam parit servitutem, scilicet justitiae. Unde Augustinus in Enchirid. (ut supra): « Ad justitiam faciendam » non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus esse justi- » tiae coeperit servus. et ipsa est vera libertas, propter re- » cte facti laetitiam, simul et pia servitus propter praece- » ptum » idest obedientiam. Est alia libertas non vera, malae servituti adjuncta, quae est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate, judicans non esse faciendum, quod voluntas appetit. Ad bonum vero faciendum concordat ratio voluntati, et ideo ibi vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum, et servitute mala, ait Augustinus in Ench.: » Servi, addicti peccato scilicet, quae potest esse libertas ni- » si quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit qui » sui domini voluntatem libenter facit, ac per hoc ad pec- » candum liber est qui peccati servus est. »

Quaestio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii an alia.

Hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quae semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum fit liberior et pronior; et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quod haec libertas arbitrii ad malum quam supra commemoravit Augustinus non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quaedam pronitas peccandi, et curvitas quae ex peccato est, et mala est.

Quaestio etiam de libertate ad bonum, in ipsa sit libertas arbitrii vel non.

Similiter etiam quaeri solet, utrum et illa libertas vera quae est ad justitiam faciendam sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt, illam eamdem esse, sed per gratiam reparatam: qua juvante libera est ad bonum, sine gratia vero non est libera ad bonum. Unde Augustinus in Enchirid. (cap. 30): « Ista » libertas ad bene faciendum nunquam erit homini addicto » et vendito, nisi eum redimat ille qui dicit: Si Filius vos » liberaverit, vere liberi eritis. Quod antequam fieri incipiat » in homine, quomodo quisquam de libero arbitrio glorlatur » qui nondum est liber ad operandum bene? » Ecce aperte ostendit, liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Ideoque dicunt illam libertatem veram quae est ad bene faciendum, cujus supra meminit Augustinus, esse libertatem ipsam arbitrii gratia Dei liberatam, et adjutam. Alii vero putant, non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam quae ex gratia et libero arbitrio in mente hominis Deo operante incipit esse cum reparatus est.

Certa determinatio utriusque quaestionis qua dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.

Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum et alia qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum antequam per gratiam sit reparata: sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum: quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper igitur voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est, nec semper est bona, nisi a peccato liberata. Est tamen a necessitate libera. Unde Augustinus in lib. de Gratia et libero Arbitrio ad Valent., cap. 15: « Semper in nobis voluntas libera est, » sed non semper bona est: est enim libera est justitia, » quando servit peccato, et tunc est mala; est a peccato li- » bera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. »

De libertate a miseria.

Est iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait (Rom. 8, 21): « Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptio- » nis in libertatem gloriae filiorum Dei. » Hanc libertatem homo ante peccatum habuit qui omni caruit miseria et nulla tangebatur molestia, et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit; sed in hac vita, quae est inter primum peccatum et ultimam consummationem, nemo a miseria liber est, quia poena peccati non caret.

Repetit de corruptione liberi arbitrii ut addat alia.

Ex praedictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium. Quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, et nulla impulsio vel instigatio ad malum: nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur et ad malum instigatur ut non possit velle et perficere bonum nisi per gratiam liberetur et adjuvetur. Quia, ut ait Apostolus (Rom. 7), peccatum habitat in carne. Liberum ergo arbitrium cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum et in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius tamen est in bonis ubi liberatum est quam in malis ubi liberatum non est; et liberius est ad malum quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest.

De libertate quae fit ex gratia, et quae ex natura.

Libertas ergo a peccato et a miseria, per gratiam est: libertas vero a necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturae scilicet et gratiae, notat Apostolus cum ex persona hominis non redempti ait (Rom. 7, 18): « Velle ad- » jacet mihi, perficere autem bonum (1) non invenio; » ac si diceret: Habeo libertatem naturae, sed non habeo libertatem gratiae, ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur: liberetur quidem, ut velit; et adjuvetur, ut perficiat. » Quia, ut ait Apostolus (Rom. 9, 16), » non est volentis velle, neque currentis » currere, idest operari: « sed miserentis Dei . . . . qui operatur in nobis » velle et operari bonum » (Philip. 2, 13). Cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando, ut velit bonum; et praeparatam adjuvat, ut perficiat.

(1) *Al. deest* bonum.

Divisio textus.

Postquam determinavit de libero arbitrio, ostendendo quid sit, et consequenter de aliis potentiis animae, ut ostenderet in quibus liberum arbitrium poneretur; hic determminat quasdam liberi arbitrii conditiones; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium ut objectorum; in secunda, quorum sit ut subjectorum, ibi: *Et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium se habet ad utrumque oppositorum; secundo, quod est tantum futurorum contingentium, ibi: *Hoc autem sciendum est.* Et quidem secundum praedictam assignationem dividitur haec pars in duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium quia Dei, Angelorum et hominum; in secunda, quomodo in hominibus diversimode invenitur secundum diversos status, ibi: *Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda.* Circa primum duo facit: primo inducit objectionem, quod liberum arbitrium non sit in Deo, nec in beatis; secundo determinat veritatem, ibi: *Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet.* Et circa hoc duo facit: primo determinat quantum pertinet ad Deum; secundo

quantum pertinet ad Angelos, ibi: *Angeli vero, et sancti . . . libero arbitrio non carent.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium est in Deo; secundo quod non eodem modo est in Deo sicut in aliis, ibi: *Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis.*

Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda. Haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo secundum diversos status liberum arbitrium accrescit vel minuitur in omnibus: et quia hoc ratione diversarum libertatum contingit, ideo in secunda parte distinguit libertatem arbitrii, ibi: *Est namque libertas arbitrii triplex.* Circa primum tria facit: primo ostendit ex praedictis quod libertas arbitrii quandoque major, quandoque minor invenitur; secundo distinguit status hominis, secundum quos libertas variatur, ibi: *Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii*; tertio inducit quoddam corollarium ex dictis, ibi: *Unde manifestum est quod praeter alias poenalitates pro peccato illo incurrit homo poenam in corruptione et depressione liberi arbitrii.*

Est namque libertas triplex; dividitur haec pars in duas: in prima ostendit multiplicem arbitrii libertatem; in secunda ostendit quae sit causa uniuscujusque, ibi: *Libertas autem a peccato et miseria per gratiam est.* Prima dividitur in duas: in prima ponit libertatis distinctionem; in secunda inducit quamdam conclusionem ex praedictis, ibi: *Ex praedictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium.* Circa primum tria facit: primo distinguit triplicem libertatem, et prosequitur de primo membro, quod est libertas a coactione; secundo prosequitur de secundo membro, quod est libertas a peccato, ibi: *Est et alia libertas a peccato;* tertio prosequitur de tertio membro, quod est libertas a miseria, ibi: *Est iterum libertas a miseria.* Circa secundum tria facit: primo ostendit quae sit libertas a peccato; secundo quorum sit, ibi: *Istam libertatem quae est a peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat*; tertio movet quamdam dubitationem, ibi: *Hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii.* Et circa hoc duo facit: primo movet dubitationem, et ponit opiniones ad utramque partem; secundo determinat secundum suam opinionem, ibi: *Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum.* Item circa hoc duo facit: primo movet quaestionem de libertate ad malum; secundo de libertate ad bonum, ibi: *Similiter etiam quaeri solet, utrum illa libertas vera quae est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° in quibus inveniatur liberum arbitrium; 2.° utrum liberum arbitrium semper sit liberum a coactione, ita quod cogi non possit; 3.° utrum ad omnia opera humana liberum arbitrium se extendat; 4.° utrum liberum arbitrium augeatur, vel minuatur; 5.° de definitione libertatis quae in littera tangitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit liberum arbitrium.
(*De Ver., qu. 24, art. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit in Deo. Quia, ut in lib. de Somn. et Vigil. (cap. 1), dicit Philosophus, cujus est potentia, ejus est actus, et e contrario. Sed actus liberi arbitrii, qui est eligere, Deo non convenit, cum electio sequatur consilium, ut in 3 Ethic. (cap. 3) dicitur. Consilium autem inquisitio quaedam est cum quodam rationis discursu, quod Deo non competit. Ergo videtur quod in Deo non sit liberum arbitrium.

2. Praeterea, in his quae secundum naturam sunt determinata ad unam partem, non est liberum arbitrium. Non enim dicimus, quod lapis libero arbitrio deorsum tendat. Sed Deus ex naturae suae conditione semper determinate bonum vult. Ergo videtur quod libero arbitrio careat.

3. Praeterea, videtur quod nec in aliquibus creaturis sit. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cujuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut Isa. 26 dicitur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.

4. Praeterea, videtur quod saltem in beatis non sit. Quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed veniente fine cessant ea quae sunt ad finem. Cum ergo beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, et per consequens nec liberum arbitrium.

5. Item videtur quod nec in viatoribus sit. Quia electio eorum quae sunt ad finem, ex ratione finis trahitur. Sed sicut in 3 Ethic. (cap. 1) Philosophus dicit, qualis unusquisque est, talis etiam finis videtur ei: qualitas autem (1) alicujus est determinata ex natura. Ergo videtur quod electio eorum quae sunt ad finem, determinetur alicui ex natura sua. Ergo videtur quod liberum arbitrium non habeant homines ad eligendum ea quae ad ipsos pertinent.

6. Contra, videtur quod etiam in brutis sit. In quibuscumque enim est voluntarium, in illis liberum arbitrium est. Sed ut in 3 Ethic. (cap. 3) Philosophus dicit, voluntario et pueri et alia animalia communicant. Ergo videtur quod alia animalia liberum arbitrium habeant.

7. Praeterea liberum arbitrium consistit in electione convenientium, et refutatione nocivorum. Sed alia animalia fugiunt nocivum, et prosequuntur conveniens. Ergo videtur quod liberum arbitrium habeant, praecipue cum sponte illud faciant.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in 2 Phys. (a com. 75 usque ad 87) ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem

(1) *Al.* sed qualitas.

agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituat, in quibusdam vero separata est, sicut in his quae agunt per naturam: rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2 Physic. (ibidem et 8 text. 15) probatur, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituente, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut Philosophus (ibid.) dicit. Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non. nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in 1 libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est retento eo quod ad perfectionem pertinet: quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante: unde secundum hoc in Deo non salvatur; sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio sed a seipso; unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam in littera dicitur quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur.

Ad secundum dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere; nec tamen malum facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur: unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est ad finem, est duplex: quoddam enim est distans a fine, et quoddam est conjunctum fini, ut patet in generatione naturali. Imperfectus enim calor qui est dispositio ad formam ignis, dum est in alteratione praecedente non conjungitur ipsi fini, sed calidítas ultima quae est in termino alterationis, conjungitur formae substantiali nec excluditur per eam. Ita dico, quod quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini conjunguntur, ut videre, amare, et hujusmodi, et respectu horum erit sempiterna et libera electio, non autem imperfectorum quae a fine distant, ut fides, spes et hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod qualitas alicujus est duplex: quaedam ex habitu, et quaedam ex naturali complexione; et secundum illam quae est ex habitu, videtur alicui finis talis qualis est ipse: verbi gratia, ei qui habet habitum luxuriae, videtur optimum delectabile venereum, quod est secundum similitudinem sui habitus. In his ergo qualitas (1), puta hoc quod est habere virtuosum habitum vel vitiosum, est in potestate nostra, et consequenter ejus fieri. Sed licet naturalis complexio non sit in potestate nostra, tamen adhuc fieri ejus est in potestate nostra, ex quo talis complexio, vel ejus qualitas, est solum dispositio finis; sed ejus quod est tales esse vel non tales, est in potestate nostra: quia vel opera causant habitum, sicut in acquisitis, vel saltem sunt dispositiones ad habitum, sicut in infusis. Qualitas autem quae est ex naturali complexione, non est ad hoc quod faciat finem videri hujusmodi, sed est sicut dispositio ad illud: sicut patet in illis qui ex naturali complexione ad luxuriam proni sunt, quod non omnes delectabile venereum prosequuntur, licet eos ad hoc quodammodo naturalis complexio inclinet.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus accipit voluntarium large, non secundum quod dicitur a voluntate, sed secundum quod dividitur contra violentum; unde cum violentum sit cujus principium est extra, voluntarium erit cujus principium est intra; et inde est quod animalia quae moventur ex seipsis, motus voluntarios habere dicuntur, nec tamen electionem habent aut voluntatem, sicut Philosophus ibidem ostendit; unde nec liberum arbitrium.

Ad septimum dicendum, quod animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per quemdam naturalem instinctum; et ideo animalia habent aestimationem sed non cognitionem; sicut etiam habent memoriam, sed non reminiscentiam, quamvis omnia haec partis sensitivae sint: et ideo ex determinatione naturae actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis; unde omnia ejusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similem facit telam, quod non esset si (2) ex seipsis quasi per artem operantes sua opera disponerent: et propter hoc in eis non est liberum arbitrium.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium possit cogi.
(1 *p.*, *qu.* 116, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

---

(1) *Al.* *deest* qualitas.
(2) *Al.* nisi.

liberum arbitrium cogi possit. Quod enim immutatur ab aliquo agente, cogitur ab illo. Sed ut dicit Glossa ad Rom. (1) (cap. 9), Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit. Ergo videtur quod voluntas a Deo cogi possit, et ita liberum arbitrium.

2. Praeterea, omne agens quod non potest aliter operari quam ab altero sibi determinatur, cogitur ab illo. Sed liberum arbitrium non potest aliter operari quam Deus praescivit vel praedestinavit. Ergo videtur quod liberum arbitrium a Deo cogatur.

3. Praeterea, virtus superior potest cogere inferiorem. Sed in ordine universi quaedam virtutes sunt superiores quam liberum arbitrium. Ergo ipsum cogere possunt.

4. Praeterea, intellectus est altior potentia quam voluntas. Sed intellectus cogitur in demonstrationibus, ut ex 5 Metaph. (text. 6) apparet. Ergo videtur quod etiam voluntas et liberum arbitrium cogi possint.

5. Praeterea, motus inferiores regulantur secundum motus superiores: quia omne quod non uniformiter se habet, regulatur per aliquid uniformiter se habens. Sed motus liberi arbitrii maxime difformiter se habent. Ergo videtur quod indigeant regulari per actiones uniformiter se habentes. Hujusmodi autem in natura non sunt nisi motus caeli. Ergo per motus siderum regulantur opera liberi arbitrii, et per eorum potentiam cogi possunt: quod patet ex hoc quod astrologi per cursum siderum aliqua de operationibus libero arbitrio subjectis praenuntiant.

6. Praeterea, omne quod vincitur ab aliquo cogitur ab illo. Sed incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur, ut ex 7 Ethicor. (cap. 8 Graeco lat.) patet. Ergo videtur quod liberum arbitrium cogi possit.

7. Praeterea, difficilius est aliquem privare omnino suo actu quam suum actum immutare. Sed usus liberi arbitrii potest per violentiam impediri, ut in phreneticis patet. Ergo etiam videtur, quod per violentiam cogi possit ad aliquid agendum.

Sed contra, ut dicit Augustinus contra Tullium (in lib. 4 de Civitate Dei, cap. 9), quod est necessarium non est voluntarium. Sed liberum arbitrium in ratione sua voluntarium habet, cum sit facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non possit per necessitatem cogi.

Praeterea, quidquid cogitur, non habet dominium sui actus. Sed ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur, quod domini sumus nostrorum actuum. Ergo videtur quod hoc sit contra rationem liberi arbitrii quod cogatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod est duplex coactio; quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio. Sciendum est igitur quod in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter. Quaedam enim compelluntur ex subjecto, sicut illae vires quae sunt organis affixae: cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis. Quaedam vero sunt quae quidem subjecto non compelluntur, quia organis affixae non sunt, compelluntur tamen objecto, sicut intellectus; ipse enim non est actus alicujus partis corporis, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 4 et 6), et tamen demonstrationis vi cogitur. Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto: quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere. Cujus ratio est quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum; unde illi nullatenus intellectus assentire potest. Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur; non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere, et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum; et si bonum est (1) simpliciter, ut apparens malum: et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam; unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit ut illud in quod mutatur, voluntarie velit: et ita coactionis ratio tollitur: alias esset contradictionis implicatio, si diceretur nolle illud in quod mutatur, et cogi ad illud: quia necessitas coactionis voluntati contraria est, ut in 5 Metaph. (text. 6) Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod divina praescientia necessitatem libero arbitrio non imponit; quamvis hoc quod praescitum est impossibile sit non evenire; et hoc quomodo esse possit, in 1 libro ostensum est.

Ad tertium dicendum, quod ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. Deus autem potest quidem immutare sed non cogere, eo modo quo dicitur, non posse facere ut duo contradictoria sint simul.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est,

(1) Nimirum super illud: *Excitavi te etc.* aequivalenter quo ad sensum, sed non expresse quo ad verba, ex Augustini Enchiridio mutuata, cap. 98 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* et bonum esset.

secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaph. (cap. 2) dicitur.

Ad quintum dicendum, quod motus caelestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum (1), inquantum ex impressione corporis caelestis relinquitur aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam; sicut ex naturali complexione, quidam sunt magis proni ad unum vitium quam alii: et hoc modo possunt astrologi praenuntiare aliquid ex his quae ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiae, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora caelestia. Unde etiam Ptolomaeus dicit (in Centiloquio, propos. 5), quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ad quae astra disponunt. Avicenna tamen videtur velle, ut supra dictum est, quod motus voluntatis reducantur sicut in regulans in animas corporum caelestium: quia ponit quod animae inferiores sunt ex animabus superioribus; unde non est mirum si impressionem habet anima superior in animam inferiorem. Sed secundum fidem catholicam hoc stare non potest, quae ponit animas immediate a Deo creari; unde ipse solus in voluntate operari potest, et in ipsam imprimere; et ideo diversitates humanae voluntatis in uniformitatem voluntatis divinae reducuntur, sicut in primam regulam.

Ad sextum dicendum, quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum.

Ad septimum dicendum, quod usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens, inquantum scilicet ad usum liberi arbitrii requiritur usus rationis, et ad usum rationis requiritur usus imaginativae virtutis, qui per laesionem organi impeditur.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium se extendat ad omnia opera humana.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non se extendat ad omnia opera humana. Liberum enim arbitrium cogi non potest, ut dictum est. Sed quaedam opera humana cogi possunt, impeditur enim homo a motu per violentiam. Ergo non omnia opera humana sunt liberi arbitrii.

2. Praeterea, in 1 Ethic. (cap. 12) dicitur, quod quaedam opera humana sunt fines. Electio autem non est finis, ut in 3 Ethic. (cap. 3) dicitur. Cum igitur eligere sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium non sit omnium humanorum actuum.

3. Praeterea, omnes actus liberi arbitrii sunt potestate nostra. Sed quidam actus sunt in no-, non in potestate nostra existentes, sicut actus nerativae, nutritivae et augmentativae. Ergo non mnes actus nostri sunt liberi arbitrii.

(1) *Al.* sed (*forte* scilicet) inquantum.

4. Praterea, potentia determinata, est ad determinatos actus. Si igitur liberum arbitrium esset omnium humanorum actuum non esset determinata sed universalis potentia, quod supra falsum esse dictum est.

5. Praeterea, illud quod est praeter voluntatem est etiam praeter liberum arbitrium, cum liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis, ut supra dictum est. Sed, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin.), malum est praeter voluntatem. Ergo liberum arbitrium hominum ad mala opera non se extendit.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. quod homo libero arbitrio inquirit, eligit, impetum facit ad opus, et sic de aliis. Ergo videtur quod ad ipsum pertineant omnes actus humani.

Praeterea, ut supra dictum est, liberum arbitrium est voluntas. Sed omnes actus humani sunt voluntarii. Ergo sunt etiam liberi arbitrii.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere: et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum; et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur: et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati, sed non eliciti.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est finis respectu quorumdam, potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis. Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, inquantum scilicet fini ultimo conjungit: et ideo omnium operationum humanarum potest esse electio, non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem: quamvis enim vincere sit finis militaris potentiae, ordinatur tamen ad ulteriorem finem; unde sub electione cadere potest.

Ad tertium dicendum, quod homo ex hoc dicitur homo quod rationem habet; unde illi tantum actus dicuntur actus humani qui sunt virium rationalium vel per essentiam, vel per participationem, sicut actus concupiscibilis et irascibilis. Virtutes autem nutritivae partis nullo modo rationem participant, ut in 1 Ethic. (cap. ult.) dicitur; unde earum actus operationes humanae non dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si omnia opera humana essent liberi arbitrii quasi elicita ab ipso; quod non est verum, ut dictum est; unde non sequitur quod sit universalis potentia.

Ad quintum dicendum, quod malum in eo quod malum est, praeter voluntatem est; sed operatio humana, inquantum apparet bona, sub voluntate cadere potest; et ita potest esse ejus electio et libero arbitrio subjacere.

ARTICULUS IV.

Utrum libertas arbitrii augeatur vel minuatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod libertas arbitrii non augeatur neque minuatur. Illud enim quod pertinet ad rationem potentiae, non variatur per actus vel habitus; cum priora a posterioribus non varientur, sed eis subjaceant. Sed libertas pertinet ad rationem potentiae, quae liberum arbitrium dicitur. Ergo non potest per actus vel habitus virtutis aut vitii augeri et minui.

2. Praeterea, illud quod sequitur naturam aliquam, aequaliter invenitur in omnibus habentibus naturam illam. Sed liberum arbitrium consequitur naturam intellectivam, ut dictum est. Ergo in eis non augetur nec minuitur.

3. Praeterea, liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus in diversis, nec in eodem secundum diversos status. Ergo etc.

4. Praeterea, illud quod est fortius, non vincitur nec in servitutem deducitur ab eo quod est debilius. Sed liberum arbitrium est fortius quam sint passiones peccati, quia eis resistere potest, et sibi subjugare. Ergo videtur quod non minuatur liberum arbitrium per servitutem peccati.

5. Praeterea, in illud quod quilibet per se potest, unus non est altero liberior. Sed in malum quilibet per se potest, et in gratia et sine gratia. Ergo videtur quod liberum arbitrium alicujus non sit liberius ad malum quam alterius; et ita videtur quod liberum arbitrium non augeatur vel minuatur.

Sed contra est quod dicitur ad Roman. 7, 19: *Non quod volo bonum, hoc ago.* Hoc autem in persona hominis damnati (1) dicitur, ut una Glossa exponit. Cum ergo in statu innocentiae nihil ad bonum impediret, videtur quod liberum arbitrium augeatur et minuatur.

Praeterea, non redimitur nisi quod in servitute fuit. Sed per sanguinem Christi de peccato redempti sumus, ut 1 Petri, 1, dicitur. Ergo per peccatum in servitutem trahimur, et ita libertas minuitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Coactio autem, ut prius dictum est, est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens. Hoc autem est naturale et essentiale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente, et hoc sequitur ipsum in quolibet statu; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum. Omnis enim proprietas quae consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilius invenitur in aliquo, tanto etiam proprietas illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam Angelus; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilius invenitur in Deo quam in Angelo, et in uno Angelo quam in alio, et in Angelo quam in homine. Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a necessitate est quae consequitur naturam potentiae; et ideo per actus et habitus non variatur: sed libertas a disponentibus, sequitur habitum et actum; et ideo secundum diversitatem actuum et habituum variatur.

Ad secundum dicendum, quod in quibus invenitur natura una aequaliter, invenitur etiam aequaliter illud quod consequitur naturam illam. Sed natura intellectiva non invenitur aequaliter in Deo, Angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione aequaliter in omnibus est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis negatio per se non recipiat magis ac minus, tamen per accidens intenditur et remittitur, scilicet per intensionem et remissionem suae causae; sicut dicuntur majores tenebrae, quanto est majus obstaculum lucis; unde etiam secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur.

Ad quartum dicendum, quod liberum arbitrium nunquam ita vincitur aut servituti subjicitur passionibus peccati, ut ad peccandum compellatur, quia jam sibi in peccatum non imputaretur; sed dicitur esse subjectum peccato, inquantum ex peccato inclinatur ad peccandum sicut a disponente, non sicut a compellente.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quilibet per se possit in malum, non tamen potest quilibet eodem modo malum facere sicut ille qui habet habitum malitiae: unicuique enim habenti habitum est delectabilis operatio quae est secundum habitum illum: et ideo illi qui habent habitus corruptos, opera abominabilia delectabiliter et sine abominatione exercent: et ideo libere illud facere dicuntur, inquantum per habitum corruptum reprimitur contradictio rationis, ratione obtenebrata: quod non potest esse in illis qui talibus habitibus carent: et ideo dicit Philosophus in 5 Ethic. (cap. 13), quod justus non potest statim facere opera injustitiae, sicut injustus facit.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguatur liberum arbitrium tripliciter. Secundum enim diversos status libertas arbitrii variatur. Status autem hominis quatuor in littera assignantur. Ergo et quatuor libertates arbitrii distingui debent.

2. Praeterea, plus differt peccatum a justitia quam peccatum a miseria; cum prima se habeant ut opposita, secunda ut causa et effectus. Si ergo assignatur alia libertas a peccato et a miseria, multo fortius debet distingui etiam alia libertas a peccato et a justitia.

3. Praeterea, Anselmus dicit (de Gratia et lib. Arb., cap. 1), quod posse peccare neque est libertas neque pars libertatis. Sed libertas a justitia est secundum hoc quod est posse peccare. Ergo videtur quod inconvenienter libertatem talem assignet.

4. Praeterea, sicut differt peccatum et justitia, sic differt gloria et miseria. Si ergo contra libertatem a peccato ponit libertatem a justitia, videtur quod etiam contra libertatem a miseria deberet ponere libertatem a gloria.

---

(1) Seu peccato subjecti, aut sub lege positi ante gratiam Christi, ut expressius ex Augustino.

5. Praeterea, necessitas, quaedam miseria est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo inconvenienter libertatem a necessitate dividit contra libertatem a miseria.

6. Praeterea, Bernardus (Tract. de Grat. et lib. Arb., cap. 4), distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et complaciti. Cum igitur horum Magister mentionem non faciat, videtur insufficiens in libertatis distinctione.

Solutio. Respondeo dicendum, quod libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quae privantur; unde secundum ea quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. Ut autem prius dictum est, duplex est coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest; et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur. Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset. Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impedientis, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato: vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalitates, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impedientes; et sic est libertas a miseria.

Ad primum ergo dicendum, quod libertates non distinguuntur secundum diversos status hominis, cum una libertas in diversis statibus participetur. Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est. Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae, et tertio qui est post reparationem gratiae, et quarto qui est in gloria; tamen secundum magis et minus, sicut in littera designatur. Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae, et statui gloriae.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato; quod autem impedit illud a malo, quod corruptio ejus est, non est impeditivum ejus nisi secundum quid; sicut etiam cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid. Hoc autem quod a peccato impedit, est justitiae rectitudo in ratione existens: et inde est quod libertas a justitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid: et ideo inter principales partes libertatis assignari non debet; sed tamen reducitur ad illam libertatem quae est a peccato, propter similitudinem in modo; sicut enim peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis; ita etiam justitia impedit a malo.

Ad tertium dicendum, quod non est libertas simpliciter, ut dictum est, libertas a justitia, sed secundum quid; et propter hoc etiam non computatur inter partes principales, sed quasi per consequens reducitur ad alteram libertatum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod de ratione beatitudinis vel gloriae est ut aliquis omnia habeat quae velit, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus (1); et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii: et propter hoc non assignatur aliqua libertas a gloria: nulla enim voluntas miseriam quaerit et gloriam fugit, cum omnes naturaliter beati esse velint.

Ad quintum dicendum, quod continentia illam quae per libertatem necessitatis excluditur miseriam non includit, eo quod nunquam ad tantam miseriam devenitur ut liberum arbitrium cogi possit; et ideo non est inconveniens, si libertas a necessitate contra libertatem a miseria distinguatur.

Ad sextum dicendum, quod Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit. Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur: et respectu hujusmodi dicit libertatem arbitrii, quia in judicio nostro consistit, utrum hoc sequamur vel non. Ulterius est aliquid quod non tantum est licitum, sed etiam utile est; quia omnia licent, sed non omnia expediunt, ut Apostolus ait: et secundum hoc assignat libertatem consilii, quia consilium est de meliori bono, quod est expediens ad salutem. Est etiam aliquid quod delectat, et respectu hujusmodi assignat libertatem complaciti; unde dicit, quod *libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas autem consilii probare quid expediat, libertas autem complaciti experiri quid libeat.*

Expositio textus.

Quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium. Sciendum, quod illa non est vera definitio, sed quaedam notificatio; unde large definitionem sumit. Differt autem a praedicta superius assignata; quia illa data est secundum hoc ad quod est liberum arbitrium, quia scilicet in bonum et malum; haec autem datur secundum libertatis causam. Inde cum dicitur: *Liberum de voluntate judicium*; haec praepositio *de* libertatis causam notat: quia voluntas, ut prius dictum est, totius libertatis finis est.

Et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere: non secundum illam philosophorum, quam ponunt secundum suam expositionem, quam addit dicens, quod *liberum est ad utrumlibet;* sed secundum illam quam supra ex verbis Augustini accipit.

Non potest non (2) *peccare: ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Intelligendum est quantum ad praesens pertinet (quia de hoc infra quaeretur) *non peccare,*

(1) Passim, ac nominatim lib. de Vita beata, tum ex proprio sensu, tum ex aliorum quoque cum quibus loquitur praesente ipsa matre, quae suum cum ceteris etiam sensum profert (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *In editis hic quoque omittitur* non.

idest non in peccato esse, sicut etiam videre dupliciter sumitur, pro habere visum, et pro uti visu.

Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita. Corruptam dicit propter libertatem a necessitate, quae naturalis est, sicut etiam alia bona naturalia per peccatum corrumpuntur, licet semper maneant; perditam vero ostendit propter libertatem a peccato, quae quidem ex toto, adveniente peccato, tollitur, sicut et alia innocentiae et gratiae bona.

Hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Sciendum est, quod si libertas dicat facultatem ipsius potentiae, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a justitia; quae quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicat facultatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a justitia, et utraque superadditur libertati arbitrii, sicut habitus potentiae. Unde secundum aliquid utraque opinio verum dicit.

Liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. Videtur hoc esse falsum: quia, ut dictum est, ad malum non est libertas, nisi secundum quid; et quod est simpliciter, est magis eo quod est secundum quid. — Et dicendum, quod haec comparatio non attenditur secundum proprietatem libertatis; quia libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum: sed attenditur secundum sufficientiam liberi arbitrii, quod quidem per se in quodlibet malum potest, non autem in quodlibet bonum.

DISTINCTIO XXVI.

De gratia operante et cooperante.

Haec est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia praeparat hominis voluntatem, ut velit bonum: gratia cooperans adjuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus in lib. de Gratia et libero Arbitrio (cap. 17): « Coeperando Deus perficit in nobis quod operando incipit. Quia ipse ut velimus operatur incipiens, quod volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur. Tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. » Ecce his verbis satis aperitur, quae sit operans gratia, et quae cooperans. Operans enim est quae praevenit voluntatem bonam: ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus contra Julianum haereticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait: « Apertam de commendatione gratiae Apostolus protulit sententiam cum ait (Rom. 9, 16): Non est volentis neque currentis sed miserentis Dei. Hoc si attenderes, Juliane, non extenderes (1) contra gratiam merita voluntatis humanae. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit; sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Praeparatur enim hominis voluntas a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur (2). Ideoque congrue ait: Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Non quia hoc sine nostra voluntate agatur; sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur (3). Unde alibi Apostolus ait (1 Corinth. 15, 10): Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non ideo hoc dicit, quia nihil boni agebat; sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. » His testimoniis aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei praevenitur atque praeparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas. Quia et ante gratiam voluntas erat; sed non erat bona et recta voluntas. Voluntatem ipsam Augustinus in lib. de duabus Animabus (cap. 10) ita definit: « Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admittendum (4), vel adipiscendum. » Haec autem ut non admittat malum vel adipiscatur bonum, praevenitur et praeparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam praevenientem et subsequentem commendans, idest operantem et cooperantem, vigilanter dixit (Rom. 9, 16): « Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei; » et non e converso: non est miserentis Dei, sed volentis et currentis. Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est, ita accipiatur: « Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, » tamquam diceretur: non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: e contra dicitur: non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. At per hoc, si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam e contrario recte dicitur: non miserentis est Dei, sed volentis est hominis; cum id misericordia Dei sola non impleat? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit; nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam praevenit, et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam. Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (1). Ecce his verbis et aliis praemissis evidenter traditur, quod voluntas hominis praeparatur et praevenitur gratia Dei, ut bonum velit; et adjuvatur, ne frustra velit.

Quod bona voluntas comitatur gratiam.

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus ad Bonifacium papam (sive epist. 106, ad Paulinum) scribens contra Pelagianos, inquit: « Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani; sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente; pedissequa, non praevia. » Ecce hic expresse habes, quod gratia praevenit bonae voluntatis meritum, et ipsa voluntas bona (2) pedissequa est gratiae, non praevia.

Quae sit gratia voluntatem praeveniens, scilicet fides cum dilectione.

Et si diligenter intendas, nihilo minus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens et praeparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoque Augustinus in eodem (3) tractans, quomodo justificati sumus ex fide, et tamen gratis; utrumque enim dicit Apostolus qui dicit (Rom. 5, 1): « Justificati ex fide: » alibi autem (Rom. 3, 24), ait: « Justificati gratis per gratiam: Hoc, inquit, ideo (4) dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi: Si ex fide justificati, quomodo gratis? Quod enim fides meruit, cur non potius redditur quam donatur? Non dicat ista homo fidelis: quia cum dixerit, habeo fidem, ut merear justificationem: respondetur ei: quid habes quod non accepisti? Fides enim qua justificatus es, gratis tibi tradita est. » Hic aperte ostenditur, quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis praevenitur voluntas et praeparatur. Unde Augustinus (in 1 libro Retract., cap. 9): « Voluntas est qua et peccatur et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua peccati serva facta est, et ut superet vitia adjuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest: et hoc beneficium quo liberatur,

(1) *Augustini textus lib. 1 cont. Julianum cap. 140*, non est Heres.
(2) *Apponit Nicolai* (et lib. de perfect. justitiae, cap. 19).
(3) *Idem* et epist. 106.
(4) *Augustinus* non amittendum.

(1) *Nicolai* ut in Enchir. dicit Augustinus cap. 32.
(2) *Al. deest* bona.
(3) *Nicolai* iterum tractans.
(4) *Al.* hoc enim ipso etc.

» nisi eam praeveniret, jam meritis daretur, et non esset » gratia, quae utique gratis datur. » Praevenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiae beneficio quo liberatur et praeparatur, et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus in Enchir. (cap. 106) evidenter ostendit dicens: « Ipsum liberum arbitrium liberandum est post [illegible] » ruinam a servitute peccati, nec omnino per se ipsum, sed » per solam Dei gratiam, quae in fide Christi posita est, » liberatur, ut voluntas ipsa praeparetur. » Ecce aperte dicit gratiam per quam liberatur arbitrium et praeparatur voluntas, positam esse in fide Christi. Fides enim [illegible], ut in eodem (cap. 117) ait, impetrat quod lex imperat.

Quod voluntas bona, quae praevenitur gratia, quaedam Dei dona praevenit.

Ipsa tamen eadem voluntas quaedam gratiae dona praevenit. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 32, 1): « Praecedit » bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia. » Quae autem non praecedit, ipsa in eis est, et ipsa juvat. » Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis; et: Misericordia » ejus praeveniet me (Psalm. 58, 2); et: Misericordia ejus » subsequetur me (Psalm. 22, 6). Nolentem quippe praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. Cur » enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie » vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Itemque cur » admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod » volumus a quo factum est ut velimus? Unde Apostolus ait » (Rom. 9, 16): Non est volentis neque currentis, sed mise- » rentis Dei. » Ex his apparet quod bona hominis voluntas quaedam Dei dona praevenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam praevenitur, quia eam praevenit gratia operans, scilicet fides cum caritate.

Quae praedictis videntur contraria, scilicet quod videtur dici fidem esse ex voluntate.

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, scilicet « Corde creditur ad justitiam, » ita super Joan. tractans (tract. 26): « Ideo non simpliciter Apostolus (Rom. » 10, 10) ait: Creditur, sed corde creditur: quia cetera po- » test homo nolens, credere autem non nisi volens. Intrare » Ecclesiam et accedere ad altare potest nolens; sed non » credere. » Item super Gen. (cap 24, 57), ubi Laban et Bathuel dixerunt: « Vocemus puellam, et quaeramus ejus » voluntatem; » dicit Expositor, (1) quia fides est voluntatis non necessitatis. Ad quod respondentes dicimus, non haec ita accipienda fore ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire: cum ipsa sit propter Dei donum, ut ait Apostolus, (Eph. 2), et ex ea bona hominis merita incipiant: per hanc enim, ut sit Augustinus super Psal. 66, justificatur impius, idest, de impio pius fit, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius haec ideo dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere: cujus bonam voluntatem fides praevenit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quia bona voluntas in eis donis est, quae (2) praecedit, et ipsa juvat: quia ea juvat quibus praevenitur, dum eis consentit ad effectum boni; et in eis est, quia tempore ab eis non praeceditur.

Quaedam adhuc addit quae graviorem faciunt quaestionem, scilicet quod cogitatio boni praecedit fidem.

Ceterum hanc quaestionem magis acuunt et urgent verba Augustini, quibus in lib. de Praedestinatione sanctorum (cap. 2) utitur, pertractans illud verbum Apostoli (2 Corinth. 3, 5): « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis » quasi ex nobis. Attendant, inquit, hic et verba ista perpen- » dant qui putant ex nobis esse fidei inceptum, et ex Deo » esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, » quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia » bona merita, inquit: Non quod sufficientes simus cogitare » aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non videat prius » esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, » nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bo- » num non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere; » quamquam et ipsum credere nihil est aliud quam cum » assensione mentis cogitare. » Hic videtur insinuare, quod cogitatio bona praecedit fidem, et ita bona voluntas praevenit fidem, non praevenitur; quod praedictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod [illegible] Nam [illegible] Augustinus [illegible] (epist. 144) [illegible] (2). Non est enim fructus bonus qui de radice caritatis non surgit. Si vero adsit fides quae per dilectionem operatur, incipit [illegible] delectatio boni.

De illa cogitatione bona quae praecedit fidem, plenius disseritur.

Illa autem cogitatio, sive voluntas, quae fidem et caritatem atque justificationem praecedit, non sufficit ad [illegible] ea recte vivitur; et hac voluntate concupiscitur [illegible] bona voluntas quae est [illegible] ista vero [illegible]. Alia ergo est illa voluntas, sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam praecedit, ita illam praevenit [illegible]. Unde Augustinus [illegible] distinguens super illum locum Psalmi 118: « Concupivit anima » mea desiderare justificationes tuas. Concupivi desiderare, inquit, non desideravi. Videmus enim rationem praecurrere » quam quam utiles sunt justificationes Dei, sed infirmitate » praepediti aliquando non desideramus. Praevolat ergo in- » tellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, » nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim » desiderare concupiscebat quae bona esse cernebat, cupiens » eorum habere delectationem quorum poterat videre ratio- » nem. Ostendit itaque (3) quibus quasi gradibus ad eas » perveniatur. Prius enim est ut videantur, quam sint utiles » et honestae; deinde ut earum desiderium concupiscatur; » postremo ut proficiente gratia delectet earum operatio, » quarum sola ratio delectabat. » Attende hunc ordinem gratiarum quem hic distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum praecedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia delectationem, quae fit per fidem et caritatem: qua habita, vere bona est voluntas qua recte vivitur, ipsaque fidei comes est, non praevia. Qui verba Augustini praemissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam praevenientem et operantem, qua voluntas bona praeparatur in homine, praecedere quaedam bona ex Dei gratia et libero arbitrio, quaedam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam qua justificatur. Illius enim gratiae percipiendae quae voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita praecedunt. Ipsa est enim qua justificatur impius, idest fit justus qui prius erat impius. Meritis autem impii non gratia, sed poena debetur; nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nihil boni ante feceramus unde hoc mereremur. Non negamus tamen, multa ante hanc gratiam et praeter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in responsionibus contra Pelagianos, (4) ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

Utrum una eademque sit gratia quae dicitur gratia operans et cooperans.

Hic considerandum est, cum praedictum sit per gratiam operantem et praevenientem voluntatem hominis liberari ac praeparari, ut bonum velit; et per gratiam cooperantem et subsequentem adjuvari, ne frustra velit: utrum una et eadem sit gratia, idest unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans. Quibusdam non irrationabiliter videtur quod una et

---

(1) Quod hic ut ab expositore dictum notatur, habet Glossa interlinearis ibi, nec alibi occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. apponitur* non.

---

(1) *Nicolai* (item in lib. de Spiritu et littera cap. 14).

(2) *In textu Magistri edit. Venetae an.* 1566, et illa sufficienter vere bona est; *cui concinit Nicolai.*

(3) *Al.* utique.

(4) Sive lib. 3 Hypognostici cap. 4, quamvis illius opus non sit, sed pervetusti tamen et famosi auctoris, ex quo id s. Thomas 1-2, quaest. 109, art. 1, mutuatus est, licet indice non expresso. Responsiones autem hic dicuntur, quia scriptum est opus illud, ut Pelagianorum objectionibus posset responderi, sicut ex initio ejus patet (*Ex edit. P. Nicolai*).

eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quae operatur et cooperatur; sed propter diversos ejus effectus, dicitur operans et cooperans. Operans enim dicitur, inquantum liberat et praeparat voluntatem hominis, ut bonum velit; cooperans, inquantum eamdem adjuvat, ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum: ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

Divisio textus.

Ostenso quam scientiam et quam potentiam homo in primo statu habuit, hic ostendit quam gratiam accepit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de gratia in se; in secunda determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis, 29 dist.: *Post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de gratia secundum veritatem; in secunda removet quosdam errores circa gratiam, 28 dist.: *Id vero inconcusse et incunctanter teneamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat gratiae potestatem, distinguens eam per comparationem ad liberum arbitrium; in secunda inquirit genus gratiae; et quomodo gratia mereri dicatur, dist. 27, ibi: *Si vero quaeritur, quomodo ipsa gratia praeveniens mereatur augeri. . . . ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum.* Prima dividitur in duas: in prima dividit gratiam in operantem et cooperantem; quae quidem divisio sumitur secundum effectum quem gratia in libero arbitrio habet; secundo inquirit de partibus divisionis, utrum dividant gratiam per essentiam, vel secundum rationem tantum, ibi: *Hic considerandum est.* Prima in duas (1): in prima ponit gratiae distinctionem; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: *Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur.* Prima in duas: in prima distinguit gratiam in operantem et cooperantem; in secunda ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem, ibi: *Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem.* Circa primum duo facit: primo dividit gratiam in operantem et cooperantem; secundo exponit divisionis membra, ibi: *Operans enim gratia est quae praevenit voluntatem bonam.*

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Hic ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quaedam gratia, quae operans vel praeveniens dicitur, bonam voluntatem praecedit; secundo quod quaedam gratia, quae subsequens vel cooperans dicitur, a bona voluntate praevenitur, ibi: *Ipsa eadem tamen voluntas quaedam gratiae dona praevenit.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod gratia bonam voluntatem praecedit; secundo ostendit quae sit ipsa gratia, ibi: *Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens.*

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. Hic solvit quae praedictis contradicere videntur, et dividitur in duas partes; secundum quod duas auctoritates inducit, quae videntur praedictis adversari; secunda incipit ibi: *Ceterum quaestionem hanc magis acuunt et urgent verba Augustini*; et utraque dividitur in objectionem et responsionem.

(1) *Al. deest* prima in duas.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.° utrum gratia ponat quid creatum in anima; 2.° si ponit, utrum ut substantia, vel accidens; 3.° si est accidens, in quo sit sicut in subjecto, utrum in essentia animae, vel in potentia; 4.° utrum gratia sit virtus; 5°. de divisione gratiae in operantem et cooperantem, vel praevenientem et subsequentem; 6.° utrum gratia dividatur per essentiam in diversis virtutibus et donis, et hujusmodi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia sit aliquid creatum in anima. — (1 2, *qu.* 110, *art.* 1; *et cont. Gent., lib.* 3, *cap.* 155; *et de Ver., qu.* 27, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia nihil creatum in anima ponat. Gratia enim acceptationem (1) quamdam ponit in eo qui habere gratiam dicitur, ut scilicet sit acceptus ei cujus gratiam habet. Sed ex hoc quod aliquis dicitur acceptus alicui nihil ponitur in acceptato, sed in acceptante (2). Ergo ex hoc quod homo gratiam Dei habere dicitur, nihil in eo ponitur.

2. Praeterea, ut dicitur Sap. 11, Deus diligit omnia quae sunt. Sed gratia non aliud quam acceptionem dilectionis significat. Si ergo in homine aliquid ponitur supra sua naturalia per hoc quod gratiam habere dicitur, videtur quod in omnibus creaturis aliquid supra naturalia ponendum sit per hoc quod a Deo diligi dicuntur.

3. Praeterea, quanto natura perfectior est, tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliae creaturae sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius haec rationalis creatura consequi possit. Ergo nullo superaddito naturalibus indiget, quod gratia dici possit.

4. Praeterea, ejus est recreare, cujus est creare. Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit. Ergo ejus solius est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat.

5. Praeterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima vivificat corpus nullo medio. Ergo et Deus vivificat animam immediate. Non ergo gratia aliquid creatum in anima est, cum per gratiam animae vivere dicantur.

Ad hoc etiam possunt induci quaedam rationes

(1) *Al.* gratia acceptionem etc.
(2) *Al.* in acceptione.

quae supra positae sunt in 1 lib., 17 dist. de caritate; unde hic dimittantur.

Sed contra, Isidorus (1) dicit, quod gratia est divinae misericordiae donum, per quod bonae voluntatis fit exitus. Sed dona quae a Deo percipimus, quid creatum in anima ponunt. Ergo videtur quod gratia sit quid creatum in anima.

Praeterea, nullus dicitur esse gratus alicui, si ille in diligendo non errat, nisi per hoc quod aliquid boni in ipso est. Sed Deus in diligendo non errat. Ergo per hoc quod aliquis gratiam Dei habere dicitur, aliquid in ipso prae aliis significatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomen gratiae quamdam libertatem importat; unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor: et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur. Uno modo pro ipsa acceptione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore: unde gratia dicitur donum quod gratis datur. Utrolibet autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipiatur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit. Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quae ad amorem sui trahit; amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod divinus amor non permisit eum sine germine esse; unde per hoc quod Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse. Similiter etiam si accipiatur gratia donum gratis datum, oportet quod aliquid creatum intelligatur. Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet Spiritus sanctus. Sed quod hoc donum nunc habeatur cum prius non haberetur, hoc non ex sui mutatione contingit, sed ex mutatione ejus cui datur. Unde oportet quod ex hoc ipso quod Spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturae accrescat quod prius non habebat, secundum cujus adeptionem Spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur; quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est Spiritus sanctus potest dici gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis acceptus homini dicitur, aliquid in homine significatur unde acceptatur; sed tamen hoc non est causatum semper ab acceptatione, immo est acceptationis causa. Sed cum aliquis Deo gratus vel acceptus dicitur, significatur aliquid in ipso quod ex Dei acceptatione causatur.

Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit; sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est; et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi dilectionis antonomastice gratia vocatur; quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur.

Ad tertium dicendum, quod si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt ceterae creaturae, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cetera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit, excellentior est omni fine quem creaturae aliae consequuntur, et omnem facultatem naturae excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, invenitur ceteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturae est quam ille qui non nisi modicam sanitatem pauco exercitio consequitur, ut in 2 Caeli et Mundi (text. 62) dicitur.

Ad quartum dicendum, quod creare et recreare effective Dei est: unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit; ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet: non enim potest intelligi quod aliquis sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; unde gratia dicitur recreare formaliter; sed Deus effective.

Ad quintum dicendum, quod anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat; cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in 8 Metaph. (text. 16) Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit accidens.
(*1-2, qu.* 110, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit accidens. Accidens enim non transit de subjecto in subjectum, cum individuationem a subjecto habeat. Sed gratia de subjecto in subjectum transit, ut dicitur Num. 11, 17: *Tollam de spiritu tuo et dabo senioribus*; et iterum 4 Reg. 11, 15: *Spiritus Eliae requievit super Eliseum.* Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

2. Praeterea, omne accidens habet aliquod subjectum cujus per se accidens est, cum omne quod

---

(1) Sic etiam Albertus Magnus in hanc ipsam dist., art. 4, velut ex Isidoro notat sine indice loci, nec apud illum quidquam tale occurrit, sed in lib. 2 de Differentiis spiritualibus, dissert. 27, inter gratiam divinae effusionis, et humani arbitrii voluntatem sic tantum: *Gratia est divinae misericordiae donum gratuitum, per quod bonae voluntatis initium, et operis promeretur effectum*, supple homo. Quamvis et ex lib. 2 Sentent. utcumque quo ad sensum colligi potest (*Ex edit. P. Nicolai*).

est per accidens, ad per se reducatur. Sed gratiae non est assignare aliquod subjectum per se, cum omne accidens per se ex principiis subjecti causetur, gratiae vero nihil causatum sit causa nisi solus Deus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

3. Praeterea, nullum accidens est dignius suo subjecto. Sed gratia dignior est quam ipsa anima, quia per ipsam gratiam summo bono conjungitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

4. Praeterea, nullum accidens agit in subjecto in quo est, etiamsi in aliud exterius agat. Sed gratia agit in ipsam animam gratificando eam et movendo in opus. Ergo etc.

5. Praeterea, omne accidens quod amitti potest, etiam corrumpi potest. Sed gratia amittitur, non tamen corrumpitur, cum sit expressior similitudo Dei quam etiam naturalis similitudo animae, ratione cujus anima incorruptibilis dicitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

Sed contra, super illud Psal. 103: *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (1): *Gratia est nitor animae, concilians sanctum amorem.* Sed nitor accidens nominat. Ergo videtur quod gratia sit accidens.

Praeterea, omne quod intenditur et remittitur est accidens: quia substantia non recipit magis et minus, ut in praedicamentis dicitur. Sed gratia est hujusmodi, ut in littera patet: quia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. Ergo est accidens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est, quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat. Sed tamen aliquid accidentaliter ad aliud se habet quod tamen in se substantia est sicut indumentum ad corpus: sicut etiam e contrario aliquid substantialiter ad alterum se habet, quod tamen in se accidens est, sicut color ad albedinem; et sic non potest de gratia accidere: cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quae eam Deo conjungeret; et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide: oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur. Si autem intelligatur formaliter, tunc oportet quod gratia sit forma animae; et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens: non enim invenitur aliqua forma in genere substantiae quae alteri accidentaliter adveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum: sed talis modus loquendi intelligitur in Scripturis propter similitudinem gratiae ad similes actus in specie.

Ad secundum dicendum, quod quaedam accidentia sunt per se, quae semper actu consequuntur suum subjectum; quaedam autem non semper in actu, semper autem in habilitate. Unde cum illud quod per se inest, semper insit, subjectum aliquando dicitur esse per se subjectum respectu ipsius accidentis, sicut ignis est per se subjectum caloris; et tale accidens ex principiis subjecti causatur, non solum quantum ad habilitatem, sed etiam quantum ad essentiam accidentis: aliquando respectu habilitatis tantum, sicut aer qui non semper illuminatur in actu, semper tamen illuminabilis est; et haec illuminabilitas ex principiis subjecti causatur, quamvis lumen ab extrinseco sit. Similiter dico, quod lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur, sicut etiam patet in hoc quod est disciplinae perceptibile.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter in esse suo consideratum subjectum, accidente nobilius est; sed quo ad quid, nihil prohibet accidens subjecto melius esse quantum ad esse accidentale: semper enim illud quod se habet per modum actus, nobilius est eo quod se habet per modum potentiae, inquantum hujusmodi. Sicut autem forma substantialis est actus materiae in esse substantiali, ita accidens est actus subjecti in esse accidentali; unde secundum hoc albedo est nobilior corpore, et gratia anima.

Ad quartum dicendum, quod agere aliquid dicitur dupliciter: scilicet formaliter, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest; et sic gratia in animam agit, mundificando ipsam et gratificando: alio modo effective, sicut pictor parietem album facit; et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit.

Ad quintum dicendum, quod imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia; sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur; sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur; sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa: unde cum non eodem modo anima et gratia dicantur imago, non sequitur, si anima est incorruptibilis, quod gratia non corrumpatur; immo cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.

ARTICULUS III.

Utrum gratia sit in potentia, vel anima (1), *sicut in subjecto.* — (1-2, *qu.* 110, *art.* 4; *et de Ver.*, *qu.* 27, *art.* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit in potentia animae sicut in subjecto. Illud enim quod naturalibus superadditur, inter naturalem causam et effectum medium non cadit. Sed gratia naturalibus superadditur. Cum igitur potentia sit effectus naturalis ipsius essentiae, videtur quod gratia non cadat medium inter essentiam et potentiam; et ita non sit in essentia sicut in subjecto, sed magis in potentia.

2. Praeterea, illud quod est immediatum principium actus, est potentia: quia sicut potentia ab essentia, ita operatio a potentia procedit. Sed gratia immediate ordinat ad actum: quod ex definitione ejus patet: dicitur enim gratia gratuitum Dei do-

(1) Ex Augustino usurpata, qui sic in eum locum conc. 3, plenius quam hic: *Gratia Dei nitor quidam in manifestatione* (juxta illud: *Unicuique datur Spiritus ad manifestationem*) *gratia quaedam quae est hominum ad homines perspicua, ad conciliandum sanctum amorem, oleum dicitur in nitore divino* etc. (Ex edit. P. Nicolai).

(1) Forte *vel in essentia animae*, ut supra.

num quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ergo videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

3. Praeterea, Augustinus (1) dicit in littera, quod gratia praeparat voluntatem, non autem nisi sicut accidens praeparat subjectum. Alibi etiam (lib. 3 Hypognost.) dicit, quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. Cum igitur voluntas sive liberum arbitrium sit potentia, videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

4. Praeterea, gratia opponitur culpae. Sed omne vitium, ad minus actuale, est in aliqua potentia sicut in subjecto. Cum igitur opposita sint circa idem, videtur quod gratia etiam sit in potentia animae sicut in subjecto.

5. Praeterea, habitus infusi et acquisiti non differunt nisi secundum principium efficiens: constat enim quod ad eosdem actus in specie ordinantur. Sed habitus acquisiti sunt per prius in potentia quam in essentia: non enim sunt in essentia nisi mediante potentia. Ergo et habitus infusi: non igitur gratia est in essentia animae sicut in subjecto, sed magis in potentia.

Sed contra, gratia dicitur esse vita animae. Sed vivere viventibus est esse, ut in 2 de Anima (text. 37) Philosophus dicit; esse autem essentiam respicit. Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit.

Praeterea, nullum accidens extenditur in agendo ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicatur accidens, sed subjectum accidentis. Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quae merita bona in nobis (2) causat, ut in littera dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animae sicut in subjecto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur.

Quidam enim hoc accipere volunt secundum appropriationem quamdam, et non proprie dictum. Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus; unde Genes. 4 dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quae offerebantur.

Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes, quod proprium et primum subjectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia: et hoc rationabilius est, et dictis Dionysii consonat. Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius (in 2 cap. caelest. Hierar.), quod sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur; tum etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur; et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, non tamen sequitur quod intercidat media inter potentiam et essentiam, nisi esset ejusdem ordinis: scilicet ut sicut gratia esset ab essentia, ita potentia a gratia; per quem modum potentia cadit media inter essentiam et operationem. Sed hoc non est ita: quia potentia non est per gratiam, sed per naturam; unde objectio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiae; ita etiam perfectio potentiae habet quod informet actum ex virtute gratiae perficientis ipsam essentiam: et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat.

Ad tertium dicendum, quod inter potentias animae, voluntas, vel liberum arbitrium (1) maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentiarum subjaceant, ut dictum est: et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem, vel liberum arbitrium, respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere (2) possit.

Ad quartum dicendum, quod culpa actualis non est per infusionem vel immissionem, sed per aliquem determinatum actum nobis advenit: et quia omnis operatio respicit determinatam potentiam, quae est ejus principium, inde est quod culpa per prius est in potentia quam in essentia animae. Gratia autem non acquiritur per actus nostros, sed a superiori infunditur; unde illud quod superius animae est, scilicet essentiam, quae est origo omnium potentiarum, per prius respicit.

Et per hoc etiam patet responsio ad quintum: quia habitus acquisiti per actus nostros aggenerantur, et ita ad potentiam immediate pertinent; unde magis proportionantur virtuti quam gratiae. Similiter et culpa immediatius virtuti quam gratiae opponitur, secundum quod in actu consistit.

(1) Ut §. 1 videre est ex lib. 1 imperfecti operis (quod modo tamen perfectum est) in Julianum versus finem(*Ex edit. P. Nicol.*).
(2) *Al.* in bonis.

(1) *Nicolai hic, et infra semper omittit* vel liberum arbitrium.
(2) *Vel* elicere, producere.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit virtus.

(1-2, *qu.* 110, *art.* 3; *et de Ver.*, *qu.* 27, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit virtus. Cum enim sit in genere accidentis, ad nullum genus reduci potest nisi ad qualitatem; nec inter qualitatis species, nisi ad primam, ut deducendo in singulis patet. Erit igitur gratia vel scientia vel virtus. Non enim inter habitus vel dispositiones corporales computatur. Sed constat quod non est scientia. Ergo de necessitate est virtus.

2. Praeterea, Philosophus (in 7 Phys., text. 17), dicit, quod virtus nihil aliud est quam dispositio perfecti ad optimum. Sed praecipue id gratiae (1) competit, quae animam quam perficit, ad optimum disponit, scilicet ad ultimum finem. Ergo ipsa est virtus.

3. Praeterea, in 10 Ethic. (cap. 14), Philosophus dicit, quod hoc est virtus uniuscujusque quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed gratia bonam facit animam et opus ejus, cum utrumque gratificet; nec aliquid Deo possit reddi acceptum, nisi per hoc quod bonum sit. Ergo videtur quod gratia sit virtus.

4. Praeterea, in littera dicitur ab Augustino (loco ibi citato), quod gratia praeveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Ergo et gratia.

5. Praeterea, caritas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. Cum igitur informatio virtutum sit per gratiam, per quam opera meritoria redduntur, videtur quod gratia sit idem quod caritas. Sed caritas est virtus. Ergo et gratia.

Sed contra, omnis virtus est sicut in subjecto in aliqua determinata potentia. Gratia autem non potentiam sed essentiam animae respicit. Ergo videtur quod gratia non sit virtus.

Praeterea, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, non possunt esse idem per essentiam. Sed omnes virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere; distinguuntur autem in hoc quod determinatos actus educunt (2). Ergo illud quod est principium merendi, est aliud per essentiam ab eo quod est principium distinctionis actuum. Sed principium merendi est gratia, ut in littera dicitur; principium autem distinctionis in actu, est determinata species virtutis; quia qualis est virtus, tales habitus reddit. Ergo gratia et virtus per essentiam differunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione: quia gratia dicitur secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens: quia si virtus ab eodem haberet quod esset virtus, et quod gratum Deo redderet, oporteret quod omnis virtus hoc faceret; et cum quaedam virtutes per actus acquirantur, sequeretur secundum haeresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo gratus Deo efficeretur. Si autem ab alio habet quod sit virtus et quod gratum Deo reddat, oportet quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem: diversis enim effectibus qui divisim inveniuntur, diversa principia respondent.

Et ideo alii dicunt, quod virtus et gratia realiter differunt, non ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum sicut ex forma et eo cujus est forma: dicunt enim, quod hoc modo se habet gratia ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad colorem ipsum; unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore existens cum eo in eodem subjecto; ita etiam dicunt, quod gratia unitur virtuti in eodem subjecto, ut informans ipsam. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subjectum gratiae est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia cum dicitur, quod ex lumine et colore efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux; et sic rediretur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus essent idem secundum rem: non enim lumen quod est de compositione coloris, re differt a colore. Aut accipitur lumen quod est in aere circumstante: et hoc constat quod in alio subjecto est a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiam si accipiatur lumen prout participatur in superficie corporis terminati in qua est color, de necessitate per essentiam a colore differt: quod patet ex hoc quod adveniente et recedente lumine, nihilominus color idem manet; quod non esset nisi per essentiam differret a colore. Similiter etiam oportet quod vel virtutes efficiantur Deo gratae per aliquod a Deo influxum; et sic oportet id per essentiam differre a virtute, cum etiam quaedam virtutes infusae, ut fides et spes, recedente gratia remaneant informes; vel oportet quod virtutes Deo sint gratae sine hoc quod aliquid addatur a Deo infusum: et sic vel gratia nihil creatum in anima ponet, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum.

Et ideo alii dicunt, quod gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice; ita etiam a gratia est perfectio essentiae, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quae sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen conjunctae sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum praedicta convenientius videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet; sed est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus (1) (hom. 40), quod gratia est sanitas mentis; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos.

(1) Al. praecipuae gratiae.
(2) Forte eliciunt.

(1) Citat quoque Albertus Magnus in hunc locum, ut et S. Bonaventura in eumdem; uterque sine certo indice indefinite tantum; nec ullibi expresse sub his verbis occurrit, etsi quantum ad sensum ex illius Comment. in psal. 4 et 6, et hom. 4 de Poenitentia, et hom. 11 in epist. ad Philip. colligi potest, et ex aliis passim locis (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non primo operationem respiciat sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam divinum quod animae confert.

Ad tertium dicendum, quod bonitas quam virtus habenti confert, est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod gratia praeveniens dicitur fides, non quod per essentiam gratia a fide non differat, sed quia in justificatione quam gratia causat, primus motus fidei invenitur; et ideo cum habitudines et habitus per effectus nobis innotescant, illud in quo primo gratia manifestatur, est fides; et propter hoc fidem gratiam praevenientem dicit.

Ad quintum dicendum, quod caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum ex parte actus, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentiis et actibus ordinatis, quod illa quae altiorem finem respicit, largitur formam arti quae sub ipsa est, cujus actus in suum finem ordinatur: sicut patet quia gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma temonis. Unde caritas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem: sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur: et ideo non oportet quod gratia sit idem quod caritas, quamvis caritas nunquam possit esse sine gratia.

ARTICULUS V.

Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem. — (1-2, *qu.* 111, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gratia per operantem et cooperantem dividatur. Quia, ut dictum est, gratia non per se respicit opus. Sed unumquodque dividendum est secundum hoc quod sibi per se convenit, ut in 7 Metaph. (text. 45) dicitur. Ergo videtur, cum operans et cooperans respectu operis dicantur, quod inconvenienter gratia per haec duo distinguatur.

2. Praeterea, si gratia est operans, oportet quod aliquid in anima operetur. Aut ergo seipsam, aut aliquid aliud. Sed seipsam non facit, cum nihil sui ipsius causa sit, nec est signare aliquid aliud quod in anima operetur. Ergo videtur quod inconvenienter aliqua gratia operans dicatur.

3. Praeterea, nullum opus est tantum gratiae quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur quod gratia quaelibet cooperans dici debeat.

4. Praeterea, illud quod cooperatur alicui non se habet sicut principale in operatione. Sed in omni operatione in qua liberum arbitrium et gratia conveniunt, gratia principale obtinet. Ergo inconvenienter gratia cooperans nominatur.

5. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. 32), quod *gratia praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus; et nunc* (1) *praevenit ut vocemur, et tunc subsequitur ut glorificemur*: et illa gratia praeveniens statum praesentis vitae respicit, et gratia subsequens, statum gloriae. Cum igitur operans et cooperans ad praesentem vitam pertineant, videtur quod gratia operans et cooperans non sint idem quod praeveniens et subsequens, ut Magister innuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est praemium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. In actibus etiam est quidam ordo: quia primum est opus interius voluntatis, secundum est opus exterius quo voluntas completur: et secundum hoc quandoque Augustinus diversimode videtur accipere gratiam praevenientem et subsequentem: quia considerato ordine meriti ad praemium quod sequitur, nominat gratiam praevenientem, quae principium est merendi; gratiam vero subsequentem, ipsum habitum gloriae, qui in nobis beatam vitam efficit: ut patet in auctoritate inducta. Secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem, ponit gratiam praevenientem, quae causat motum bonae voluntatis, gratiam vero subsequentem quae opus exterius complet; unde dicit, quod *praevenit voluntatem ut velit bonum; subsequitur ut compleat,* sive perficiat (2); et sic in littera quasi per totum videtur accipere praevenientem et subsequentem. Secundum vero ordinem esse quod dat ad actum qui est operatio, sic ponit gratiam praevenientem quae animae quoddam esse salubre confert, et gratiam subsequentem quae opus meritorium causat; unde dicit, quod *praevenit ut sanemur, et subsequitur ut sanati negotiemur.* Sed distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis: unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, per perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicitur idem quod praeveniens et subsequens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute; et ideo non est inconveniens si per operantem et cooperantem distinguatur.

Ad secundum dicendum, quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod

(1) *Nicolai omittit* et nunc, *item* et tunc.
(2) *Al.* persistat.

quaelibet forma facit esse aliquod in subjecto, sicut albedo facit esse album; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus; ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur eliciendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod operans dicitur.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur: sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit. Sed secundum aliam acceptionem verum est quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio; et tamen quia se habet gratia ut principale, quia inclinat in talem actum per modum cujusdam naturae, ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.

Ad quartum dicendum, quod si dicatur gratia cooperans secundum quod causat quemcumque motum vel extrinsecum vel intrinsecum; sic dicitur cooperans non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est; unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum: et propter hoc dicitur cooperans, quasi complens illud quod per liberum arbitrium ut praejacens exhibetur. Si autem accipiatur cooperans prout respicit actum exteriorem tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum: actus enim interiores in moralibus potiores sunt exterioribus, ut (in 10 Ethic., cap. 12) Philosophus dicit; unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans; et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quantum ad illum modum acceptionis gratiae praevenientis et subsequentis operans et cooperans praevenienti et subsequenti non respondeat; tamen secundum alias acceptiones penitus idem sunt: et hoc modo Magister in littera sumit.

ARTICULUS VI.

Utrum gratia sit multiplex in anima.
(de Ver., qu. 27, art. 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia in anima multiplicetur. Divisiones enim gratiarum sunt, ut 1 Corinth. 12 dicitur. Sed divisio est causa numeri et multitudinis; unde secundum Isidorum (1) numerus dicitur quasi nutus memoris, i. est divisionis. Ergo videtur quod in una anima inveniantur multae gratiae.

2. Praeterea, non potest idem esse prius et posterius, praecedens et subsequens. Ergo cum in uno homine inveniatur gratia praeveniens et subsequens, videtur quod oporteat plures gratias in uno et eodem homine esse.

3. Praeterea, omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quae informat, cum diversorum diversae sint formae. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod cum virtutes sint diversae, oporteat gratias esse multiplicatas.

4. Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non reducuntur in idem principium. Sed virtutes a donis etiam secundum genus differunt, similiter a gratiis sacramentalibus. Ergo videtur quod a diversis gratiis oriuntur.

5. Praeterea, gratia datur in diversis sacramentis; et una habita, non habetur alia. Quaecumque autem hoc modo se habent quod unum est sine altero, oportet esse numerata et distincta. Ergo videtur quod gratia non manet tantum una sed per essentiam multiplicatur.

Sed contra, perfectio proportionatur perfectibili. Sed gratia perficit immediate essentiam animae, ut dictum est. Cum igitur essentia animae sit una multiplicata in potentiis, videtur quod etiam gratia sit una multiplicata in virtutibus.

Praeterea, illud quod convenit diversis secundum eamdem rationem, oportet quod ab uno principio procedat. Sed eadem ratio merendi est in omnibus actibus meritoriis: cum igitur gratia sit principium merendi, videtur quod gratia sit una tantum, non multiplicata.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod gratia et virtus realiter non differunt, sed solum ratione, necesse est ponere quod gratia multiplicetur per essentiam secundum numerum virtutum: quamvis enim possint dicere, quod multiplicatio non contingit in virtutibus secundum quod habent rationem virtutum; nihilominus tamen oportet dicere quod sint plures gratiae per esse diversae. Sed secundum opinionem quae ponit gratiam a virtute differentem, est multiplex modus dicendi.

Quidam enim, qui ponunt gratiam non esse sicut in subjecto in essentia animae, necesse habent ponere quod sint plures gratiae secundum numerum virtutum distinctae: non enim potest esse ut idem accidens numero in diversis substantiis sit. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum, ponitur in eodem subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, vel per prius vel per posterius, secundum quod quaedam virtutes per prius a gratia informantur quam aliae: non enim potest dici, quod sit idem lumen numero quod colores diversorum corporum informat, nisi secundum quod accipitur in uno subjecto continuo, quod est aer: si enim consideretur ut receptum in superficiebus diversorum corporum, oportet de necessitate quod secundum numerum multiplicetur, cum accidens multiplicetur multiplicato subjecto.

Quidam vero dicunt, quod gratia est sicut in subjecto in essentia animae in qua omnes potentiae sicut in centro colliguntur; unde sicut lineae et radii in centro uniuntur, et secundum quod magis a centro elongantur, plus ab invicem dividuntur; ita etiam gratia secundum quod in essentia animae consistit, est una; multiplicatur autem

(1) Nihil tale in Isidoro nunc occurrit; sed quod numero nummus nomen dedit, et a sui frequentatione vocabulum indidit, quia nempe plerumque materia numeri nummus est, ut ex lib. 3 Ethymol. vel originum, cap. 4, colligitur; nec significat quidquam *nutus memoris, idest divisionis* (*Ex edit. P. Nicolai*).

secundum quod in diversas potentias diffunditur, in quibus rationem virtutis accipit. Sed ista opinio videtur supponere quod gratia et virtus non differant secundum speciem vel rationem, sed solum secundum diversitatem subjecti. Si enim alterius rationis est virtus a gratia, tunc ex multiplicatione virtutum in potentiis non sequeretur multiplicatio gratiae: quia diffusiones gratiae in potentiis nomen et rationem gratiae amitterent: sicut si lumen a centro diffundatur per diversos radios, quamdiu manet in ratione luminis, dicitur lumen multiplicari et dividi; sed si secundum diversas lineas diffusionis luminis, lineae rationes diversorum colorum acciperent, tunc diceretur quod lumen esset tantum unum, scilicet quod est in centro, et quod colores in diversis lineis causati essent multi: nisi forte dicant, quod diffusio gratiae in potentias est praeter essentiam virtutum, sicut diffusio lucis super colores, qui efficiuntur per eam visibiles actu, secundum quorumdam opinionem, est praeter essentiam coloris, ut dictum est; ut sicut lux super colores diffusa praebet coloribus quod sint visibiles actu, ita diffusiones gratiae quasi quidam radii ejus praebeant virtutibus efficaciam merendi: sic enim radius gratiae receptus in potentia retineret rationem lucis, et differret a gratia quae est in essentia animae, sicut lumen a luce; et ita gratia prout esset in essentia animae, esset una, sed gratiae diffusae in potentias essent multae. Sed hoc non potest stare: quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo: unum est ut agens actum dignus vita aeterna habeatur; et ad hoc sufficit gratia quae est in essentia animae animam gratificans; aliud est ut actus ipse sit in debitum finem relatus, et debitis circumstantiis vestitus; et ad hoc sufficit virtus; unde ad eliciendum actum meritorium non requiritur aliquid praeter gratiam quae est in essentia, et virtutem quae est in potentia animae, quasi aliqua diffusio gratiae ab essentia animae perveniat in potentiam praeter virtutem.

Et ideo alii melius dicunt, quod scilicet gratia est una tantum non multiplicata: virtutes autem sunt multae; quae quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant; sicut etiam potentiae animae ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiae et essentiae; et ideo potentiae multiplicantur, sed essentia manet tantum una: quae omnes conveniunt in hoc quod convenit eis secundum quod sunt in tali essentia: distinguuntur autem secundum diversas rationes potentiarum; ita etiam et virtutes conveniunt in ratione merendi quae convenit eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, inquantum virtutes sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et haec quidem dona, plura et divisa sunt. Sed nos hic loquimur de gratia prout est primum donum, gratam faciens animam.

Ad secundum dicendum, quod quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, praeveniens et subsequens, non differunt essentia, sed ratione tantum: una enim forma est quae dat esse, et quae est principium operis: unde etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum; unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur praeveniens et subsequens propter ordinem gratiae ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae est intrinseca rei et quasi constitutiva ejus; sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi; unde oportet quod primum principium a quo rationem merendi habent, sit unum; et quod diversitas eorum in genere et in specie, sit ex diversitate actuum et objectorum.

Ad quintum dicendum, quod gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato consequuntur, contra quas praecipue gratiae sacramentales ordinantur: et ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ordinatur ad diversum actum, ita etiam differt una gratia sacramentalis ab alia per hoc quod ad diversos effectus ordinatur; unde sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiae, ita etiam ex multiplicatione sacramentorum non sequitur multiplicatio illius gratiae de qua nunc loquimur: quia illae etiam perfectiones quae in diversis sacramentis conferuntur, quaedam emanationes sunt illius gratiae de qua nunc loquimur, sicut et virtutes. Sed quia non habent propria nomina, ideo communiter nomine gratiae nuncupantur.

Expositio textus.

Haec est gratia operans et cooperans; de qua scilicet supra mentionem fecit cum dixit: *Ipsa gratia praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus.*

Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Sciendum quod hic non definit voluntatem quae est potentia, sed voluntatem quae est actus: hoc enim commune est fere in omnibus potentiis animae, ut eodem nomine potentia et actus nominetur: et sic fere per totum hic voluntas accipitur.

Sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. De augmento gratiae eodem modo potest disputari sicut de augmento caritatis, de quo supra dictum est, 1 lib., dist. 17.

Cetera potest homo nolens; credere autem non nisi volens. Intelligendum est de actibus exterioribus, non autem de interioribus: quia diligere nullus potest nisi volens.

Sequitur tardus aut nullus affectus. Iste affectus est per modum operationis praecedentis habitum virtutis: quia ex sola deliberatione rationis procedit: sed affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quae sequitur habitum: quia *signum oportet habitus accipere fientem* (1) *in opere delectationem,* ut (in 2 Ethic.) Philosophus dicit.

(1) Al. *finientem.*

DISTINCTIO XXVII.

Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quaeritur.

Si vero quaeritur, quomodo illa gratia praeveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit sine libero arbitrio: et quid sit ipsa gratia, an virtus an non; et si virtus, an actus vel non; ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in 1 lib. Retractationum: « Virtutes (inquit) quibus recte vivitur, magna bo» na sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus » recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiae vero ani» mi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. » Item (ibid.): « Virtutibus nemo male utitur. Ceteris autem » bonis, idest mediis et minimis, non solum bene sed etiam » male quisque uti potest: et ideo virtute nemo male utitur, » quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam » non nisi bene uti possumus. Nemo autem bene utendo, » male utitur. Non solum autem magna; sed etiam media et » minima bona esse praestitit bonitas Dei. » Ecce habes tria genera bonorum distincta.

In quibus bonis sit liberum arbitrium.

Quaeritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus in 1 lib. Retractationum (ut » p.) ait ita: « In mediis quidem bonis invenitur liberum » voluntatis arbitrium: quia et male illo uti possumus; sed » tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus » autem usus ejus jam virtus est, quae in magnis reperitur » bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona et » magna, et media et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex » Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis; qui virtus » est, et in magnis numeratur bonis. » Attende diligenter quae dicta sunt, et confer in unum: sic enim aperietur quod supra quaerebatur. Dixit equidem, opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bene uti possumus, idest mediorum, in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem: quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit: quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

(1) *De virtute, quid sit et quid actus ejus.*

Hic videndum est, quid sit virtus et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Augustinus (lib. 2 de lib. Arbitr. cap. 18), bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur; ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi (118): « Feci ju» dicium et justitiam; » ita dicens: « Justitia magna virtus » animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideoque » cum ait Propheta ex persona Ecclesiae, Feci justitiam, non » ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus in» telligi voluit. » Ecce aperte insinuatur hic quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

De fide itidem dicit, quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit inquiens (cap. 2, 8): « Gratia estis salvati per fidem, et hoc » non ex vobis; Dei enim donum est; » quod a sanctis ita exponitur: Hoc, idest fides, non est ex vi naturae nostrae, quia donum Dei pure est. Ecce et hic manifeste traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis. quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam praevenientem vel operantem esse virtutem quae voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Augustinus in lib. de Spiritu et littera (cap. 9) ait: « Justificati sumus non per liberam » voluntatem sed per Christi gratiam; non quod sine voluntate » nostra fiat; sed voluntas nostra ostenditur infirma per le» gem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat » legem. »

(1) *Hic exordium habet distinctio* 27, *apud Magistrum.*

De gratia quae liberat voluntatem: quae si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis.

Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis sed eam potius sanet ac praeparet, ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum: ut enim ait Augustinus (in 1 libro De Retractatione, cap. 6), « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non » etiam resurgere. » Item in libro de duabus Animabus (cap. 12): « Animae si libero ad faciendum et non facien» dum motu animi carent, si denique his abstinendi ab » opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum te» nere (1) non possumus. » Hic aperte ostenditur quod motus animi sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam quae animam informat, et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi; et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat, nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus: nec terra germen vel fructus, nec germen fructus: ita gratis terrae mentis nostrae, idest arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinae benedictionis, idest inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo: quia rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet; idest sanatur et praeparatur ut bonum velit, secundum quod dicitur operans; et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans; et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

Quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.

Cum vero ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praevenit. Non enim magnum esset, si haec a Deo dicerentur esse a quo sunt omnia; sed potius ejus gratia gratis data intelligitur ex qua bona merita incipiunt: quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium: quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causae principalitas gratiae attribuitur: quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia qua excitatur liberum arbitrium, et sanatur atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

Quod bona voluntas gratiae principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.

Quae ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, immo gratiae, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum (epist. 105): « Quid est me» ritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum » meritum non in nobis faciat nisi gratia? » Ex gratia enim, ut dictum est, quae praevenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio, procreatur in anima bonus affectus, sive bonus motus mentis, et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere; ita ex caritate et libero arbitrio alius quidam motus provenit, scilicet diligere, bonus valde. Sic de ceteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus et nostra merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quae consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem et alia.

Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur quia per actum fi-

(1) *Nicolai:* peccato teneri.

dei meretur illa. Similiter de caritate et de justitia et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus praeveniens diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet, quod quia non est, sic dicitur esse meritum quia actus ejus est meritum, si tamen adsit caritas, sine qua nec credere nec sperare meritum vitae est. Unde apparet vere quia caritas est Spiritus sanctus, quae animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur: sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratia quae non est, sed facit meritum.

Ex muneribus itaque vel actibus virtutum boni sumus, et juste vivimus, et ex gratia, quae non est meritum sed facit (non tamen sine libero arbitrio) proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus eorumque progressus atque bona opera quae Deus remunerat in nobis; et haec ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum (ubi sup.): « Cum coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam mu- » nera sua. Unde vita aeterna, quae in fine a Deo meritis » praecedentibus redditur, quia et eadem merita quibus red- » ditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gra- » tiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis da- » tur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur, sed quia data » sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur. » Ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens meretur augeri, et alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus vel non. Ostensum est enim supra ex parte quorumdam, quod ipsa est virtus; et virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra (dist. 26) Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, idest actum virtutis. Alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.

Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio; sed ex virtute principaliter : et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia praeveniens, quae et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quae nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii, et ex Deo est, et ex nobis; et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur; hic Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit, quod Apostolus notavit dicens (1 Corinth. 15, 10): « Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in » me vacua non fuit. » Super quem locum (1) Augustinus ita ait (de Gratia, et lib. Arb. ad Valent., cap. 5), « Re- » cte gratiam nominat, primum enim solam gratiam dat Deus, » et nomine gratiam nominat, cum non praecedant » mala merita, sed post per gratiam incipiunt merita bo- » na. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: » Et gratia ejus in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas » sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, addidit: Non » autem ego solus, scilicet sine gratia (1), sed gratia Dei » mecum, idest cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit » gratia, incipiunt esse nostra merita bona per illam tamen, » quia si illa defuerit, cadit homo. »

Aliorum sententia hic ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, idest actus mentis.

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt; exteriores vero qui per corpus geruntur non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum; et ideo quod Augustinus dicit, opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt: quod vero dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt, et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo: quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen queunt (2), nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt: quia Deus est qui operatur in nobis et velle et operari bonum.

Quibus auctoritatibus muniantur quod dicunt.

Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit enim Augustinus super Joannem (tract. 40): « Quid est fides? Credere quod non vides. Cre- » dere autem motus mentis est. » Idem in lib. 3 de Doctr. christ. (cap. 20): « Caritatem autem voco motum ani- » mi. » Si vero caritas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentes praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt: « Fides est » credere quod non vides, » idest fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item caritas est motus animi, idest gratia qua movetur animus ad diligendum. Et quod haec et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quae alibi Augustinus ait: nam in 2 lib. Quaestionum Evangel. (cap. 39) inquit: « Est fides qua creduntur ea quae non videntur, » quae proprie dicitur fides. » Idem in 13 lib. de Trinitat. (cap. 12): « Alia sunt ea quae creduntur, aliud est fides » qua creduntur. » Ex quibus verbis sic argumentando procedunt. Aliud est credere, aliud est illud quo creditur (3). Praedictum autem est, fidem id esse quo creditur. Sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo credunt. Addunt quoque. Virtus opus Dei tantum est quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii. Non est itaque virtus. Praemissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

(1) Non ex professo, sed ex occasione lib. de Grat. et lib. Arb. cap. 5 ubi paulo aliter, et plenius: *Meritum fuit in Apostolo Paulo, sed malum, quando persequebatur Ecclesiam. Cum ergo haberet hoc meritum malum, redditum est ei bonum pro malo, in quo sensu adjunxit: Gratia Dei sum id quod sum. Atque ut ostenderet liberum arbitrium, mox addidit: Et gratia ejus in me vacua non fuit etc.* Et paulo post: *Nec tamen ipsa voluntas est*; ut in eum locum Beda refert (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* sine gratia.
(2) *Subintellige* operari, *vel quid simile.*
(3) *Al. desunt sequentia usque ad illud*, sic ergo.

Divisio textus.

Postquam distinxit gratiam in operantem et cooperantem, hic quaerit ad quod genus reducatur, utrum scilicet sit actus vel qualitas mentis; ponens eamdem quaestionem de gratia et virtute: vel quia eadem ratio est de utroque, vel forte quia hujusmodi opinionis fuit quod gratia a virtute non differt. Dividitur autem in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: *Hic videndum est quid sit virtus.* Ubi etiam secundum quosdam, 27 distinctio incipit. Circa primum duo facit: primo movet quaestionis dubitationem, ibi: *Ut autem hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum.* Ubi quamdam contrarietatem ex dictis Augustini colligit. Primo enim ponit verba ejus in quibus dicitur, opus virtutis esse bonum usum liberi arbitrii; secundo ibi: *Quaeritur autem in quibus* (1) *bonis contineatur liberum arbitrium,* ponuntur quaedam verba ejus-

(1) Al. *inquiritur, in quibus etc.*

dem. in quibus dicit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem; quae duo adversantur: quia opus virtutis non est virtus: unde si usus liberi arbitrii est virtus, non est opus virtutis.

Hic videndum est, quid sit virtus. Hic determinat dubitationem: et primo determinat secundum unam opinionem, quod virtus, sive gratia, non sit actus: secundo determinat secundum aliorum opinionem, quod virtus sit actus, ibi: *Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod virtus seu gratia, non est actus: quo supposito, ostendit secundo, quomodo per gratiam quis mereri dicitur; quod dubium ex praedicta determinatione relinquitur, cum omne meritum in actu consistat, ibi: *Cum vero* (1) *ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratis data.* Circa primum intendit talem rationem. Virtutis causa Deus in nobis est, et non nos. Sed cujuslibet actus nostri causa nos sumus. Ergo nullus actus est virtus. Si ergo gratia est virtus, vel aliquid simile virtuti, gratia non est actus. Circa hoc aliter hoc modo procedit. Primo probat hanc, quod virtutem solus Deus in nobis operetur. Secundo assumit hanc, quod actus quilibet in nobis causatur ex libero arbitrio, ibi: *Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est . . . consequitur ut virtus non ex libero sit arbitrio.* Tertio concludit propositum, ibi: *Propterea quidam non inerudite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, sive formam, quae animam informat.* Primum ostendit tripliciter: primo de virtute in communi per ejus definitionem; secundo de virtute justitiae per auctoritatem Augustini, ibi: *Sicut de virtute justitiae Augustinus docet*; tertio de virtute fidei, quam etiam gratiam nominari dicit, ibi: *Nam de gratia fidei Ephesis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit.*

Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratia gratis data. Ostenso quod gratia non sit actus, hic ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit propositum; in secunda ex dictis colligit dubitationis solutionem, ibi: *Ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens meretur augeri.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod principaliter causa meriti est gratia; secundo ostendit, quomodo per eam quis mereri dicitur, inquantum videlicet per ejus actum quis meretur, ibi: *Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa;* tertio concludit propositum, ibi: *Ex muneribus itaque virtutum boni sumus.*

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum. Hic determinat quaestionem secundum aliam opinionem in contrariam partem; et circa hoc tria facit: primo ponit eorum opinionem; secundo ponit probationes ipsorum, ibi: *Quod autem virtutes sint motus* (2) *mentis, testimoniis sanctorum astruunt*; tertio ponit responsiones ad illas probationes secundum primam opinionem, ibi: *Quibus aliis respondentes, praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt.*

(1) Al. *ergo.*
(2) Al. *quidam virtutes sint nutus etc.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.° in quo genere sit virtus, utrum scilicet in genere actus, vel habitus; 2.° de definitione virtutis quam Augustinus in littera ponit; 3.° utrum contingat secundum actum virtutis et gratiae ex condigno vitam aeternam mereri; 4.° utrum possit aliquis sibi mereri gratiam; 5.° utrum possit aliquis sibi mereri gratiae augmentum; 6.° utrum unus possit alii primam gratiam mereri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus sit habitus.
(1-2, *quaest.* 55, *art.* 1; *et de Virt. quaest.* 1, *art.* 1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit habitus. Ultimum enim rei non ponitur in alio genere quam res ipsa. Sed, ut in 1 Caeli et Mund. (text. 116) Philosophus dicit, virtus est ultimum in re de potentia. Ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiae.

2. Praeterea, potentiae naturales non sunt magis perfectae quam potentiae rationales. Sed potentiae naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli. Ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiae; ergo virtus vel est potentia, vel est actus.

3. Si dicatur, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut potentiae determinentur ad unum; contra. Potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest. Sed potentia rationalis perfecta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum in 1 de Somno et Vigil. (text. 2); et quamvis etiam esset in aliquo actu, posset nihilominus in contrarium actum inclinari. Ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum.

4. Praeterea, praemium respondet merito. Sed meritum est ipse actus bonus liberi arbitrii. Cum igitur virtuti et gratiae debeatur praemium, videtur quod virtus vel gratia sit actus.

5. Praeterea, medium est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus est media inter passiones, ut in 2 Ethic. (cap. 5) patet. Ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animae passiones dicuntur, ut in 6 princip. dicitur.

In contrarium est quod Philosophus in 2 Eth. (cap. 4, graeco-lat.) dicit, quod virtus est *habitus electivus in medietate consistens etc.*

Praeterea, ex virtutibus sumus boni. Sed bonitatem gratuitam non habemus ex actibus. Ergo virtus et gratia non est actus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum effectus proportionetur suae causae, oportet actum potentiae rationalis ipsi potentiae proportionatum esse. In actu autem virtutis non solum consideratur substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi: non enim qui caste operatur quocumque modo, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 1 Eth. (cap. 13) habetur. Delectatio autem ex convenien-

tia causatur, sicut et in sensibilibus patet quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem. Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiae superaddi, ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecumque causetur: et hoc dicimus esse habitum virtutis; et ideo dicit Philosophus in 2 Ethic. (ubi sup.), quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Hinc etiam est quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturae: propter quod dicit Tullius (1) (in prooem. Rhet.) quod virtus est habitus, modo naturae, rationi consentaneus: sicut enim gravitas deorsum tendit, ita castitas casta operatur. Hinc etiam est quod in natura completa, cujus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quia ipsa potentia ex seipsa proportionata est ad actum perfectum, ut in Deo patet. Et sic patet quod prima opinio veritatem continet; secunda vero et a dictis sanctorum discordat, et philosophiae non convenit, sed ex quibusdam auctoritatibus prave intellectis ortum habuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineae, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam: sic autem virtus non est ultimum potentiae; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum: quia altissimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit.

Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad suos actus ex seipsis, unde non indigent habitu determinante, sicut potentiae rationales, quae ad utrumlibet sunt.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt, nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur; non enim virtutes posse otiosas esse aestimant. Sed actus est duplex: scilicet primus, ut esse est actus formae; et talis actus virtutis continuus est; manente enim castitate continue manet esse castum; et actus secundus, qui est operatio; et hunc non contingit continuum esse; hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiae quam perficit; sicut nulla forma quae non est per se subsistens, habet operationem praeter communicationem subjecti, nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbitrio, et praecipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiae per habitum non tollitur, potentiae autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere; et non oportet quod continue sequatur inclinationem virtutis; habet enim actus virtutis aliquid a potentia (2), ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat.

Ad quartum dicendum, quod alio modo respondet praemium gratiae et merito: gratiae enim respondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi; unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo. Ipsi autem actui, qui meritum dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur: quia, ut in 1 Ethic. (cap. 8) dicitur, *quemadmodum in Olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes; horum autem quidam, scilicet qui vincunt, ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantur, illustres fiunt*; quod etiam sententiae Apostoli congruit, 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.*

Ad quintum dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter: scilicet essentialiter, et effective. Essentialiter quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos quibus aliqualiter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentiale virtuti, cum aliqua virtus inveniatur quae hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex 5 Ethic. (cap. 10), patet. Justitiae enim quasi aequalitati et medio opponitur abundantia ejus qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiae habens; et etiam defectus illius qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est: et ita justitia non est medium inter duo vitia. Effective vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit; unde non oportet quod sit in genere passionis.

ARTICULUS II.

Utrum definitio virtutis posita ab Augustino sit conveniens. — (1-2, *quaest.* 55, *art.* 4; *et de Virt.*, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter virtutem definiat. Sicut enim in 2 Top. (cap. 2) dicitur, nullum genus denominative praedicatur de sua specie. Sed bonitas est genus virtutis; est enim virtus, ut Philosophus in 1 Ethic. (cap. 10) dicit, qua quis bonus est, et quae opus bonum reddit. Ergo inconvenienter dicitur virtus bona qualitas.

2. Praeterea, illud quod transcendit genus, non debet poni ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis, cum sit convertibile cum ente. Ergo inconvenienter ponitur ut differentia qualitatis, cum dicitur bona qualitas mentis.

3. Praeterea, subjectum quod ponitur in definitione alicujus accidentis, debet esse convertibile cum illo. Sed mens non hoc modo se habet ad virtutem; non enim omnis virtus est in mente sicut in subjecto; sed quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili, et sic de aliis. Ergo inconvenienter ponitur mens ut subjectum commune virtutis in ejus definitione.

4. Praeterea, illud quod est alicujus speciei proprium, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudinem appropriat sibi justitia; unde Anselmus (dialog. de Verit., cap. 13) dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo inconvenienter in definitione virtutis communis ponitur: *Qua recte vivitur.*

5. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re male utitur ea. Sed multi de virtutibus superbiunt; quia, ut Augustinus in regula dicit, superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo falsum est quod dicitur: *Qua nullus male utitur.*

---

(1) Ut videre est lib. 2 de Inventione (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* in potentia.

6. Praeterea, quicumque recte vivit, non male utitur. Cum ergo dixerit virtutem esse *qua recte vivitur*, superflue addidit: *Qua nullus male utitur.*

7. Praeterea, Augustinus dicit (de Verb. Apost., serm. 15, cap. 11): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed justificatio non est nisi per virtutem. Ergo falsum est quod sequitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

8. Praeterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed gratia non est virtus, ut supra dictum est; et tamen hujusmodi definitio convenit sibi. Ergo haec non est definitio virtutis.

9. Praeterea, unius rei unica debet esse definitio, sicut et unum esse. Si ergo quaedam aliae definitiones de virtute assignentur, si illae convenientes sunt, videtur quod ista sit incompetens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus, et differentiam, cum dicit, *Bona qualitas;* et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit, *Mentis*; et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit: *Qua recte vivitur, et qua nullus male utitur*; et causam efficientem, cum dicit: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in nominibus illis quae exprimunt formas generales, et quae exprimunt formas speciales. Forma enim specialis quae informat subjectum aliquod, non informatur alia forma ejusdem rationis; sicut color non informatur colore, sed forte luce; unde non potest dici color coloratus, sed forte clarus; et similiter nec albedo colorata. Contingit autem quod illud quod est perfectio unius secundum unam rationem, sit perfectum ab alio secundum rationem aliam; sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem, et superficies corpus, cujus terminus est; et ideo perfectio potest dici perfecta; et similiter in omnibus aliis quae exprimunt perfectionem in communi, sicut est hoc nomen *bonum;* et inde est quod virtus quae dicitur bonitas animae secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et speciem trahit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem, ut in 5 Metaphys. (text. 19) dicitur. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis inveniatur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum *bonum* et *malum* sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur, sed per modum jam dictum.

Ad tertium dicendum, quod in definitione accidentis non debet poni nisi subjectum ejus. Quamvis autem contingat virtutem in aliqua potentia ut in subjecto esse quae essentialiter mens non est, non tamen habet quod sit subjectum virtutis, nisi inquantum aliquid mentis et rationis participat; unde Philosophus in 1 Ethic. (cap. ult.) dicit, quod rationale est subjectum virtutis, vel rationale essentialiter, vel rationale per participationem.

Ad quartum dicendum, quod Anselmus videtur definire justitiam, non quae est specialis virtus, sed justitiam generalem, quae a Philosopho legalis dicitur, et est idem subjecto cum virtute, differens ratione tantum, ut ex 5 Ethic. (cap. 5) patet. Si tamen pro justitia speciali sumatur, sciendum est, quod rectitudo potest accipi dupliciter: vel secundum commensurationem rei ad rem; et sic rectitudinem vindicat sibi justitia, quae aequalitatem in datis et acceptis constituit, ut in 5 Ethic. (cap. 5) dicitur: aut secundum commensurationem actus ad finem, et ad judicium rationis; et sic rectitudo cuilibet virtuti convenit, et ita sumitur hic.

Ad quintum dicendum, quod uti aliquo dicitur dupliciter: vel sicut forma, quae est principium usus: et hoc modo virtute nullus male utitur, quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest: vel sicut objecto; et hoc modo virtutibus male uti contingit, sicut patet de illis qui de eis superbiunt.

Ad sextum dicendum, quod recte vivere contingit duobus, scilicet virtute, et libero arbitrio; sed libero arbitrio contingit male uti: et ideo ad differentiam ejus additur, *Qua nemo male utitur*; quamvis enim qui recte vivit, non male utatur, tamen quomodocumque recte vivere (1) tale est ut eo nullus male utatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus non justificat nos sine nobis consentientibus: quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 12 et 30). Justificat tamen nos sine nobis virtutem causantibus.

Ad octavum dicendum, quod si stricte accipiatur haec definitio, gratiae non convenit: quia per hoc quod dicitur: *Qua recte vivitur*, ostenditur virtus esse principium rectae operationis; non enim sumitur hic recte vivere, secundum quod est esse viventis, sed secundum quod est operatio rei vivae. Gratia autem non est principium recti operis, nisi mediante virtute; et ideo non est illud quo immediate recte vivitur.

Ad nonum dicendum, quod si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. Dicta autem definitio virtutis complectitur omnes causas ejus, ut dictum est; inveniuntur autem et aliae quae aliquas harum exprimunt, sicut illa Philosophi (2 Ethic., cap. 6): *Habitus electivus in medietate consistens etc.* quae exprimit formalia virtutis, et actum ejus; et illa quae est in 7 Phys. (text. 17): *Dispositio perfecti ad optimum*, exprimit ordinem ad finem: et diversae descriptiones, diversas conditiones virtutis exprimunt; et sic non est inconveniens, si de virtute plures definitiones dantur.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit mereri ex condigno vitam aeternam per actus virtutis. — (*1-2, qu.* 114, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit ex condigno vitam aeternam mereri per actus virtutis. Primo per id quod habetur

(1) *Al.* vivitur.

ad Rom. 8, 18: *Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Sed per passiones quas sancti sustinent maxime merentur. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereatur.

2. Praeterea, condignum importat aequalitatem dignitatis. Sed impossibile est quod actus humanus aequetur in dignitate praemio vitae aeternae, quod est ipse Deus. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereri possit.

3. Praeterea, ille qui reddit quod debet, non meretur ulterius (1) praemium. Sed homo bene operans reddit quod debet, ut dicitur Luc. 17, 10: *Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus*. Ergo videtur quod nullus ex condigno, recte vivendo, vitam aeternam mereatur.

4. Praeterea, a quocumque quis meretur, ille debitor sibi efficitur; quia praemium merito debetur. Sed Deus non potest effici debitor. Ergo apud ipsum nihil ex condigno mereri possumus.

5. Praeterea, nullus meretur praemium apud eum qui ejus opere nec juvatur, nec juvari potest. Sed Deus nostris bonis operibus non juvatur, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psal. 15 dicitur. Ergo videtur quod apud ipsum mereri non possumus.

Sed contra, nihil ex justo judicio redditur, nisi quod quis meretur. Sed vita aeterna corona justitiae dicitur, quia pro ea redditur ex justo judicio, sicut depositum redditur; 2 Timoth. 4, 8: *In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Ergo aliquis coronam justitiae meretur.

Praeterea, sicut se habet culpa ad poenam, ita et opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno poenam aeternam meretur. Ergo et actus virtutis ex condigno vitam aeternam meretur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos conformans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiae, ut in 5 Ethic. (cap. 2) Philosophus dicit, scilicet justitia distributiva, et commutativa, quae est in contractibus, ut in emptione, et venditione (1) justitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticam, quae tendit in aequalitatem quantitatis: justitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat: quamvis a sanctis quandoque inveniatur metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea: et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus per dictum suum intendit excludere aequalitatem quantitatis; quia non est tanta acerbitas praesentium passionum quam gaudium futurae gloriae.

Ad secundum dicendum, quod non requiritur ad condignitatem distributivae justitiae aequalitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam reddendo quod debet, meretur aliquis: in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitae laudabilis apud homines constituitur. Actus autem justitiae est laudabilis, sicut et aliarum virtutum; unde etiam actus justitiae meritorius est (quamvis quidam hoc quondam negaverunt) et tamen actus justitiae in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit; quamvis enim illud quod reddit, quod debitum est alteri, suum non sit; nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et jus merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum justitiae reddit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus praemium repromisit: et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum, quod in justitia commutativa ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operationes suas locant in servitium aliorum; sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit: potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter tribuit.

Ad quintum dicendum, quod illud tenet in justitia commutativa, sed in distributiva non est necessarium.

(1) *Al.* ultimum.

(1) *Al.* in emptore et venditore.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit mereri gratiam.
(1-2, *qu.* 114, *art.* 5; *et cont. Gent.*, 3 *lib.*, *cap.* 149.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gratiam mereri possit. Justificatio enim non fit nisi per gratiam. Sed in littera dicitur, quod fides meretur justificationem. Ergo per actum fidei aliquis gratiam meretur.

2 Praeterea, aliquis bene utendo re temporali quam ab aliquo domino accepit, meretur rem prius acceptam, ut equum, aut aliquid hujusmodi. Sed usus gratiae non est minoris efficaciae in merendo quam usus rei temporalis. Ergo aliquis bene utens gratia quam accepit, ipsam meretur.

3. Praeterea, oratio qua quis orat pro se et de his quae expediunt ad salutem, meretur exaudiri a Deo, ut Augustinus (tract. 102 sup. Joan.) dicit. Sed si aliquis in gratia existens oret ut si contingat eum a gratia decidere gratia sibi reddatur, pro se petit maxime expediens ad salutem. Ergo meretur gratiam recuperare.

4. Praeterea, si Deus dat alicui gratiam, aut dat digno, aut indigno. Si dat indigno, insipiens et injustus est, quod impossibile est. Ergo dat digno. Sed nullus est dignus habere aliquid, nisi qui hoc meruit. Ergo quicumque accipit gratiam prius meruit eam.

5. Praeterea, non est minor ordo justitiae apud Deum in distributione gratiae quam in distributione bonorum naturalium. Sed Plato dicit (in Timaeo), quod formae non dantur a datore, nisi secundum merita naturae. Ergo nec gratia infunditur nisi secundum merita recipientium.

Sed contra, illud quod meritis redditur, non gratis datur. Sed quod gratis non datur non est gratia. Ergo gratia meritis non redditur.

Praeterea, illud quod est principium omnis meriti, non cadit sub merito. Sed gratia est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod meretur: nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere; sicut servus non meretur a domino ut in hereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur 1 Cor. 2, 9: *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est, et multo minus ejus qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent: causant enim quamdam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem et jucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit; et aliqua etiam per accidens causant, ut bonorum temporalium affluentiam, aut aliquid hujusmodi: quia frequenter, ut Gregorius dicit (Moral., lib. 5, cap. 1), Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto fides dicitur mereri justificationem, quia in justificatione primo apparet motus fidei: *Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est;* Hebr. 11, 6. Non autem ita quod justificatio sub merito cadat.

Ad secundum dicendum, quod in justitia commutativa contingit quandoque quod praemium, vel id quod est loco praemii, praecedat meritum, ut patet in emptione et venditione: qui enim rem emptam prius accipit quam pretium solvat, quodammodo praemium ante meritum accipit; quod etiam magis patet in eo qui prius accipit praemium laboris sui quam laborem impendat in obsequium alicujus. In justitia autem distributiva hoc non potest accidere, eo quod ibi praemium redditur secundum gradum et dignitatem personae; et ideo secundum illud quod praecedit meritum, oportet quod praemium attendatur, ex quo quidam constituitur in tali dignitate. Unde cum gratia per modum justitiae distributivae diversis hominibus a Deo detur, non potest esse quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam.

Ad tertium dicendum, quod qui sic orat, non meretur sibi gratiam restitui post amissionem: quia per sequens peccatum oratio praecedens mortificatur, sicut et alia bona merita; nec oratio efficax est ad petendum, quia non instanter orat, sed orationem peccando interrumpit.

Ad quartum dicendum, quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis, quia (1) his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; nec ex hoc sequitur quod sit injustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit, ut Damascenus dicit (loc. cit.).

Ad quintum dicendum, quod potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit mereri augmentum gratiae.
(1-2, *qu.* 114, *art.* 8.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit gratiae augmentum mereri. Efficacia enim merendi attenditur secundum quantitatem radicis. Sed si aliquis per actum minoris gratiae majorem gratiam meretur, efficacia merendi excederet radicem gratiae. Ergo non contingit augmentum gratiae mereri.

2. Praeterea, quilibet actus meritorius meretur hoc quod sub merito cadit. Si ergo contingit augmentum gratiae mereri, sequitur quod quolibet actu meritorio gratia augmentabitur; quod falsum est.

3. Praeterea, ex eisdem principiis ex quibus aliquid innascitur, et augmentatur. Cum igitur prin-

(1) *Supple* dat.

ipsum gratiae sub merito non cadat, videtur quod nec augmentum ejus.

4. Praeterea, nullus meretur illud quod est in ejus potestate. Sed in potestate habentis gratiam est ut non tantum in eo quod est persistat, sed ut in melius proficiat. Ergo ipsum profectum gratiae non contingit mereri.

5. Praeterea, actus remuneratus non expectat ulterius praemium. Sed si contingeret augmentum gratiae mereri, gratia augmentata actus ille remuneratus foret. Ergo ei ulterius praemium non deberetur, quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (epist. 186), quod *gratia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici*; et ita augmentum gratiae sub merito cadit.

Praeterea, magis est gratiam perfici quam gratiam augeri. Sed gloria cadit sub merito, quae nihil aliud est quam perfecta gratia. Ergo et augmentum gratiae sub merito cadit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut culpae redditur duplex poena: una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et hujusmodi, secundum quod Augustinus dicit in lib. 1 Confess. (cap. 12), quod inordinatus animus sibi ipsi est poena; alia quae infligitur exterius a judice Deo vel homine: ita etiam duplex est praemium respondens merito: unum quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud quod pro bono opere redditur a Deo vel homine, ut vita aeterna et quidquid hoc modo redditur. Ad hoc autem duplex praemium diversimode actus meritorius ordinatur: quia ad primum praemium est proportionatus secundum formam suam: verbi gratia, ex hoc ipso quod est actus ab habitu perfecto procedens, delectabilis est; unde in principium actus reducitur sicut in causam: sed ad praemium quod exterius redditur, ordinatur secundum proportionem dignitatis tantum; ut qui tantum meruit, tantum remuneretur in quocumque bono, et qui tantum peccavit tantum puniatur. Secundum hoc ergo dico quod per actum meritorium contingit mereri augmentum gratiae sicut praemium concomitans naturam actus meritorii, cum naturale sit ut omnis actus possit in acquisitionem vel augmentum similis habitus vel effective vel dispositive.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praemium quod quis meretur, sit majus quam gratia qua meretur, non tamen sequitur quod sit major efficacia merendi in actu quam exigat gratia informans actum. Constat enim quod per actum meritorium caritate informatum meretur quis caritatem perfectam, qualis est caritas patriae, quae longe major est caritate viae eliciente actum meritorium. Cum enim dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorio respondet quantitati gratiae, non intelligitur commensuratio quantitatis praemii ad principium merendi secundum aequalitatem, sed proportionalitas quaedam actus meritorii ad principium merendi: quia quanto caritas et gratia major est, tanto contingit per actum meritorium majus praemium mereri.

Ad secundum dicendum, quod quando actus meritorius se habet ad praemium solum in ratione meriti, tunc verum est quod sicut quis per unum actum ejusdem rationis meretur praemium, ita et per alium. Secus autem est quando actus meritorius se habet ad praemium non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa, et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiae; unde non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiae mereatur, quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio per quam ex actu consequitur augmentum habitus, sed solum in illo actu quo quis utitur accepta gratia secundum proportionem virtutis suae, ut in nullo gratiae Dei desit per negligentiam, ut in I lib., dist. 17, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod tam augmentum gratiae quam etiam ipsius infusio est a Deo, sed tamen aliter se habent actus nostri ad infusionem gratiae et augmentum ipsius: quia ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed per gratiam infusam constituitur in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae.

Ad quartum dicendum, quod homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia homo potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri, disponendo se, ut majoris gratiae capacior fiat.

Ad quintum dicendum, quod praemium concomitans actum non excludit ulterius praemium quod per actum (1) redditur; sicut per hoc quod aliquis delectationem ex actu virtutis sentit, non amittit vitae aeternae praemium, cum non sit eadem ratio praemii utrobique. Ita etiam per hoc quod actum meritorium sequitur augmentum gratiae, non impeditur renumeratio quae consistit in adeptione gloriae.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis possit mereri alteri primam gratiam.
(1-2, *qu.* 114, *art.* 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus non possit alteri primam gratiam promereri. Accidens enim non extendit se ultra suum subjectum. Sed gratia, quae principium merendi est, accidens est. Ergo efficacia merendi in alium non transit, ut scilicet unus alteri gratiam mereri possit.

2. Praeterea, Christi meritum fuit perfectissimum. Si ergo per alicujus meritum alicui gratia acquiratur, multo fortius hoc per meritum Christi continget. Cum ergo meritum Christi sit sufficientissimum, videtur quod quibus per meritum Christi gratia non acquiritur, nullius meritis gratia acquiratur, praecipue quia pro omnibus passus est, qui vult omnes homines salvos fieri.

3. Praeterea, inter alios actus maxime oratio meritoria videtur. Sed una conditio orationis quam Augustinus (2) ponit, est ut homo pro seipso oret. Ergo videtur quod nullum meritum valeat nisi ei qui meretur.

4. Praeterea, actus hominis magis prodest operanti quam aliis. Sed homo sibi ipsi primam gratiam mereri non potest. Ergo multo minus aliis.

(1) *Forte* pro actu.
(2) Ut videre est tract. 102 in Joan. (*Ex edit. P. Nicolai.*)

3. Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus aliquid accideret, non est causa ejus. Sed si iste paratus est ad gratiam, consequetur eam: et si non est paratus, non habebit, sive alius mereatur, sive non. Ergo videtur quod bonus actus unius non sit causa meritoria gratiae alterius.

Sed contra est illud quod Augustinus dicit in I lib. de Praedestinatione sanctorum (cap. 8), quod unus alii primam gratiam meretur.

Praeterea, Jac. ult. 16, dicit: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Sed salus non est sine gratia. Cum igitur oratio ecclesiae causa esse non possit, videtur quod unus gratiam alteri mereri possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod insufficientia causae ex duobus contingere potest: vel ex imperfectione causae, ut quando ignis est parvus qui calefacere non potest; aut ex impedimento quod accidit circa effectum, ut si ligna aqua humectantur; et ita cum meritum quodammodo sit causa praemii, dupliciter contingit ut actus meritorius non sufficiat ad praemii consecutionem: vel ex imperfectione actus, vel ex impedimento (1) ejus qui praemium consequi debet. Sed imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quae meritum causat, sicut sunt actus gratiam praecedentes; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo: aut est in genere talis perfectionis, quae tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quae quodammodo in alios redundet: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cujus plenitudine omnes accipimus, Joan. 1, omnibus ex condigno meruit; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. Quantumcumque autem gratia perfecta sit quae opus meritorium causat, potest impediri effectus meriti vel praemii, dummodo dicatur unus alteri mereri. Sed dicitur aliquis alter vel alius dupliciter: vel secundum subjectum, sicut sunt diversae personae, et hoc modo constat quod etiam meritum Christi, nedum merita aliorum, in multis effectum non consequitur, propter eorum indispositionem: aut secundum accidens et secundum rationem, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo, sicut ipse hodie est alter a seipso cras; et inde est quod quando aliquis hodie meretur vitam aeternam ut habeat eam in fine vitae suae, licet meritum sit sufficiens quantum in se est, tamen potest impediri ne effectum consequatur, per peccatum quod intervenit cras et post cras, ratione cujus dicitur praecedens meritum mortificatum esse. Sed praemium illud quod quis sibi meretur, quod est concomitans meritum, impediri non potest. Secundum hoc ergo patet ex dictis quod aliquis alteri gratiam mereri potest ex congruo et non ex condigno: nec tamen necessarium est quod ille gratiam accipiat, cum aliquis ei gratiam meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod accidens non excedit suum subjectum, non intelligitur quod accidens non possit esse principium actionis in aliud subjectum tendentis: quia hoc etiam falsum est in omnibus actionibus naturalibus: sed quia accidens non habet esse extra proprium subjectum, nec habet virtutem agendi nisi secundum conditionem sui subjecti.

Ad secundum dicendum, quod meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt; unde est quodammodo sicut causa universalis (1), quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ponit conditiones orationis quam necesse est modis omnibus exaudiri; et quia oratio quae pro altero fit, potest impediri per indispositionem alterius, inde est quod orationis conditionem ponit, ut pro se quis oret. Nec tamen sequitur quod oratio unius alterum non juvet, si impedimentum non interveniat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis plus prosit alicui suum opus quam alienum, dummodo sit aequalitas in utroque, tamen opus alienum informatum gratia plus accedit ad meritum condigni inquantum ex radice gratiae procedit, quam opus proprium quod ex puris naturalibus causatur.

Ad quintum dicendum, quod frequenter contingit quod per orationem sanctorum hominibus (2) offeruntur occasiones ut se ad Deum convertant et ad gratiam recipiendam praeparent; qua praeparatione (3) facta, et gratia eis infunditur. Quamvis autem sanctis non orantibus homines salvarentur, si se praepararent (4) ad gratiam, non tamen sequitur quod etiam praeparatis suffragia sanctorum non conferant: quia Deus hoc modo praevidit et ordinavit ut per horum merita illi (5) gratiam accipiant.

Expositio textus.

Praemittendum est tria esse genera bonorum. Sciendum est, quod ista divisio boni est secundum quantitatem ipsius non absolutam, sed in comparatione ad hominem; unde contingit quod idem secundum diversas comparationes sub diversis membris cadat: potentiae enim naturales hominis comparatae ad ipsum cujus sunt media, bonae sunt, quia sine eis non recte vivitur; contingit tamen eis recte non uti; comparatae vero ad alium cadunt sub minimis bonis, quia sine auxilio alterius hominis homo potest bene vivere. Sumitur divisio ista secundum diversos gradus in approximatione ad ultimam perfectionem hominis, quae consistit in operatione perfecta, secundum quam contingit recte vivere; ad quam homo quibusdam juvatur quasi organice et instrumentaliter, ut Philosophus dicit (in 1 Ethic., cap. 12), sicut sunt bona fortunae, quae quidem non pertinent ad necessitatem recte

(1) *Al.* una ex imperfectione actus, alia ex impedimento etc.

(1) *Al.* universalium.
(2) *Al.* omnibus.
(3) *Al.* ratione.
(4) *Al.* praeparent.
(5) *Al.* illam.

vivendi, cum sine eis recta vita esse possit; sed sunt sicut expedientia ad rectam vitam, ut homo facilius operetur, his quasi adminiculis sustentatus. Quaedam vero sunt quae per se conferunt ad rectam vitam, sicut ministrantia substantiam actus, et hujusmodi computantur inter media bona, sine quibus nullus recte vivit, quibus tamen aliquis potest etiam perverse vivere. Aliqua vero sunt quae conferunt ad rectam vitam, quasi dantia perfectionem ipsi actui, recte informando ipsum, sicut sunt habitus virtutum et gratiarum; et haec magna bona dicuntur, quia propinquissima sunt operationi perfectae in qua est ultima hominis perfectio.

Virtutibus nemo male utitur. Verum est quasi habitu informante usum: utitur tamen eis aliquis male quasi objecto.

Et bonus usus liberae voluntatis qui virtus est; idest actus virtutis, ut Magister in fine exponit.

Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est. . . . consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio. Hic expresse videtur Magister hujusmodi opinionis esse quod gratia et virtus sint idem, nisi forte hoc exponeretur, quia gratia in operationem non nisi mediante virtute procedit: sed tamen supposito quod gratia non sit virtus, eadem Magistri rationis vis erit (1); non enim minus est manifestum de gratia quam de virtute, quod a solo Deo in nobis sit.

Unde apparet vere quia caritas est Spiritus sanctus. Hic loquitur Magister secundum suam opinionem quam in 1 lib. supponit, scilicet caritatem in nobis nihil aliud quam Spiritum sanctum esse. Non autem oportet hoc de caritate opinari, quia ipsa virtutes informat et sanctificat, sicut hic concludere videtur: hoc enim contingit ex hoc quod caritatis objectum est finis ultimus; unde ipsa mediante omnes virtutes ad (2) ultimum ordinantur.

(1) *Al.* ratione virtus erit.
(2) *Al. omittitur* ad.

DISTINCTIO XXVIII.

Praedicta repetit, ut alia addat, definitam assertionem ponens de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos.

Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia praeveniente et adjuvante non sufficere ad justitiam et salutem obtinendam: nec meritis praecedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana haeresis tradidit: « Nam, ut ait Augustinus in 1 libro Retract. (cap. 9), novi » haeretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, » ut gratiae Dei non relinquerent locum, quam secundum » merita nostra dari asserunt (1). Pelagianorum enim haere» sis omnium recentissima, a Pelagio monacho est exorta. Hi » Dei gratiae, qua praedestinati sumus, et qua meruimus de » potestate tenebrarum erui, intantum inimici sunt, ut sine » hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. » Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribue» ret adjutorio gratiae Dei, ad ejus mandata facienda; non » eam libero arbitrio praeponebat; sed infideli calliditate sup» ponebat, dicens, ad hoc eam dari hominibus, ut quae fa» cere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint im» plere per gratiam. Dicendo utique, facilius possint implere » per gratiam, voluit credi, etiamsi difficilius, tamen posse » homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam » Dei sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt » nisi in libero arbitrio, quod nullis suis praecedentibus me» ritis ab illo accepit nostra natura; ipso ad hoc tantum (2) » juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus » quae facere et quae sperare debeamus; non autem ad hoc » per donum Spiritus sancti, ut quae didicerimus esse fa» cienda, faciamus. Ac per hoc divinitus dari nobis scien» tiam confitentur, qua ignorantia pellitur; caritatem autem » negant divinitus dari, qua pie vivitur; ut scilicet sit do» num Dei scientia, quae sine caritate inflat; et non sit do» num Dei ipsa caritas, quae ut scientia non inflet, aedificat. » Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia, sive pro in» fidelibus et doctrinae Dei resistentibus, ut convertantur ad » Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perse» verent in ea. Haec quippe non ab ipso accipere, sed a » seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua libe» ramur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. » Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt » nasci ».

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt: « Si (inquiunt) non potest ea facere homo quae ju» bentur, non est ei imputandum ad mortem: sicut tu ipse » Augustine, in lib. de libero Arbitrio (1,) asseris. Quis, inquis, » peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur au» tem. Caveri igitur potest. » Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est disputans adversus eum, immo adversus gratiam; sicut Augustinus in libro 1 Retractat. (cap. 9), et illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens: « In his » atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata » non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam » nos tenuisse sententiam; sed frustra hoc putant. Voluntas » quippe est qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis » egimus; sed ipsa nisi gratia Dei liberetur, et ut vitia su» peret adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. » Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiae refellens.

Aliud testimonium Augustini, quo Pelagius pro se utebatur.

Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, quae in libro de duabus Animabus (cap. 12) dicit: « Peccati (inquit) reum tenere quemquam, quia non fecit quod » facere non potuit, summae iniquitatis et insaniae est ». His auditis, exilit Pelagius, dicens: « Cur ergo parvuli, et » illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere » mandata divina, rei tenentur? » Hoc autem qua occasione dixerit, in libro Retractat. (1 cap. 15), Pelagio respondens, aperit. Id enim contra Manichaeos dixit, qui in homine duas naturas contendunt: unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quae nunquam bona fuit, nec bonum velle potest. Quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si non bonum faceret.

Aliud quod videtur contradicere gratiae Dei, addit.

Alibi etiam (Retract. lib. 1, cap. 22) Augustinus dicit, quod huic gratiae contradicere videtur qua justificamur. Ait enim in lib. contra Adamantium (2) Manichaei discipulum: « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari » non potest: quod in nostra potestate esse positum Dominus » docet, ubi ait (Matth. 12, 33): Aut facite arborem bonam, » et fructum ejus bonum; aut facite arborem malam, et fru» ctum ejus malum. » Quod Augustinus in Retract. (lib. 1, cap. 22), non esse contra gratiam Dei, quam praedicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur; de quo dictum est (Joan. 1, 12): « Dedit » eis potestatem filios Dei fieri. » Cum enim hoc sit in potestate nostra, quod cum volumus facimus; nihil tam in

(1) *Nicolai:* (et in lib. de haeres. ad Quod vult deum haes. 88).
(2) *Al. deest* tantum.

(1) Nempe lib. 3, cap. 18 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Lege* Adimantum.

potestate quam ipsa voluntas est; sed praeparatur a Domino voluntas: eo ergo modo dat potestatem.

Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.

Sed etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse ut vel inseri bonitate Dei vel excidi ejus severitate mereamur. Quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem: quae cum praeparatur a Domino, facile fit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit. In expositione quoque quarumdam propositionum epistolae ad Romanos (propos. 60), quaedam Augustinus interserit quae videntur huic doctrinae gratiae adversari; ait enim: « Quod credimus, nostrum est; quod autem » bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum » sanctum: » et paulo post: « Nostrum est credere et velle; » illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene » operandi per Spiritum sanctum. » Quae qualiter intelligi debeant, Augustinus in libro 1 Retractat. (cap. 23) aperit, dicens: « Verum est quidem a Deo esse quod operamur bo» num; sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet, » et faciendi: et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat » voluntatem; utrumque nostrum est, quia non fit nisi volenti» bus nobis. Illa itaque profecto non dixissem si non scirem » etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri. » Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus in lib. sentent. Prosperi (1) ait, scilicet quod posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, sicut habere caritatem, gratiae est fidelium: quod non ita dictum est tamquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel caritas; sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum quae Dei gratia praeventa credit et diligit, quod sine gratia non valet.

Testimonio Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio; ubi triplex haeresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichaei et Pelagii.

Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus in explanatione fidei catholicae ad Damasum Papam, Joviniani et Manichaei ac Pelagii (1) errores collidens, docet: « Liberum (inquit) sic confitemur arbitrium, » ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos » errare qui cum Manichaeo dicunt, hominem peccatum vi» tare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt » hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii liberta» tem. Nos vero dicimus hominem semper et peccare et non » peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse ar» bitrii. Haec est fides quam in catholica Ecclesia dicimus, » et quam semper tenuimus. »

(1) Sive potius Prosperi lib. sentent. Augustini, hoc est ex Augustino collectarum, ut videre est sententia 316, non, sicut prius, 315. Ea porro ex lib. Augustini de Praedest. cap. 5 versus finem, sumpta est, ut et ad Prosperi marginem adnotatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Quomodo Pelagii, si nec per umbram Pelagii meminit? immo ipsius Pelagii epistola illa est, quae ad Innocentium I ab illo scripta, et ad Zozimum Innocentii successorem perlata, sic in verborum superficie (qua tegere se fraudulenter voluit ne damnaretur ejus error) visa est orthodoxum et catholicum sensum continere, ut Hieronymi putari potuerit, ex quo etiam citat S. Thomas: etsi nescio quid in ea fraudulentum et erroneum Augustinus detexit *(Ex edit. P. Nicolai)*.

Divisio textus.

Postquam determinavit de gratia secundum veritatem, hic excludit quosdam errores circa gratiam; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem Pelagii, qui gratiae derogabat; in secunda excludit errorem Joviniani et Manichaei, qui negabant liberum arbitrium, ibi: *Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus. . . . . docet.* Prima dividitur in duas: in prima narrat positiones Pelagii; in secunda inducit rationes ipsius, ibi : *Quod vero dicunt, hominem sine gratia, per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt.* Ponuntur ergo quatuor rationes: quarum prima est, quod sine gratia potest homo perfecte legem Dei implere ex solo libero arbitrio, quamvis gratia ad hoc detur ut facilius homo impleat, ad quod etiam nos Deus juvat instruendo per suam legem; secunda positio consequens ex prima est, quod non oportebat orare neque pro fidelibus neque pro infidelibus, cum ex seipsis homines bene vel male operari habeant, et hoc ibi: *Destruunt et orationes quas facit Ecclesia*; tertia est, quia dicunt, quod homo ex propriis actibus gratiam Dei meretur, ibi: *Gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari*; quarta est, quia hominem sine peccato originali nasci dicunt, et hoc ibi: *Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.*

Quod vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Hic ponitur confirmatio praedictarum rationum; et dividitur in partes sex, secundum sex auctoritates Augustini quae inducuntur, ex quibus error Pelagii confirmari videtur; secunda incipit ibi: *Similiter* (1) *etiam innitebatur Pelagius verbis Augustini*; tertia, ibi: *Alibi etiam Augustinus dicit*; quarta, ibi: *Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait*; quinta, ibi: *In expositione quoque quarumdam propositionum Epistolae ad Romanos quaedam Augustinus inserit quae videntur huic doctrinae gratiae adversari*; sexta, ibi: *Illud etiam diligenter est inspiciendum.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum sine gratia homo aliquod bonum facere possit; 2.° utrum sine gratia possit homo vitare peccatum; 3.° utrum homo sine gratia possit mandatum legis implere; 4.° utrum sine gratia, saltem gratis data, possit se homo ad gratiam praeparare; 5.° utrum sine gratia possit homo scientiam veritatis habere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia. — (1-2, *qu.* 109, *art.* 2; *et de Ver., qu.* 24, *art.* 14.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum bonum facere possit. Quia, sicut Joan. 15, 5, dicitur a Christo discipulis: *Sine me nihil potestis facere.* Sed Deus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo videtur quod sine gratia homo nihil boni facere possit.

2. Praeterea, cogitatio boni praecedit operationem ejusdem. Sed dicitur 2 Corinth. 3, 5: *Non*

(1) *Al. aliter.*

sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis. Ergo videtur quod nullo modo sine gratia bonum operari possumus.

3. Praeterea, sicut dicit Augustinus ad Bonifacium Papam (lib. 1, cap. 3), non potest homo aliquod bonum velle, nisi juvetur a Deo qui malum velle non potest. Sed adjutorium ejus qui malum velle non potest, scilicet Dei, est gratia ipsius. Ergo homo sine gratia bonum nec velle nec facere potest.

4. Praeterea, non potest homo esse justus et bonus sine gratia. Sed in hoc quod aliquis bona et justa operatur, justitia et bonitas hominis attenditur. Ergo homo sine gratia non potest aliquod bonum facere.

5. Praeterea, nihil potest in effectum qui est ultra suam perfectionem. Sed boni actus excedunt bonitatem naturalium potentiarum: quia computantur inter magna bona, cum potentiae inter media bona computentur. Ergo homo per potentias naturales sine additione gratiae non potest in bonam operationem

Sed contra, nulli fit admonitio vel praeceptum de eo quod facere non potest. Sed quotidie homines admonentur ut bona faciant. Ergo bona facere est in eorum potestate, etiam sine gratia.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 de Fid. orth., cap. 25) nulla res destituitur propria operatione. Sed bona operatio hominis est (1) propria ejus, idest secundum rationem ordinatam, sicut et malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius (4 cap. de div. Nom.) dicit. Ergo homo per se sine gratia adjuncta potest in bonam operationem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum virtus essentiam consequatur, oportet quod secundum diversitatem naturarum sit diversa facultas ad operandum: quod quidam non attendentes, pari modo operationem liberi arbitrii et rerum naturalium determinaverunt, credentes quod sicut lapis de necessitate suam operationem habet, ut cat deorsum nisi aliquid impediat, ita etiam homo necessario operationes suas exerceat secundum congruentiam alicujus naturae in ipso existentis: et quia in homine consideratur duplex natura; una scilicet intellectualis, ex qua inest homini inclinatio ad appetendum per se desiderabilia et honesta; et altera sensibilis, secundum quam pronus est ad appetendum et ad concupiscendum ea quae sunt delectabilia secundum sensum, ideo ad haec duo respicientes haeretici, contrarias haereses ex eadem radice prodeuntes confecerunt: quorum quidam, scilicet Joviniani, attendentes ad intellectualem naturam, hominem de necessitate bene operari, et nunquam posse peccare asserebant; alii vero, scilicet Manichaei, respicientes ad naturam sensibilem, quam secundum se malum esse dicebant, et a malo deo originem habuisse, dixerunt, quod homo de necessitate peccat, nec bonum facere potest, in hoc penitus liberum arbitrium utrique destruentes: non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est.

Et ideo alii naturam liberi arbitrii salvare volentes, in alium errorem prolapsi sunt, scilicet Pelagiani, facultatem liberi arbitrii amplificantes: dicunt enim, quod quia liberum arbitrium de se non est determinatum ad aliquod opus, sed ex ipso pendet determinatio cujuscumque operis, ideo homo per liberum arbitrium in quodlibet bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita etiam in opus meritorium, non attendentes quod opus meritorium non determinet genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum: et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia, et justa, et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem inquantum est efficax ad illud praemium consequendum quod facultatem naturae excedit; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturae facultatem excedat, qui gratia dicitur.

Et ideo secundum fidem catholicam, in medio contrariarum haeresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse; non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae: sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere qualem facit virtuosus quo ad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis: ut ly *per se* non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isai. 26, 15: *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*; sed excludit habitum aliquem creatum naturalibus superadditum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dixit Magister, gratia dupliciter dicitur: uno modo donum gratuitum; alio modo ipse Deus gratis dans. Dona autem gratuita proprie dicuntur quae naturalibus superaddita sunt: sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus sed etiam in aliis creaturis: et sic intelligendum est quod dicitur (loc. cit.): *Sine me nihil potestis facere*; et sic etiam potest intelligi quod Apostolus dicit, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Vel intelligendum est de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt; et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiae, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et exterius occasiones et auxilia praebendo ad bene agendum; et sine his omnibus nullus bene facere potest: oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostrae, quae in bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate quae non nisi recta esse potest. Vel dicendum, quod intelligit de bono meritorio.

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest dici justus dupliciter: vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici

(1) *Al. additur* quae est.

sine aliqua gratia naturalibus superaddita; non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc quod est justa operari: non enim quicumque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut 2 Ethic. dicitur. Unde non sequitur, si etiam justitia civilis sine gratia haberi non posset, quod homo per liberum arbitrium non posset justa operari.

Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter. Vel opus quod est a virtute procedens, ea informatum: et hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit, sive sit virtus acquisita, sive infusa; unde talis actus non elicitur a potentia nisi sit per habitum virtutis perfecta. Est autem aliud bonum opus etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, et ad infusam disponit, ut patet in eo qui justa operatur non sicut justus, quia indelectabiliter; et talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit, quia tota rectitudo hujus operis est secundum regulam rationis, in qua sunt principia juris, quibus opus bonum regulatur; nisi forte secundum quod quaelibet operatio excedit potentiam, sicut complementum ejus.

ARTICULUS II.

Utrum homo sine gratia possit vitare peccatum. — (1-2, *qu.* 109, *art* 8; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 160; *et de Ver., qu.* 24, *art.* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia non possit peccatum vitare. Primo per hoc quod supra, dist. 25, Magister dixit, quod homo ante reparationem gratiae, per liberum arbitrium non potest non peccare etiam mortaliter. Ergo sine gratia homo vitare non potest peccatum.

2. Praeterea, per peccatum in aliquo libertas arbitrii immutata (1) est. Sed homo in primo statu hoc habuit quod bonum facere poterat, sed non meritorium in statu naturalium. Ergo saltem in hoc per peccatum etiam immutatum est liberum arbitrium, quod homo vitare peccatum non possit.

3. Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera Relig. (cap. 13), quod natura superba necesse habet alii invidere: eadem autem ratione qui est in uno peccato, necesse habet in aliud peccatum cadere. Sed quantum ad praesentem statum, quilibet homo vel est in peccato, vel in statu gratiae. Ergo videtur quod si non est in gratia, peccatum vitare non possit.

4. Praeterea, habens pedem claudum, non potest ambulare nisi claudicando. Sed peccatum est sicut uaedam curvitas voluntatis. Ergo homo in statu peccati existens non potest non peccare.

5. Praeterea, mors ex peccato consecuta est, ut Rom. 5 dicitur. Ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi. Sed in statu isto inest nobis necessitas moriendi. Ergo et necessitas peccandi.

6. Quicumque tentationi resistit, tentantem vincit. Sed vincenti praemium aeternum promittitur, Apocal. 2 et 3. Cum ergo ad praemium aeternum nullus sine gratia venire possit, videtur quod nec sine ea aliquis possit tentationi resistere, peccatum vitando.

(1) *Nicolai* imminuta. *Forte etiam infra* imminutum.

Sed contra, Gregorius dicit (lib. 3 Moral., cap. 17), quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem. Sed quod est per voluntatem, non est per necessitatem. Ergo homo non necessario a peccato superatur; sed illud vincere potest.

Praeterea, ubicumque est necessitas agendi, ibi est virtus activa determinata ad unum. Sed hoc est contra rationem liberi arbitrii. Ergo homo in peccato existens non habet necessitatem peccandi: sed peccatum vitare potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, quidam haeretici posuerunt in nobis naturam quamdam esse malam, quae hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error, ut dictum est, omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis; unde nec fidei nec philosophiae consonat.

Alii vero naturam liberi arbitrii servare volentes, dicunt quidem, quod homo secundum naturalem suam virtutem hoc modo conditus est ut peccatum vitare possit; sed per peccatum virtus illa adeo immutata (1) est ut homo in peccato existens vitare peccatum non possit, sed in aliud peccatum praecipitetur, nisi per gratiam liberetur. Ne autem omnino peccatum necessarium ponere videantur, dicunt, quod homo in peccato mortali existens potest quidem hoc vel illud peccatum vitare, non tamen omnia; sicut etiam de venialibus dicitur. Dicunt etiam, quod potest homo in peccato mortali existens ad tempus stare, ne in peccatum cadat, sed non diu. Ista autem positio multipliciter apparet falsa. Primo, quia cum peccatum bona naturalia non tollat, sed diminuat; illud quod ad naturam potentiae naturalis pertinet, homo per peccatum amittere non potest, etsi in illo infirmetur. Cum igitur libera electio vel fuga boni seu mali, ad naturam liberi arbitrii pertineat; non potest esse ut per peccatum subtrahatur homini facultas fugiendi peccatum; sed solum quod minuatur, ita scilicet quod illud peccatum quod homo ante vitare de facili poterat, postmodum difficulter vitet. Similiter etiam quod inducunt de peccato veniali, non est simile: quod enim non possumus omnia venialia peccata vitare, sed singula, praecipue propter primos motus dicitur, ad quos non requiritur deliberatio consensus; sed sunt quidam subiti motus; unde dum homo uni obstare nititur, ex alia parte alius motus insurgit. Sed peccatum mortale requirit consensum determinatum; unde si potest vitare hoc et illud, potest eadem ratione vitare omnia. Nec iterum potest dici, quod ad tempus vitet, et non diu: quia liberum arbitrium resistens malo, non efficitur infirmum ad malum vitandum, sed multo fortius; unde multo magis postea potest vitare peccatum quam ante.

Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpae, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam

(1) *Nicolai* imminuta.

sine gratia, quantumcumque in peccato mortali exstat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut videre dicitur dupliciter, scilicet habere visum, et uti visu; ita et peccare; unde cum dicitur, quod homo non potest non peccare ante reparationem, intelligitur habere peccatum; sed non potest intelligi quod non possit non uti peccato.

Ad secundum dicendum, quod libertas arbitrii immutata (1) est per peccatum, sed non ablata. Quod autem dicitur, ut liberum arbitrium omnino non possit quod prius poterat, hoc ablationem facultatis designat, et non solum diminutionem; sed hoc ad diminutionem pertinet ut quod prius facile poterat, postmodum non sine difficultate et pugna possit, quantum ad vitationem mortalium; sed venialia omnia non potest vitare, propter rebellionem carnis ad spiritum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata, quae est necessitas finis. Vir enim superbus si fini suo inhaerere vult, ut scilicet propriam excellentiam quaerat, necesse habet ut invideat excellentiae aliorum, quae propriae excellentiae derogat; sed qui semel per superbiam peccavit mortaliter, non propter hoc necesse habet ut semper in actum superbiae exeat: potest enim de uno peccato in contrarium peccatum transire, vel in bonum ex genere; et ideo non est necessarium quod invideat.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae agunt propter necessitatem naturae, in quibus de necessitate operatio sequitur secundum exigentiam perfectionis et defectum operantis: non autem tenet in voluntariis: quia homo habens virtutem potest non uti virtute, sed in contrarium usum exire: et similiter habens habitum vitiosum, potest non uti habitu illo.

Ad quintum dicendum, quod mors non respondet pro poena cuilibet peccato, sed peccato primae transgressionis, ex quo tota natura infecta est; unde sicut a necessitate moriendi homo non liberatur nisi per gratiam, ita et a necessitate subjacendi illi peccato per originem a parentibus in posteros transfuso. Non tamen oportet quod homo necessario in peccatum mortale actuale labatur.

Ad sextum dicendum, quod aliud est resistere peccato, et aliud victoriam de peccato habere. Quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit; unde hoc potest fieri etiam sine gratia: nec oportet quod tunc homo resistendo peccato, mereatur praemium aeternum. Sed ille proprie vincit peccatum qui potest pertingere ad hoc contra quod est pugna peccati. Hoc autem non potest esse nisi in eo qui opus meritorium operatur; unde talis victoria vitam aeternam meretur, et sine gratia non fit.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit implere praecepta Dei sine gratia. — (1-2, *qu.* 109, *art*, 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia Dei praecepta implere non possit. Qui enim mandata Dei servat, vitam aeternam meretur, ut dicitur Luc. 10, 28: *Hoc fac et vives*. Sed hoc non potest homo sine gratia. Ergo nec mandata legis implere.

2. Praeterea, caritas non potest sine gratia haberi. Sed dilectio caritatis est in praecepto, Matth. 22. Ergo praecepta non possunt sine gratia impleri.

3. Praeterea, ut supra Augustinus probavit, virtutes in nobis sine nobis Deus operatur. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo praecepta ex nobis ipsis implere non possumus.

4. Praeterea, expresse hoc videtur per illud Actuum 15, 10: *Hoc est onus quod neque nos neque patres nostri portare potuimus*. Sed onus illud sunt praecepta legis. Ergo praecepta legis homo per se implere non potest.

5. Praeterea, nullus damnatur nisi pro peccato omissionis vel transgressionis. Sed nullus damnatur qui praecepta legis implet. Si ergo homo potest sine gratia praecepta legis implere, cum etiam possit sine gratia, ut dictum est, peccatum mortale vitare, videtur quod homo possit sine gratia damnationem penitus vitare. Sed quicumque non damnatur, est in gloria. Ergo homo sine gratia poterit ad gloriam pervenire, quod est omnino haereticum.

Sed contra, Hieronymus (1) (in expositione Symbol. ad Damas.), dicit: *Qui Deum dicit praecipere impossibilia, anathema sit.* Sed impossibile est homini illud quod implere non potest. Ergo mandata Dei homo per se implere potest.

Praeterea, Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputatur in crudelitatem, si obliget aliquem per praeceptum ad id quod implere non possit. Ergo hoc de Deo, nullo modo est aestimandum; et ita sine gratia homo per se legis praecepta implere potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de praeceptis legis dupliciter contingit loqui: aut quantum ad id quod directe cadit in praecepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in praecepto actus virtutis quantum ad substantiam operis; et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum virtus ponit: hoc enim directe alicui praecipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, prius quam virtutem habeat, vel acquisitam vel infusam. Sed intentio legislatoris est, ut in 2 Ethic. (cap. 1) dicitur, cives facere bonos, et per assuetudines operum quae praecipiuntur, inducere ad virtutem: et huic consonat verbum Apostoli 1 Timoth. 1, 5: *Finis praecepti caritas est*; ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente: si ta-

(1) *Nicolai* imminuta.

(1) Hieronymi nomine non hic duntaxat refert S. Thomas, ut et illo tempore passim omnes, immo et nunc nonnulli: sed Pelagii potius est catholicum affectantis, ut errorum damnationem effugeret: unde non mirum, ut sub Hieronymi nomine vendidari facile potuerit, quasi explanatio fidei ad Damasum, ut inter ejus opera supposititia inscribitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

non gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso: sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt: quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, accipiatur, tunc dicendum, quod neutro modo homo sine gratia praecepta implere potest; et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri praecepta legis posse sine gratia posuit.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta legis non qualitercumque observata in vitam aeternam inducunt; sed solum secundum quod opera quae praecipiuntur, caritate informata sunt secundum quod cadunt sub intentione legislatoris; et hoc modo planum est quod sine gratia servari non possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt: et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit.

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum non sunt in praecepto, secundum quod a virtute procedunt, sed quantum ad substantiam operis, ut dictum est, secundum quod contingit aliquem facere justa, etiamsi non faciat ut justus facit.

Ad quartum dicendum, quod hoc dictum est propter multitudinem praeceptorum veteris legis, praecipue quantum ad caeremonialia, quae nunquam multitudo populi observaverat, et non nisi cum magna difficultate observari poterant.

Ad quintum dicendum, quod homo etsi nunquam transgrederetur vel omitteret, nihilominus tamen peccato originali subjectus esset, a quo non nisi per gratiam liberari potest: pro quo merito subiret damnationem, et etiam ad legitimam aetatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non praepararet; unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem praepararet se faciendo quod in se est, proculdubio gratiam consequeretur per quam vitam aeternam mereri posset.

ARTICULUS IV.

Utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia. — (1-2, *qu.* 109, *art.* 6; *et quod.* 1, *art.* 7; *et* 4, *dist.* 17, *qu.* 2; *et de Ver.*, *qu.* 24, *art.* 15)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia. Primo per id quod dicitur Hierem. 10, 23: *Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Sed nullus praeparatur ad gratiam nisi gressus ejus dirigantur, et viam salutis quaerat. Ergo non est in potestate hominis ut se ad gratiam praeparet.

2. Praeterea, illud quod est in potestate hominis, non est necessarium ut homo ab alio petat. Sed quod homo praeparetur ad gratiam, petendum est a Deo, ut patet in Psal. 85, 2: *Deduc me, Domine, in via tua.* Ergo praeparatio ad gratiam non est in potestate hominis.

3. Praeterea, illud quod visibiliter factum est in quibusdam qui gratiam consecuti sunt, probabile est etiam in aliis, saltem invisibiliter, fieri; cum eadem ratio sit de uno et de omnibus. Sed quidam, cum etiam gratiae resisterent, per speciale munus gratiae ad gratiam praeparati sunt, ut patet in conversione Pauli. Ergo etiam alii sine gratia, saltem gratis data, ad gratiam praeparari non possunt.

4. Praeterea, Hebr. 11, 6: *Oportet accedentem ad Deum credere quia est.* Sed fides non potest haberi nisi per gratiam: *Dei enim donum est*, ut ad Ephes. 11, 8 dicitur. Ergo cum nullus se ad gratiam praeparet nisi accedendo ad Deum, videtur quod sine munere gratiae homo se ad gratiam praeparare non possit.

5. Praeterea, Augustinus dicit (tract. 9 super 1 Epist. Joan.), quod timor servilis inducit caritatem sicut seta linum. Sed timor servilis est donum Spiritus sancti. Ergo per gratiam gratis datam homo praeparatur ad gratiam gratum facientem.

Sed contra, Zachar. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me. . . . et ego convertar ad vos.* Sed conversio quam nobis indicit, non videtur esse aliud quam praeparatio ad receptionem gratiae. Ergo hoc primo a nobis exigitur ut ad gratiam praeparemur, quam quod Deus ad nos gratiam infundendo convertatur.

Praeterea, Anselmus (1) dicit: *Quod aliquis non habeat gratiam non est ex hoc quod Deus non velit eam dare, sed quia homo non vult accipere.* Ergo si homo vult accipere, Deus eam dabit. Sed illud quod in voluntate hominis constitutum est, in potestate liberi arbitrii est. Ergo in potestate liberi arbitrii est, ut homo ad gratiam se praeparet.

Solutio. Respondeo dicendum quod gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt: vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem: ut enim in 8 Physic. (text. 20) ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis: omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt quidquid sit illud quod hujusmodi variationis occasionem praebeat, quasi voluntatem excitando; sive sit admonitio hominis, vel aegritudo corporis, vel aliquid hujusmodi: quae omnia constat divinae providentiae subjecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest: et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparamur. Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animae infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest

(1) De diabolo nominatim hoc dicitur in dialogo de casu diaboli cap. 3: sed quia initio illius dialogi praemittit aeque Angelis ac hominibus dictum esse: *Quid habes quod non accepisti?* de hominibus quoque multo magis intelligendum quod postmodum de diabolo dicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

se ad gratiam gratum facientem praeparare, nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiae gratis datae. Istud autem non videtur conveniens: quia praeparatio quae est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum sequitur praemio; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat sint naturam humanam excedentes: sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens. Et praeterea secundum hoc esset abire in infinitum: quia illud etiam lumen gratiae gratis datae non datur alicui nisi qui ad illud recipiendum se praeparavit; alias omnibus daretur: quod non potest intelligi; nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta. Si autem praeparatione indiget talis gratia gratis data, tunc redibit quaestio de ista praeparatione, utrum in eam possit homo ex se, vel non: et sic vel abiretur in infinitum, vel erit devenire ad aliquam gratiam ad quam homo per se praeparare potest se. Sed non est ratio efficax quare hoc magis in una gratia sit quam in alia. Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare: faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est.

Ad primum ergo dicendum, quod directio gressus spiritualis non potest esse nisi a Deo, sine cujus providentia nullum bonum contingit. Nec tamen oportet quod hoc per aliquem habitum infusum fiat, si directio gressuum ad praeparationem ad gratiam gratum facientem praecedentem referatur.

Ad secundum dicendum, quod homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum; sed potest esse per multa quae exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat.

Ad tertium dicendum, quod claritas illa quae circumfulsit Paulum, fuit claritas corporalis, quae fuit quaedam occasio quae ipsum induxit ut se ad gratiam habendam praepararet, dejiciendo ipsum et conterendo: et cum se ad gratiam praeparavit, gratiam consecutus est. Non tamen oportet quod antequam gratiam gratum facientem acceperit, sibi aliquod lumen gratiae gratis datae infusum fuerit; unde non dicitur, quod intus in ipso fulserit claritas, sed quia cum circumfulsit, quasi exterius. Ita etiam aliis qui ad Deum convertuntur, occasiones salutis Deus praeparat.

Ad quartum dicendum, quod etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id quod in naturali ratione est; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo. Unde non oportet quod habitus fidei praecedat praeparationem ad gratiam gratum facientem; sed simul homo se praeparare potest ad fidem habendam, et ad alias virtutes et gratiam habendam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per timorem servilem caritas inducatur, tamen non est necessarium ut timor servilis caritatem praecedat; timor enim servilis semper cum peccato mortali habetur. Multi autem caritatem consecuti sunt qui nunquam mortaliter peccaverunt. Unde objectio nihil probat ad propositum.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit scire aliquid verum sine gratia (1-2, qu. 109, art. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sine gratia homo nihil verum scire possit. Primo per id quod dicitur 1 Cor. 12, 3: *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*; ubi dicit Ambrosius (Ambrosiaster) quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Sed Spiritus sanctus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo nullum verum dici aut sciri, sine gratia potest.

2. Praeterea, revelatio divina non fit nisi per infusionem alicujus luminis gratis dati. Sed Rom. 1 dicitur quod illis, scilicet philosophis, revelavit ea quae etiam naturali ratione cognoverunt. Ergo nulla cognitio veritatis potest esse sine aliquo lumine gratiae infuso.

3. Praeterea, facilior via est cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem. Sed sicut Augustinus in lib. de Magistro (cap. 11) dicit, nullus potest discere exterius, nisi interius Deus doceat; unde patet quod per doctrinam cognitionem veritatis homo habere non potest nisi per gratiae auxilium interius operantis. Ergo multo minus per inventionem: et ita nullo modo: quia omne quod quis novit, discens vel inveniens novit, ut Philosophus dicit.

4. Praeterea, sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum. Sed nihil potest videri corporaliter nisi per influxum lucis corporalis, et praecipue maxime lucentis, quod est sol. Ergo nihil potest intelligi nisi per influxum luminis spiritualis a Deo; et hoc est gratia: ergo nullum verum sine gratia sciri potest.

5. Praeterea, quaecumque sunt in genere aliquo, reducuntur sicut in causam in unum primum, quod est maximum in genere illo. Sed primum in genere intellectivorum est ipse Deus. Ergo est maxime intelligens, et causa intelligendi omnibus intelligentibus. Sed non causat aliquid in nobis nisi aliquid influendo. Ergo non possumus aliquod verum intelligere sine infusione alicujus gratiae.

Sed contra, Damascenus dicit (de orthod. Fide, lib. 2, cap. 23), quod nulla res destituitur propria operatione. Sed intelligere verum est propria operatio intellectus. Ergo sine omni gratia superaddita veri cognitionem habere potest.

Praeterea, non est impotentior intellectus in intelligendo quam sensus in sentiendo. Sed sensus sine gratia potest sentire sensibilia. Ergo et intellectus sine gratia potest intelligere intelligibilia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt quae non possunt concludi ex

primis principiis per se notis. Cum enim prima (1) principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in 3 de Anima (com. 5, 12, 20, 36), oportet ea esse proportionata virtuti ejus, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Hujusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingentia, et hujusmodi: et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei, et etiam prophetiae, et aliquid hujusmodi. Si autem loquamur de illis veris quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, ut supra dictum est, quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes: et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 1: non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt; vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est; sed naturalis virtus ipsius rationalis animae. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiae fieret in cujuslibet veri cognitione; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus; sed est fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur.

Aliorum vero opinio est, quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni, quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligibilem, et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis; nisi forte dicatur, quod intellectus agens insufficiens est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est, quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus operatur in natura, et continet virtutem naturalem; ita etiam operatur in intellectu, et continet virtutem intellectivam: unde sicut nullum opus naturale est nisi in Deo sicut in continente, nec ambulatio, nec aliquid hujusmodi; ita etiam nec cognitio veritatis est nisi in Spiritu sancto, qui in intellectu operatur, et ipsum conservat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ibidem in Glossa exponitur, pro tanto dicitur eis Deus revelasse, quia naturalem rationem eis dedit, et creaturas condidit, in quibus majestas Creatoris cognosci poterat, et non per aliquod lumen gratiae naturali lumini superadditum.

(1) *Al.* propria.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 1 de Doctrina christ. (in prologo), ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam, per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem praebere, quae a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiae superinfundat. Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. 9.

Ad quartum dicendum, quod ipsum lumen intellectus agentis est quaedam irradiatio primae lucis; secundum quod Dionysius (4 cap. de div. Nom.) dicit, quod omnes bonitates in creaturis participatae, sunt quidam radii divinae bonitatis; et ideo non oportet quod huic irradiationi aliud lumen superaddatur in his quae naturali rationi sunt subdita.

Ad quintum dicendum, quod ipse Deus est causa cujuslibet nostrae cognitionis. Non tamen oportet quod hoc fiat per influxum alicujus gratiae, sed per influxum naturalis luminis, quod quidem lumen ab ipso est.

Expositio textus.

Ut sine hac credant hominem posse facere omnia Dei mandata. Intelligebant, ut simpliciter impleri possint, secundum quod sunt efficacia ad vitam aeternam promerendam.

Ad hoc tamen juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debeamus. Ex hoc patet quod Pelagius ponebat eorum quae in lege sunt, aut quae ad fidem pertinent, cognitionem a nobis haberi non posse per naturalem virtutem rationis; et in hoc recte sentiebat.

Recte a mortalibus vivi non potest. Ut intelligatur rectitudo quae est necessaria ad opus meritorium. Nec tamen sequitur, si hoc non potest homo sine gratia, quod non possit cavere transgressionem futuram, sicut Pelagius videbatur arguere, ex uno aliud volens concludere.

Id enim contra Manichaeos dixit. Videtur quod haec responsio nihil valeat: quia dictum Augustini etsi obviet positioni istorum, nihilominus potest confirmare positionem quam Pelagius astruere videbatur; et videtur quod obviet per rationem eamdem. — Sed dicendum, quod non sequitur: quia opinio Manichaei erat quod voluntas erat determinata ad unum faciendum; quod si esset, ab ea ratio culpae et laudis et vituperii auferretur, sicut ab illis quae agunt per necessitatem naturae. Sed quod fides catholica ponit, hominem non posse se a peccato liberare, quod incurrit vel per actum proprium, vel per originem vitiatam, non est ex determinatione voluntatis ad unum, sed ex ejus insufficientia ad per se acquirendum illud sine quo a peccato liberari non potest, nec divina mandata implere perfecte, scilicet gratiam (1). Unde

(1) *Al.* perfecte sine gratia.

non eodem modo auctoritas Augustini utrique obviat.

In potestate quoque hominis est mutare in melius voluntatem. Sciendum, quod immutatio voluntatis in melius dupliciter potest intelligi. Vel secundum bonitatem civilem; et sic homo per potestatem naturalem quam a Deo accepit, potest voluntatem mutare in melius, sicut in praedicamentis dicitur (cap. de contr.), quod pravus ad meliores exercitationes deductus, et doctrinas, proficiet ut melior sit. Vel secundum bonitatem gratuitam, ut scilicet acquirat gratiam quam prius non habuit; et hoc non potest ex potestate naturali, sed ex potestate gratiae per quam meretur gratiae augmentum et consummationem.

D I S T I N C T I O XXIX.

Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. et quod operante et cooperante gratia eguerit; sed operante non eguit secundum omnem modum quo ipsa operatur.

Post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quod non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat; non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiae, operatur enim liberando et praeparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat, sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat; non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Ench. (cap. 106) evidenter tradit: « Illam, inquit, immortalitatem in qua poterat non » mori, natura humana perdidit per liberum arbitrium: hanc » vero in qua non poterit mori, acceptura est per gratiam, » quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, » quamvis sine gratia. Nec tunc ullum meritum esse potuisset; » quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiae habendae vel retinendae sufficiebat liberum » arbitrium, nisi divinum praeberetur adjutorium. » Ecce his verbis satis ostenditur quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.

Quod homo ante lapsum virtutes habuerit.

Praeterea quaeri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur quod non habuit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit, quia praeceptum Dei contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; nec temperantiam, quia aliena appetiit; nec fortitudinem, quia pravae suggestioni cessit. Quibus respondentes dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit; sed ante, et tunc amisisse; quod multis testimoniis sanctorum comprobatur (1). Ait enim Augustinus in quadam homilia: « Adam perdita caritate, malus inventus est. » Item: « Princeps vitiorum dum vicit Adam de limo terrae ad ima» ginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compo» situm, caritate splendidum, primos parentes illis donis ac » tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. » De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum (epist. 50) ait: « Quando Adam » solus erat, non est praevaricatus, quia mens ejus Deo adhae» rebat. » Super Psalmum (117, serm. 4) quoque dicit, quod « homo ante peccatum beatissimus, auras carpebat » aethereas. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat? » Augustinus quoque super Genes. (lib. 6, cap. 42), dicit, Adam ante peccatum spirituali mente praeditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum spoliatum fuisse.

De ejectione hominis de paradiso.

In illius quoque peccati poenam ejectus est de paradiso in istum miserarum locum, sicut in Genes. (3, 22) legitur: « Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat » de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum: emisit » eum Deus de paradiso voluptatis. » His verbis insinuari videtur, quod nunquam moreretur, si postea de illo sumpsisset ligno.

Quomodo intelligendum sit illud: Ne sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.

Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus modo irati loquens, de homine superbo ait: Videte ne forte mittat manum suam etc., idest, cavete vos, Angeli, ne comedat de ligno vitae, quo indignus est; de quo si perstitisset, comederet, et viveret in aeternum; sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum; sicut plerumque malus, cum inter bonos vivere coeperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravae consuetudinis pressus.

De flammeo gladio ante paradisum posito.

Ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante paradisum Cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae: quod juxta litteram potest hoc modo accipi; quia per ministerium Angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per caelestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quaedam ignea custodia; non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiae. Haec est caritas, quia plenitudo legis est dilectio. Gladius autem flammeus poenae temporales sunt, quae versatiles sunt, quoniam tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitae ideo posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per Cherubin, scilicet plenitudinem scientiae, idest caritatem; et per gladium versatilem, idest tolerantiam passionum temporalium.

An homo ante peccatum comederit de ligno vitae.

Potest autem quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus in lib. (2, cap. 21) de baptis. Parvulorum, sic ait: « Recte profecto intelliguntur » primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque usi fuisse concessis. » His verbis ostenditur quod de ligno vitae ante peccatum sumpserint, quibus praeceptum erat ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiae boni et mali.

---

(1) *Nicolai*: ait enim Augustinus in quadam homilia, sive in concione ad cathecumenos contra Judaeos, Paganos, Arianos, cap. 2 (tom. 6): « Adversarius humani generis, radix » malitiae, scelerum caput, princeps omnium vitiorum, dum » illum primum hominem a Deo factum (Adam scilicet pa» trem omnium nostrum) intueretur, videretque hominem » ex limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, » temperantia compositum, caritate circumdatum, immorta» litate vestitum, hoc accepisse quod ipse cognoscitur per su» perbiam amisisse, invidit statim insatiabilis homicida; eoque » nostros primos parentes illis donis, ac tantis bonis expol» liavit, insuper et peremit ». Et mox: « Cum tanta bona » homini abstulisset, pudicitiam, continentiam, caritatem, eum» que turpem ac nudam reddidisset, obsitum suis pannis » deridens, cum suo dominio obstrinxit, ac ex illo vinculo » omnem illius prolem sibimet obligavit. Turpes enim pan» nos suscepit Adam, quando a diabolo expoliatus pudicitia, » accinctus est impudicitia, amissa temperantia intemperans » effectus est, perdita caritate, malus inventus est. » De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum, epist. 50: « Adam ante pecca» tum nudus erat; sed nudum se nesciebat, quia erat indu» tus virtutibus ». Et ad eumdem, epist. 51: « Quando so» lus erat Adam etc »

Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitae.

Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel aetate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi saepe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non saepius, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

Divisio textus.

Postquam determinavit de gratia absolute, hic determinat de ea per comparationem ad statum primi hominis in primo statu; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, an homo in primo statu gratiam habuerit; in secunda determinat quam poenam pro peccato incurrerit, ibi: *In illius quoque peccati poenam ejectus est de paradiso.* Circa primum duo facit: primo inquirit, an homo in primo statu gratia eguerit; secundo an virtutes gratuitas habuerit, ibi: *Praeterea* (1) *quaeri solet utrum homo ante lapsum virtutes habuerit.*

In illius quoque peccati poenam ejectus est de paradiso. Hic determinat poenam quam homo incurrit pro peccato, quo gratiam et virtutem amisit; et dividitur in duo: primo determinat poenam; secundo ostendit veritatem cujusdam quaestionis ex praedictis occasionatae, ibi: *Potest etiam quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod Adam pro peccato et locum deliciarum et cibum saluberrimum amisit; secundo quomodo impeditus est ab ejus recuperatione, ibi: *Ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante paradisum Cherubin.* Circa primum duo facit: primo ostendit poenam ex verbis Scripturae; secundo movet quamdam dubitationem (2) ex verbis illis; quam primo movet, ibi: *His verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset;* secundo solvit, ibi: *Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt.*

Potest autem quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo. Hic movet quamdam dubitationem ex praedictis occasionatam, scilicet an homo ante peccatum de ligno vitae comederit; et primo determinat quod sic; secundo movet iterum dubitationem contra haec ortam, et determinat eam, ibi: *Quare ergo perpetua soliditate, et beata immortalitate vestiti non sunt?*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° an homo in statu innocentiae gratia indiguerit; 2.° an gratiam habuit; 3.° si habuit, utrum gratia humani generis, si in innocentia perstitisset, fuisset major quam sit; 4.° utrum actus humani fuissent efficaciores ad merendum; 5.° de poena quae in littera ponitur, hominem propter primam (3) transgressionem consecutam.

---

(1) Al. praeterea.
(2) Al. quamdam dubitationes.
(3) Al. propter transgressione consecuta.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum natura in statu innocentiae eguerit gratia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae gratia non eguerit. Ad hoc enim gratia datur hominibus, ut Deo sint accepti. Sed cum humana natura integra erat, sine aliqua corruptione peccati, homo ex bonitate naturali Deo acceptus erat; omne enim bonum, et praecipue malo impermixtum, Deo acceptum est. Ergo gratia superaddita non indigebat.

2. Praeterea, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Sed non indigebat in statu illo gratia operante, quia impius non erat; cum tamen effectus gratiae operantis sit de impio facere pium; nec iterum cooperante, quia nullam difficultatem ad bonum agendum patiebatur; gratia vero cooperans ad hoc datur ut homo bonum facile facere possit. Ergo nulla gratia indigebat.

3. Praeterea, ut dicitur Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Non autem esset in divinis operibus perfectio, si aliquis gradus nobilitatis possibilis esset in creaturis qui institutus a Deo non esset. Ergo omnis gradus bonitatis possibilis in creaturis in rerum natura invenitur. Sed poterat Deus talem naturam condere quae per propria naturalia vitam aeternam mereretur; alias non esset omnipotens. Cum igitur nulla alia creatura hoc magis habere videatur quam homo vel Angelus, videtur quod hoc eis conveniat; et ita si natura humana pura esset, sicut in primo statu erat, homo gratia non indigeret ad vitam aeternam promerendam.

4. Praeterea, poena nunquam praecedit culpam, cum sit effectus ejus. Sed carentia visionis divinae est poena originalis culpae. Ergo si in natura humana non fuisset culpa, nec etiam ibi fuisset carentia divinae visionis. Sed poterat homo in statu innocentiae omni culpa carere absque gratia. Ergo et gratia non indigebat ad hoc ut ad Dei visionem perveniret.

5. Praeterea, ad hoc gratia datur homini, ut per eam Deo configuretur et assimiletur. Sed ex conditione naturae suae homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Ergo si natura in eo integra maneret, alia gratia non indigeret.

Sed contra, Rom. 6, 23, dicitur: *Gratia autem Dei vita aeterna.* Sed necesse erat homini ut ad vitam aeternam praeveniret. Ergo indigebat gratia, per quam ad eam pervenitur.

Praeterea, peccatum naturam humanam non mutavit; sed eadem manet ante et post. Sed meritum vitae aeternae excedit virtutem naturae post peccatum. Ergo etiam excedebat vires ejus ante peccatum; ergo indigebat gratia, per quam vitam aeternam mereretur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est

necessitas. Una absoluta, quae est ex prioribus causis, ut ex materiali et formali, ex quibus componuntur res; ut quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, et hujusmodi. Alia vero est conditionata ex suppositione finis; ut si serra debeat facere serrae opus, scilicet sectionem, necesse est eam dentes ferreos habere. Haec autem necessitas est duplex: quaedam scilicet sine qua non potest haberi finis intentus, sicut sine cibo non potest haberi conservatio vitae; quaedam vero sine qua non potest aliquis ad finem de facili pertingere, sicut dicitur equus necessarius homini ad peragendum iter. Et nomen utilitatis commune est utrique modorum necessitatis ultimo positorum; sed nomen indigentiae magis se habet ad primum modum eorum: illo enim proprie dicimur indigere sine quo finem consequi non possumus. Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset: ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini: vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens; unde etiam intellectum et desiderium superat: 1 Corinth. 2: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Ideo oportet quod opera per quae ad vitam aeternam perveniitur, vires naturae humanae excedant; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito: et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque bonum Deus acceptat secundum mensuram suae bonitatis; sed illud simpliciter a Deo acceptari dicitur cui ab ipso praeparatur illa gloria qua ipse gloriosus est, scilicet visio ejus per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod homo ante peccatum etiam operante gratia egebat. Gratiae enim operanti aliquid per se convenit, et aliquid per accidens: per se enim sibi convenit ut hominem justum formaliter faciat, et Deo gratum; sed hoc accidit sibi ut justum ex injusto faciat ex parte subjecti, in quo injustitia invenitur; hoc etiam per se est sibi conveniens ut ex non justo justum faciat, vel ex non grato gratum, sicut albedinis est ex non albo facere album; sed hoc albedini accidit ut ex nigro album faciat. Similiter etiam gratiae cooperantis non est ut solam facilitatem (1) faciat in operando (hoc enim haeresis Pelagiana ponebat), sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum praebeat, scilicet merendi vitam aeternam.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse aliqua creatura quae ex propriis naturalibus vitam aeternam promereri possit, sicut non potest esse aliqua creatura quae naturae divinae aequetur: nec hoc omnipotentiae Dei derogat. Et hoc patet ex his quae supra dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod carentia divinae visionis potest intelligi dupliciter. Vel negative; et sic non est poena, sed defectus naturam creatam consequens; nulla enim natura creata ex se sufficiens est ad Dei visionem: et sic fuisset carentia divinae visionis in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur aliqua obnoxietas ad carendum Dei visione; et sic est poena peccati, et in primo statu non fuisset.

Ad quintum dicendum, quod similitudo Dei quae convenit homini secundum sua naturalia, est alia ab illa qua homo assimilatur Deo per gratiam. Nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet gradum bonitatis superadditum novo similitudo in creatura ad Deum conjungit.

(1) *Al.* facultatem.

ARTICULUS II

Utrum homo ante peccatum habuerit gratiam (1 p., qu. 95, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ante peccatum gratiam non habuerit. Quicumque enim habet gratiam, potest proficere ad meritum vitae, eo quod per gratiam meretur quis augmentum gratiae, et ejus consummationem. Sed, ut supra Magister dixit, 24 dist., homo in primo statu non habuit unde ad meritum vitae proficere posset. Ergo gratiam non habuit.

2. Praeterea, major est potestas gratiae quam naturae. Sed quanto peccans est majoris potentiae, tanto gravius est peccatum ejus. Si ergo homo in statu gratiae cecidisset, cum Angelus ante lapsum gratiam non habuerit, ut multi dicunt, videtur quod peccatum hominis gravius quam peccatum daemonis fuisset, quod supra negatum est.

3. Praeterea, gratia magis convenit cum gloria quam cum natura. Sed gratia tempore in homine gloriam praecedit. Ergo multo fortius naturam gratiam; et sic in primo statu gratiam non habuit.

4. Praeterea, gratia, quantum in se est, hominem in Deum promovet. Cum igitur in homine ante statum peccati nihil esset trahens ipsum inferius, videtur quod si gratiam habuisset, nunquam peccavisset. Peccavit autem: igitur gratiam non habuit.

5. Praeterea, ea quae homo per primum peccatum amisit, sibi restituta non sunt, sicut impassibilitas, et hujusmodi. Si ergo gratiam in statu innocentiae habuisset, eam per peccatum amissam per poenitentiam non recuperasset. Hoc autem falsum est, quia sic totum humanum genus periret. Ergo gratiam in primo statu non habuit.

Sed contra, nullus spoliatur illis quae non habet. Sed homo per peccatum fuit vulneratus in naturalibus, et spoliatus gratuitis, ut dicitur in Glossa (1) Luc. 10. Ergo gratiam habuit.

Praeterea, caritas nunquam est informis. In littera autem probatur quod Adam in primo statu caritatem habuit. Ergo et gratiam, sine qua non est caritas.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas. Omnes autem auctoritates sanctorum quas Magister in littera inducit ad probandum homini virtu-

(1) Nec in veteri Glossa, nec in nova occurrit, sed in additamento Lyrani tantum quod per hominem descendentem ab Hierusalem in Hierico, et spoliatum a latronibus, ac vulneratum, intelligitur mortaliter peccator a justitiae statu in peccatum descendens, *qui spoliatur a daemonibus bonis gratiae, et in bonis naturae vulneratur* (*Ex edit. P. Nicolai*).

tes infuisse, exponunt de virtutibus naturalibus, quae in ipso propter integritatem humanae naturae excellentissime erant. Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire, in quibus ponitur quod Adam caritatem habuit, quae sine gratia non habetur; et plura alia dicuntur, quae non nisi extorte ad virtutes naturales referri possunt.

Alii vero distinguunt statum innocentiae in duos status: dicunt enim, quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum, qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincto loquuntur; et ideo haec positio non magnae auctoritatis est.

Ideo alii dicunt, quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas, in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum quae ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit; et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est.

Ad primum (1), quod sicut secundum Augustinum (lib. 1 super Genes. ad lit., cap. 1 et 2) distinctio primorum dierum attenditur secundum ordinem naturae, et non secundum successionem temporis; ita etiam secundum ordinem naturae status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur; et non secundum ordinem temporis: et sic intelligendum est, quod homo in statu naturalium, intellectum non habuit unde proficere posset: quia dum gratiam habet, non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis. Vel dicendum, quod hoc intelligendum est, quod homo non potuit proficere per se, etiam habita gratia, ut beatitudinem consequeretur; et hoc supra Magister dixit proficere ad meritum vitae.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem tam homines quam Angeli in gratuitis creati sunt; et ideo contra eam non est hujusmodi objectio, sed contra secundam: quam sustinentes dicimus, quod potentia naturalis hoc modo se habet ad gratiam, quod ipsa subministrat substantiam actus, et gratia praebet efficaciam merendi, informando actum: et sicut majoris perfectionis est forma actus quam ipsa substantia ejus; ita e contrario major defectus est deficere in ipsa substantia actus quam deficere in forma ipsius. Quamvis autem ponatur homo gratiam habuisse, et in hoc Angelo superiorem fuisse; tamen debilior fuit in potentia naturali; et ideo defectus potentiae naturalis magis excusat peccatum hominis quam defectus gratiae peccatum Angeli; unde simpliciter peccatum hominis minus quam peccatum Angeli invenitur.

(1) Al. Ad primum ergo dicendum.

Ad tertium dicendum, quod per gratiam aliquis meretur gloriam, et ideo convenienter gratia tempore gloriam praecedit. Sed per naturam non meretur gratiam; unde nihil impedit ut simul cum natura gratia infundatur.

Ad quartum dicendum, quod in illis quae agunt per necessitatem naturae, oportet quod agens de necessitate agat secundum exigentiam formae quae in ipso est, ut per calidum calefaciat. Hoc autem in voluntariis non tenet: unde etiamsi homo gratiam habuerit, nihilominus potest in contrarium actum transire.

Ad quintum dicendum, quod actus personales non attingunt naturam, sed personam; et ideo Adam per poenitentiam quam de peccato egit, potuit recuperare illa bona quae sibi ad actus personales data erant, sicut gratiam et virtutes; non autem illa quae toti naturae collata erant, ut immortalitas corporis, et obedientia inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu primo habuisset tantum de gratia quantum habuit post peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu homo non tantum de gratia habuisset quantum post peccatum. Ut enim Philosophus dicit (in 10 Ethic., cap. 12), ridiculum est temperantiam et fortitudinem in diis ponere, cum in eis passiones innatae et illatae non sint, circa quas fortitudo et temperantia medium communicant. Sed in primo statu Adam hujusmodi passionibus caruisset. Ergo et per consequens his virtutibus, quas tamen homo post peccatum habuit gratuitas. Non ergo tot gratias homo ante peccatum habuisset, sicut post habuit.

2. Praeterea, perseverantia quaedam virtus est, quam multi post peccati statum habent. Haec autem Adae defuit, ut ejus casus ostendit. Non igitur tot virtutes habuit quot homines in peccato nati habent; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, plus indigenti Deus plus tribuit: quia misericordia miseriam intuetur, ut dicit Bernardus (1). Sed homo plus indiget gratiae auxilio post peccatum quam ante, cum magis in naturalibus infirmetur. Ergo plus de gratia post peccatum homini confertur (2) quam ante contulisset.

4. Praeterea, Deus cum sit summe bonus, ut Augustinus dicit (lib. de Continentia, cap. 6), mala esse non permitteret, nisi esset adeo potens ut ex malis bonum eliceret. Sed non ostenderetur perfecte divina bonitas, nisi bonum quod ex malo Deus elicit, excederet illud bonum quod per malum privatur. Ergo bonum hominis, quod ex peccato ejus Deus elicit, excedit illud bonum quod ante peccatum erat, et est postmodum per peccatum privatum; et sic major est gratia post peccatum quam ante.

5. Praeterea, tota plenitudo gratiae humani generis ex virtute incarnationis et passionis Christi procedit; unde dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine*

(1) Epist. 12, in qua Guidoni Chartusiae priori scribit: *Miseremini mei, non quia dignus, sed quoniam inops et pauper sum ego. Justitia meritum quaerit, misericordia miseriam intuetur* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*, Deus confert.

ejus omnes accepimus. Sed si Adam non peccasset, Christus non fuisset incarnatus, ut quidam dicunt; vel saltem non fuisset passus, ut omnes dicunt. Ergo non tanta plenitudo gratiae fuisset in humano genere ante peccatum, sicut post.

Sed contra, Matth. 25, 15: *Dedit . . . . . unicuique secundum propriam virtutem*; et exponitur in Glossa de collatione gratiarum. Virtus autem hominum naturalis, major erat ante peccatum quam post. Ergo et plus de gratia consecuti fuissent ante peccatum quam post.

Praeterea, nullus ex peccato reportat commodum. Sed si homo post peccatum majorem gratiam haberet quam ante, commodum ex malo reportaret. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod donorum gratuitorum quaedam ordinantur absolute in perfectionem ejus cui conferuntur, quaedam autem ad utilitatem aliorum, ut dicitur 1 Corinth. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Utilitas autem quaedam est, ut defectibus proximorum subveniatur, sicut per operationem signorum infidelitati succurritur: quia signa data non sunt fidelibus sed infidelibus, 1 Corinth. 14: et similiter est etiam de generibus linguarum, et de aliis hujusmodi donis. Et quia hujusmodi defectus in primo statu non fuissent; ideo etiam nec talia dona homini collata forent, quae contra hos defectus ordinantur. Dona vero absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea quibus homo in actibus propriis perficitur et secundum animam et secundum corpus, sicut est gratia gratum faciens, virtutes, donum scientiae et sapientiae, et hujusmodi, et impassibilitas corporis; et in his homo in primo statu, simpliciter loquendo, magis abundasset quam in secundo statu post peccatum. Sed iste excessus potest considerari dupliciter; vel intensive, vel extensive. Extensive quidem: quia plura de hujusmodi homo in primo statu quam in secundo habuisset: habuit enim impassibilitatem corporis, et perfectam obedientiam inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi, quae in hominibus post peccatum non inveniuntur. Sed verum est quod etiam quaedam dona post peccatum sunt quae imperfectionem annexam habent, quae aut in primo statu non fuissent omnino; aut si fuissent, secundum alium modum et alios actus fuissent; ut tamen hoc intelligatur de imperfectione, non quae naturam consequitur, sed quae ex peccato consecuta est. Fides enim imperfectionem (1) habet consequentem naturam, cujus est divina quasi in speculo intueri; et hoc etiam homini in primo statu congruisset, licet vidisset clarius divina, ut supra dictum est. Et ideo fides in primo statu fuisset etiam secundum ejusdem generis actum, quamvis perfectior quam modo sit. Continentia vero, quae importat imperfectionem in repugnantia passionum ex peccato causata, secundum quod Philosophus continentiam accipit in 7 Ethic. (cap. 5), in primo statu non fuisset; et similiter poenitentia, si specialis virtus ponatur, ad minus secundum eosdem actus quos nunc habet; et similis ratio est de aliis similibus. Si autem excessus intensive consideretur, et praecipue quantum ad dona gratum facientia, sic considerando statum ad statum, universaliter homo ante peccatum ampliori gratia praeditus fuisset quam post. Sed tamen non est inconveniens quod aliquis post statum peccati multo majorem gratiam habeat quam aliqui habuissent etiam in primo statu, eo quod gratiae non tantum dantur secundum mensuram naturalis virtutis, seu capacitatis, sed secundum conatum, quem contingit esse majorem in eo qui minoris virtutis est, sicut etiam dicitur de comparatione hominum novi et veteris Testamenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli quos Philosophus (10 Ethic., cap. 10) deos vocat, sicut et Dionysius (de div. Nom., cap. 13), hujusmodi virtutes cardinales non habeant secundum eosdem actus quibus in nobis sunt, habent tamen eas secundum quosdam excellentiores actus, et praecipue secundum quod consummantur eorum actus circa finem: et hoc modo in homine etiam ante statum peccati fortitudo et temperantia esse potuisset. Tamen sciendum est, quod alia ratio est de homine ante peccatum, et de Angelo et de homine glorificato. Homo enim in primo statu quamvis hujusmodi passionibus actu non subjiceretur, tamen naturam habebat quae, quantum in se est, his passionibus subjicibilis erat; et possibile erat eis subjici, si peccaret, nondum homine confirmato. Sed homo glorificatus, etsi naturam habeat cui, secundum se consideratae, natae sunt hujusmodi passiones inesse, tamen per habitum gloriae omnino aditus his passionibus tollitur. Angelus vero nec naturam nec passibilitatem respectu harum passionum habet. Unde patet quod hujusmodi virtutes, quantum ad actus qui sunt viae, nunc in nobis magis remotae sunt ab Angelis quam ab hominibus glorificatis; et ab hominibus glorificatis magis quam ab eis in primo statu existentibus.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Uno enim modo est specialis virtus, cujus actus est habere propositum semper in bono permanendi; et talem virtutem Adam habuit et multi qui post corruerunt. Alio modo est quaedam circumstantia consequens virtutes alias; et sic non ponit specialem virtutem, sed continuationem quamdam virtutis usque ad mortem; et sic Adam in primo statu perseverantiam non habuit.

Ad tertium dicendum, quod plus indigenti Deus plus tribuit, dummodo sit magis ad recipiendum dispositus; alias non est verum. Tamen sciendum est, quod cum indigentia dicatur respectu finis, ut dictum est, non est dicendum, quod homo post peccatum magis eguerit gratia quam ante. Illud enim ad quod per se gratia est ordinata, scilicet gloria, supra vires hominis est, sive ante peccatum sive post peccatum. Unde quantum ad hoc non magis indiget post quam ante; sed quantum ad hoc ad quod per accidens gratia ordinatur, quod est remotio mali, magis homo post peccatum indiget, et per respectum ad gloriam attenditur mensura gratiae: quia per gratiam majorem, majorem quis gloriam meretur; non autem per respectum ad remotionem peccati vel infirmitatis: quia minima gratia sufficit ad delendum omnia peccata. Unde non majori gratia indiget homo post peccatum quam ante; sed verum est quod ad plura gratia indiget, quae tamen plura, quantalibet gratia facere.

Ad quartum dicendum, quod Deus ex malo semper majus bonum elicit; non tamen (1) illi de

(1) *Al.* perfectionem.

(1) *Supple* bonum.

necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cujus pulcritudo consistit ex hoc quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi praeponderat bono particularis rei, sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in 1 Ethic. (cap. 1) Philosophus dicit.

Ad quintum dicendum, quod Christus ad hoc fuit passus ut hominis naturam repararet. Unde per passionem Christi non apparet quod majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum quam ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad praemium essentiale: quia aliquod praemium accidentale homo per passionem Christi consequitur quod ante peccatum non habuisset, scilicet gaudium de victoria Christi.

ARTICULUS IV.

Utrum opera hominis sint magis efficacia ad merendum gratiam post peccatum quam ante peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post peccatum opera hominis fuissent magis efficacia ad merendum quam ante peccatum. In primo enim statu homo sicut nec ad malum impellens aliquid habebat, ita nec a bono retrahens. Sed sup., 24 dist., Magister dixit, quod primus homo resistendo tentationi non meruisset; quia nihil erat quod ad malum impelleret. Ergo similiter faciendo bonum, vel nihil vel minus meruisset: quia nihil erat quod a bono impediret.

2. Praeterea, dicit Apostolus, 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Sed homo in primo statu non ita impugnabatur sicut post peccatum. Ergo nec ita coronam efficaciter merebatur.

3. Praeterea, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 3), virtus est circa difficilia. Sed difficilius est homini post peccatum bonum operari quam ante. Cum ergo ex virtute procedat efficacia meriti, videtur quod ante peccatum actus hominis fuerint minus efficaces ad merendum quam post.

4. Praeterea, homo in primo statu fuit quasi medius inter statum Angelorum et statum nostrum, ut ex his quae 23 dist. dicta sunt patet. Sed operationes Angeli non sunt ita efficaces ad merendum sicut operationes hominis; quod patet ex hoc quod inferior Angelus mereri gradum superioris non potest; sed homo potest mereri ut ascendat ad supremum ordinem Angelorum, ut ex dictis Gregorii patet, in homil. de Centum ovibus (seu homil. 34 in Evang.). Ergo et homo in primo statu habuit opera minus efficacia ad merendum quam post peccatum.

5. Praeterea, ut in 1 lib., distinct. 2, Magister dixit, homo factus est ad reparationem ruinae angelicae. Sed de quolibet ordine Angelorum aliqui ceciderunt, ut supra, 6 distinct., dictum est. Ergo oportet quod qualitercumque vadat humana natura, sive in statu innocentiae, sive in statu peccati, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines transferantur. Cum ergo hoc non fiat nisi ex virtute meriti, videtur quod saltem non majoris efficaciae ad merendum fuerint opera hominis in statu innocentiae, quam post peccatum.

Sed contra, quanto aliquid est magis purum in genere aliquo, tanto magis habet virtutem illius generis, sicut ignis purus quam ignis commixtus. Sed merita nostra sunt admixta alicui demerito: quod patet ex hoc quod dicitur Esa. 64, 6: *Quasi pannus menstruatae omnes justitiae nostrae.* Cum igitur in primo statu absque omni permixtione demeriti fuissent, videtur quod tunc fuissent efficaciora ad merendum.

Praeterea, quanto voluntas promptior est ad operandum, tanto homo magis meretur; 2 Corinth. 8, 12: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, non secundum id quod non habet.* Sed in primo statu voluntas promptior erat ad bene agendum, quia minus impediebatur. Ergo opera hominis magis erant efficacia ad merendum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, nec in actu quolibet, sed in eo qui per habitum gratiae informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat; oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate, et aliquid etiam ab objecto actus, unde species actus trahitur: et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest ex gratia, voluntate, et objecto. Quanto enim majori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius: similiter etiam quanto magis est voluntarium, plus habet de ratione meriti et laudabilis: similiter etiam quanto magis objectum est arduum, tanto magis est actus meritorius, cum semper intelligatur comparatio de uno ceteris paribus. Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate; quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum. Quia igitur (1) homo in primo statu, ut dictum est, majorem gratiam communiter habuisset quam post peccatum, et promptior fuisset voluntas ad operandum, quae resistentiam non habebat; sequitur quod opera hominis in primo statu simpliciter magis erant efficacia ad merendum quam post, dummodo circa idem objectum operatio consideretur utrobique; quamvis majori difficultate circa illud operetur homo post peccatum quam ante. Non enim arduum opus auget rationem meriti nisi ratione bonitatis, et non ratione difficultatis, nisi per accidens, inquantum videlicet in id quod difficile est, majori attentione aliquis consurgit, et cum majori conatu voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non consentire tentationi in primo statu, si homo in naturalibus tantum consideretur, ut Magister hic loquitur, non fuisset homini meritorium. Sed hoc contingit ex hoc quod gratiam non habebat sicut ex causa per se, et non ex hoc quod nihil ad malum impellebat nisi per accidens, inquantum videlicet ex hoc quod homo non habebat impellens ad malum, magis poterat conservari a casu in peccatum sine gratia quam post. Vel dicendum, quod non consentire tentationi, dicitur dupliciter: vel ita quod importetur negatio tantum; et ita cum non relinquatur aliquis actus, non remanebit ratio meriti: et hoc potuisset contingere in primo statu propter hoc quod homo non cogebatur tentationem exteriorem discutere, cum interiori tentatione non urgeretur; vel ita quod importet actum voluntatis tentationi repugnantem; et sic resistere peccato semper est meritorium in eo qui gratiam habet.

(1) *Al.* deest igitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis homo in primo statu non habuerit certamen interius, habuit tamen certamen exterius; unde et victoriam habere potuit, qua coronam mereretur. Nec tamen est de necessitate meriti certamen contra aliquem impugnantem, quia sic in Angelis meritum non inveniretur (1); sed de necessitate meriti est certamen quo quis contendit apprehendere aliquid quod supra se est, secundum quod aliquis quasi viribus suis laetatur; nec oportet ut ubi est majus certamen, ibi sit majus meritum, sed ubi est magis legitimum. Contingit autem in minori impugnatione magis legitimum certamen esse.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest dici difficile dupliciter: vel ex arduitate operis; et sic virtus intelligitur circa difficile esse, quod scilicet in se difficile est, et arduum: vel ex imperfectione operantis; et sic virtus circa difficile non est, sed talem difficultatem virtus tollit; quanto enim aliquis virtuosior est, tanto facilius opera virtutis exercet. Nec tamen dicendum est, quod quanto virtuosior sit, minus mereatur. Et per hunc modum est difficultas major in operibus hominis post peccatum ex imperfectione operantis.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod opera alicujus Angeli sint minus meritoria quam alicujus hominis, non contingit ex imperfectione Angelorum, sed ex conditione gratiae; quae quamvis in Angelis sit major secundum statum, quia propinquior fini, cum sit minor via Angelo data quam homini, ut supra dictum est; tamen gratia hominis potest esse major in virtute merendi. Angelis enim data est gratia ad determinatum gradum, secundum determinatum ordinem, promerendum; et ideo ulterius praemium per gratiam illam mereri non possunt. Homo autem cum ex conditione naturae ad nullum ordinem determinetur, sed indifferenter ad omnes se habeat, accipit gratiam etiam indifferenter ordinatam ad promerendum gradum cujuslibet ordinis secundum genus suum: et ideo non oportet quod ratione ista homo in primo statu minus mereri potuisset quam post peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo nunc ad eumdem terminum perveniat ad quem pervenisset ante peccatum, non oportet tamen ut aequalem efficaciam in merendo habeant actus ejus: quia quod tunc ex paucis actibus mereri potuit, nunc oportet quod ex multis actibus mereatur; ita quod per exercitium actuum in quamdam perfectionem crescat, secundum quam sibi competat meritum tanti praemii, quantum prius habuisset.

ARTICULUS V.

Utrum expulsio de paradiso, et privatio justitiae originalis, sit conveniens poena primae transgressionis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod poena hominis inconvenienter in littera determinetur pro peccato primae transgressionis. Illud enim quod propter hominem factum est, in aliquo homini servire debet. Sed paradisus terrestris propter hominem factus est, sicut aliae creaturae. Cum igitur homini inde ejecto in nullo serviat, videtur quod inde expelli non debuerit.

2. Praeterea, propter peccatum hominis tota natura deteriorata est, quae propter hominem facta est, ut dicit Glossa (1) Rom. 8. Multo ergo magis locus ille in quo peccatum commissum est, scilicet paradisus terrestris, infici debuit. Sed homini infecto debetur locus infectus. Ergo post peccatum de paradiso terrestri expelli non debuit.

3. Praeterea, ut supra Magister dixit, dist. 17, paradisus terrestris de se locus inaccessibilis est. Ergo frustra apponuntur custodiae, ne homo ad illum accedere possit, ad quem etiam sine illis pervenire non valeret.

4. Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis addictus fuit. Sed ex quo necessitatem moriendi habuit, non poterat non mori. Ergo frustra Dominus dixit, Gen. 3, 22. *Videte ne forte sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.*

5. Praeterea, lignum vitae non habuisset majorem effectum in homine post peccatum quam ante. Sed homo ante peccatum de ligno vitae comedit, ut in littera dicitur, nec tamen in aeternum vixit. Ergo etiam licet post peccatum de eo comedisset, non in aeternum vixisset.

6. Si dicatur, quod lignum vitae hunc effectum non habebat, nisi frequenter sumptum; contra. Causa multiplicata, non variat effectum secundum speciem. Si ergo semel sumptum immortalitatis causa non erat, videtur quod nec etiam si frequenter sumeretur.

Sed contra, id quod innocentiae debebatur, non debuit remanere, innocentia amissa. Sed locus ille et cibus innocentiae debebatur. Ergo post peccatum homo utroque privari debuit.

Praeterea, magis erat proprius locus Angeli caelum empyreum in quo creatus est, quam hominis paradisus terrestris, in quo positus est homo extra ipsum creatus. Sed Angelus post peccatum de caelo empyreo dejectus est. Ergo et homo post peccatum de paradiso terrestri expelli debuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad felicitatem seu ad beatitudinem aliquid pertinet quod est de substantia ejus, sicut visio Dei, gaudium, et hujusmodi; aliquid autem correspondet sibi per modum congruentiae, sicut beatitudini sanctorum respondet locus excellentissimus, qui est caelum empyreum. Ita etiam ad statum innocentiae, in qua quodammodo homo beatus erat, ut dicit Augustinus (22 de civit. Dei, cap. 21), quaedam pertinebant quasi essentialiter, sicut immortalitas, et obedientia virium inferiorum ad rationem, et hujusmodi; sed quaedam alia pertinebant per modum cujusdam congruentiae. Immortali enim vitae et ab omni inquietudine segregatae debebatur locus temperatissimus et deliciis plenus, qualis est paradisus terrestris. Unde sicut post peccatum dejectus est a statu illo innocentiae in quem elevatus erat supra conditionem naturae suae absolute consideratae; ita etiam et locum amisit qui illi excellentiae debebatur; et in locum ubi formatus fuerat, dejectus est.

Ad primum ergo dicendum, quod paradisus terrestris quamvis non serviat homini quasi in usum ejus veniens, servit tamen sibi ad instructio-

(1) Al. inveniremus.

(1) Minus expresse quo ad verba, aequivalenter tamen quo ad sensum, ex Ambrosii supposititio commentario super illud: *Scimus quod omnis natura ingemiscit* (Ex edit. P. Nicolai).

nem ejus proficiens; sicut homo ex hoc ipso quod in Scriptura cognoscit se tali loco per peccatum privatum, ad peccatum vitandum incitatur, et ad miseriam suam cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod sicut peccati infectio non venit ad creaturas alias nisi per creaturam rationalem peccantem; ita etiam illa infectio sive corruptio non in irrationalis creaturae poenam ordinatur; unde non oportet quod locus ille per peccatum inficiatur in quo homo et Angelus peccavit, scilicet paradisus terrestris, et caelum empyreum, sed illa loca quae peccantibus deputata sunt post peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illa impedimenta ratione quorum inaccessibilis dicitur paradisus terrestris, forte hic gladius flammeus vocantur: quia praecipue locus ille inaccessibilis videtur propter intemperatum calorem in locis intermediis; et ideo non sequitur quod hujusmodi impedimenta superflua sint.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post peccatum lignum vitae sumpsisset, mortem evadere non potuisset; potuisset tamen mortem differre; ita ut vita ejus auxilio ligni vitae prolongaretur, sicut de Enoch et Elia creditur, et hoc homini non expediebat, ut tamdiu in hac misera vita permaneret. Et verba illa Domini sunt magis accipienda per modum compassionis quam insultationis. Vel potest dici sicut dicit Magister in littera.

Ad quintum dicendum, quod etsi homo ante peccatum de ligno vitae sumpsisset, non tamen immortalitatem consecutus fuisset, quam lignum vitae conferre non potuit, nisi frequenter sumptum. Et ideo

Ad sextum dicendum, quod lignum vitae non erat causa per se immortalitatis, ut ex praedictis patet, sed potius erat ut dispositio quaedam. Dispositio autem non perducit ad effectum nisi multiplicata, sicut patet in qualitatibus activis et passivis, quae sunt dispositiones ad formam elementi: non enim inducitur forma elementi nisi quando perducitur materia ad intensionem qualitatum illarum.

Expositio textus.

Operatur liberando et praeparando; ut liberatio referatur ad expulsionem peccati; et praeparatio ad informationem animae.

Non tamen justitiae habendae, vel retinendae; contra. Supra dictum est, quod quamvis homo non haberet unde proficere posset, habuit tamen unde posset stare. Ergo liberum arbitrium sufficiebat ad justitiam retinendam. — Et dicendum, quod ab eadem causa est esse rei et conservatio ejus; unde sicut esse justitiae gratuitae non est nisi a Deo; ita etiam et conservatio ejus. Sed verum est quod homo habens gratiam non indiget alia gratia ad ejus conservationem, et propter hoc dicitur, quod homo potest per se stare.

Quibus respondentes, dicimus, eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit; sed ante, et tunc amisisse. Videtur hoc falsum: quia si quando peccavit, non habuit, non prius amisit quam peccaret, quod videtur falsum. — Sed dicendum, quod ante intentionem (1) peccati habuit virtutes: sed simul ista duo fuerunt, commissio peccati et amissio virtutis, sicut unum est instans in quo expellitur nigredo et inducitur albedo.

Homo ante peccatum beatissimus auram carpebat aetheream. Non est intelligendum de patriae beatitudine, sed secundum quod beatitudo includit talem perfectionem qualis illi statui congruebat: et capiebat (2) auram aethereaın, inquantum fixus in divinorum contemplatione manebat.

Atque usi fuisse concessis. Ex hoc non sufficienter probatur, quod (3) homo in statu illo de ligno vitae comedebat. Praeceptum enim affirmativum non obligat ad semper; unde etsi praeceptum sibi fuerit quod lignis omnibus concessis uteretur, potuit tamen esum alicujus eorum differre usque ad terminum sibi a Deo praefinitum; et ideo a quibusdam non conceditur quod Magister hic determinat. Sed quid verius sit determinari non potest; cum Scriptura non determinet, nec ratione probari possit.

(1) *Al. Nicolai* inceptionem.
(2) *Forte* et carpebat *ut Nicolai legit.*
(3) *Al.* quamvis.

DISTINCTIO XXX.

Quod per Adam, peccatum et poena transivit in posteros.

In superioribus insinuatum est, licet ex parte (non enim perfecte sufficimus exponere (1)) qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato poenam subierit; quibus adjiciendum est, peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit, inquiens (Rom. 5, 12): » Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum in- » travit; ita et in omnes homines mors pertransiit. »

Utrum illud peccatum fuerit originale, an actuale.

Hic primo videndum est, quod fuerit illud peccatum, originale scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale, et quo modo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adae illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse, cum inferius (ibid. 19) ait: « Sicut per inobedientiam » unius hominis peccatores constituti sunt multi; ita et per » unius obeditionem justi constituentur multi. » Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum, quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum actuale est. Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non traductione originis, sed similitudine praevaricationis. Omnesque (1) in illo uno peccato peccasse dicuntur, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc male senserunt quidam haeretici, qui dicti sunt Pelagiani, de quibus Augustinus in 1 libro de Baptismo parvulorum (cap. 9) commemorat, dicens: « Scien- » dum est, haereticos quosdam, qui nominati sunt Pelagiani, » dixisse peccatum primae transgressionis in alios homines » non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in » parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale pec- » catum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. » Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis,

(1) *Al. deest* exponere.

(1) *Al. deest* in; *deest item al.* peccato.

» non propagatione, intelligi voluisset, ejus principem non » Adam sed diabolum diceret de quo in libro Sapientiae » (cap. 2, 24) dicitur: Invidia diaboli mors intravit in or» bem terrarum; et quia non vult intelligi hoc esse factum pro» pagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scriptura: Imi» tantur autem eum qui sunt ex parte ipsius. Imitantur quidem » Adam quotquot per inobedientiam transgrediuntur manda» tum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate pec» cantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. » Non est igitur accipiendum peccatum Adae transisse in omnes imitationis tantum exemplo; sed propagationis et originis vitio.

Hic aperit, illud esse peccatum originale quod transit in posteros.

Et est illud peccatum originale, ut aperte Augustinus testatur (de Trin., lib. 12, cap. 16), quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos (1).

Quid sit originale peccatum, inquiritur.

Quod diligenter investigandum est quid sit. De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici lectores varia senserunt. Quidam enim putant, originale peccatum esse reatum poenae pro peccato primi hominis, idest debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii et addicti sumus poenae temporali et aeternae pro primi hominis actuali peccato; quia pro illo, ut ajunt, omnibus debetur poena aeterna nisi per gratiam liberentur. Justa horum sententiam oportet dici, originale peccatum nec poenam nec culpam esse. Culpam non esse ipsi fatentur: poena quoque secundum eos esse non potest; quia si debitum poenae originale peccatum est, cum debitum poenae non sit poena, nec originale peccatum est poena. Quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes, in Scriptura originale peccatum saepe nominari reatum, et reatum illi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem poenae. Et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro ipso primo peccato rei sunt poenae; sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

Quod originale peccatum culpa sit, auctoritatibus probat.

Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. Super Exodum (cap. 13), ubi dicitur: « Primogenitum asini mutabis ove, » Gregorius (2) ait: « Omnes qui in peccato nati sumus, et ex carnis delectatione » concepti, culpam originalem nobis contraximus: unde et » voluntate nostra peccatis implicamur. » Ecce culpam originalem dicit nos trahere; unde constat, originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque in lib. de Natura et Gratia (cap. 4), de hoc eodem sic ait: « Omnes, » ut ait Apostolus, peccaverunt, utique vel in seipsis, vel » in Adam; quia sine peccato non sunt, vel quod originali» ter attraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt (1). » Peccatum enim primi hominis non solum ipsum, sed omne » nocuit (2) genus humanum; quia et ex damnatione simul » et culpam suscepimus. » Idem super Psal. 50: « Quod » de corpore mortis trahitur, cum vitiis peccati origi» nalis nascitur, et moritur. Idcirco et in iniquitatibus » conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas » ex Adam et vinculum mortis; nemo enim nascitur non » trahens poenam et meritum poenae. » Meritum autem poenae peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per concubitum concupiscentiae, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 22) scriptum est (3): « Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem » qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum ori» ginali peccato nasci, impietati subditum, mortique subje» ctum; et ob hoc natura irae nasci filium; a qua nemo » liberatur nisi per fidem mediatoris Dei et hominum. » His aliisque auctoritatibus evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

Quid sit quod dicitur originale peccatum, scilicet fomes peccati, idest concupiscentia.

Nunc superest videre, quid sit ipsum originale peccatum. quod cum non sit actuale, non est actus sive motus animae vel corporis. Si enim actus est animae vel corporis, actuale utique peccatum est. Sed actuale non est. Non est igitur actus vel motus. Quid igitur? Originale peccatum dicitur fomes peccati, scilicet concupiscentia, vel concupiscibilis, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis (4). Unde

---

(1) *Addit Nicolai*: in libris enim de Trin. (lib. 13, cap. 16), sic loquitur: « Quoniam propter unum hominem tene» bat diabolus omnes per ejus vitiatam carnalem concupi» scentiam generatos, justum est ut propter unum dimittat » omnes per ipsius immaculatam gratiam spiritualem rege» neratos. » Et epist. 89: « Dicunt infantem morte prae» ventum non baptizatum perire non posse, quoniam sine » peccato nascitur. Non hoc dicit Apostolus; et arbitror esse » melius ut Apostolo potius quam illis credamus. Dicit enim » ille Doctor gentium in quo Christus loquebatur: *Per unum* » *hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum* » *mors; et ita mors in omnes pertransiit, in quo omnes pec-* » *caverunt;* et paulo post dicit: *Nam judicium quidem ex* » *uno delicto in condemnationem.* Proinde isti quem forte » invenerint infantem non ex illius unius hominis concupi» scentia procreatum, ipsum dicam illi damnationi non esse » obnoxium, nec per Christi gratiam ab illa damnatione li» berandum. Quid est enim: *Ex uno delicto in condemnatio-* » *nem;* nisi illo delicto quo deliquit Adam? » Et de baptismo parvulorum, ut supra, lib. 1, cap. 12: « Diligentius in» tuere quod ait Apostolus: *Judicium ex uno in condemna-* » *tionem.* Quo uno nisi delicto? Quia sufficeret ad condemna» tionem etiamsi non esset in hominibus nisi originale pec» catum. »

(2) Immo potius Paterius cum operibus Gregorii editus in commentario super Exod., cap. 20, quamvis ex Gregorio Glossa refert lib. 27 Moral., cap. 1, sed perperam (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Nicolai* (et in Hypognost. lib. 2, prope finem).

(2) *Al.* nocavit.

(3) *Nicolai:* « Firmissime credendum est, in praevarica» tione Adae omnes homines naturalem innocentiam perdi» disse; et neminem de profundo illius ruinae per liberum » arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis » erexerit. » Et de fide ad Petrum, cap. 26: « Firmissime » tene et nullatenus dubites etc. » *In notis vero.* Illud porro quod ex ecclesiasticis Dogmatibus ac de fide ad Petrum subjungitur (et prius unum pro altero positum erat) quamvis inter opera Augustini recenseatur, ejus non est, sed Gennadii Massiliensis, quo ad primum, et Fulgentii quo ad secundum.

(4) *Nicolai.* Unde Augustinus in lib. de verbis Domini (serm. 43): « Vultis ut non sint omnino concupiscentiae » malae? Non potestis. Exercete bellum, et sperate triumphum. » Facite quod potestis, nempe quod Apostolus ait (ad Rom. » 6): *Non regnet peccatum in mortali corpore vestro ad obe-* » *diendum desideriis ejus.* Ecce, quod nolo, mala desideria sur» gunt, sed noli obedire. Arma te, sume instrumenta bel» lorum. Praecepta Dei arma tua sunt. *Non regnet*, inquit, » *peccatum.* Quid est: *Non regnet?* idest *ad obediendum de-* » *sideriis ejus.* Si coeperitis obedire, regnat. Et quid est » obedire, nisi ut exhibeatis membra vestra arma iniquitatis » peccato? » Et de continentia, cap. 3: « Est in nobis con» cupiscentia quae non est permittenda regnare (scilicet » concupiscentia peccati). Sunt et ejus desideria, quibus » non est obediendum, ne in obedientibus regnet. Propter » quod membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, » sed sibi vindicet continentia; ut sint arma justitiae Deo, » ne sint arma iniquitatis peccato. » Et cap. 7: « Nunc bel» lum est, quoniam salus nondum est. Languor sanetur, pax » est. Languorem istum culpa meruit, natura non habuit; » quam sane culpam per lavacrum regenerationis Dei gratia » fidelibus jam remisit, sed sub ejusdem medici manibus ad» huc natura cum suo languore confligi. » Et cap. 18: « Sunt ergo in nobis desideria mala, quibus non consentien» do non vivimus male; sunt in nobis concupiscentiae pec» catorum, quibus non obediendo non perficimus malum. » Et de baptismo parvul., lib. 2, cap. 4: « Concupiscentia tam» quam lex peccati manens in membris corporis mortis hu» jus, cum parvulis nascitur, in baptizatis a reatu solvitur; » sed ad agonem relinquitur, non sibi ad illicita consentien» tibus nihil omnino nocitura. » Et inferius: « Manet malum » in carne nostra; non natura in qua divinitus creatus est » homo, sed vitio quo voluntate prolapsus est; cui malo nos » non obedire praecipit Apostolus cum dicit: *Non ergo re-* » *gnet etc.* » Et cap. 28: « Haec autem lex peccati, quod » etiam peccatum appellat Apostolus, manet in vetustate car-

Augustinus in libro de verbis Domini (1) (serm. 12): « Est » in nobis concupiscentia, quae non est permittenda regnare. » Sunt et ejus desideria, quae sunt actuales concupiscentiae, » quae sunt arma diaboli, quae veniunt ex languore naturae. » Languor autem iste tyrannus est, qui movet mala deside- » ria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem ini- » micum invenire, non obedias concupiscentiae malae. » His verbis satis ostenditur, fomitem peccati esse concupiscentiam.

Quid nomine concupiscentiae intelligitur, quae dicitur fomes peccati.

Nomine autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de verbis Apostoli (2) sic ait: « Sem- » per pugna est in corpore mortis hujus; quia ipsa concu- » piscentia, cum qua nati sumus, finiri non potest quamdiu » vivimus; quotidie minui potest, finiri non potest. Quae » autem est concupiscentia, cum qua nati sumus? Vitium » utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adul- » tum etiam concupiscentem reddit; sicut enim in oculo caeci » in nocte vitium caecitatis est, sed non apparet, nec discer- » nitur inter videntem et caecum nisi luce veniente; sic in » puero vitium esse non apparet, donec aetatis provectioris » tempus occurrat. » Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque commaculavit. Unde Augustinus in lib. (1, cap. 9) de Baptismo parvulorum: « Adam praeter imitationis exemplum, occulta » etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se » omnes de sua stirpe venturos. » Unde Apostolus recte ait (Roman. 5, 12): « In quo omnes peccaverunt. » Circumspecte, et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, in quo homine, sive in quo peccato, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerant, idest in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum est corruptus; quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores; ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum, recte omnes dicuntur peccasse; quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo propria sunt peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt; idest, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

Quod sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet originale, quod ex inobedientia processit.

Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti; quod ex Adam, sive ex ejus inobedientia, emanavit, et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit esse constitutos peccatores, quae est actuale peccatum (3); cum ante dixerit, per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et in eo omnes peccasse; quod de originali dictum esse oportet accipi (1).

Ex quo sensu dictum est, per inobedientiam unius multos constitui peccatores.

Quod ergo ait: « Per inobedientiam unius multi consti- » tuti sunt peccatores »; eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae, scilicet ex peccato actuali Adae, processit originale peccatum, quo omnes peccatores nascuntur, ut et in illo esset, et in omnes transiret.

Quod peccatum originale in Adam fuit, et in nobis est.

Unde Augustinus, Juliano haeretico nullum peccatum in parvulis esse contendenti respondens (2), aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adae processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse: « Quaerit enim Julianus » per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens: Non » peccat iste qui nascitur; non peccat ille qui genuit, non » peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot » praesidia innocentiae, peccatum fingis ingressum? Et re- » spondet ei sancta pagina (Rom. 5, 12): Per unum homi- » nem peccatum intravit in mundum. Per unius inobedien- » tiam, ait Apostolus (ibid. 19). Quid quaerit amplius? quid » quaerit apertius? Item inquit Julianus: Si per hominem » unum peccatum in mundum intravit; peccatum vel ex vo- » luntate, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala est » voluntas, quae peccatum facit; si ex natura est, mala est » natura. Cui respondeo: Ex voluntate peccatum est. Quae- » rit forte utrum originale peccatum ex voluntate sit. Re- » spondeo, prorsus et originale peccatum ex voluntate esse; » quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut » et in illo esset, et in omnes transiret. »

Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est, omnes homines in Adam fuisse.

Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes: Non omnis caro quae ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multo majoris quantitatis est (3) quam fuerit corpus Adae; in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt, substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

Responsio, ubi aperitur, qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderint, scilicet propagationis lege.

Quibus responderi potest, quia materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est; descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quae secundum propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum quando eos procreavit; idest, aliquid modicum de massa substantiae ejus divisum est, et inde formatum est corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecae adjectione auctum est, et de illo ita augmentato aliquid inde (4) separatur, unde formantur posteriorum corpora; et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet, omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam quae ab Adam est.

Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio (Matth. 15, 17) significat, dicens: « Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in » secessum emittitur. » Quod etiam ratione ostendi potest

---

» nis tamquam superatum et peremptum, si non illicitis con- » sensionibus quodammodo reviviscat, et in regnum proprium » dominationemque revocetur. » Et epist. 29: « Quis ergo » sine aliquo vitio, idest fomite quodam vel radice peccati. » Ut et serm. 12 de verbis Apostoli cap. 5: « Quid est: *Non* » *regnet? Ad obediendum desideriis.* Non dixit: *Noli habere* » *desideria mala;* sed: *Non eis obediatur, ne iniquitas do-* » *minetur.* Cum enim non fiunt membra tua arma iniquita- » tis, est quidem iniquitas in membris tuis in desideriis illi- » citis, sed non regnat. Concupiscentia carnis tuae languore » rebellat adversus te; languor iste tyrannus est. Si vis te » tyranni esse victorem, Christum invoca imperatorem. » Et cap. 5: « Vide ne forte carni mens tua consentiat. » His verbis etc. *Ad marginem vero haec notat.* Pro his omnibus quae supplemus, pauca tantum editiones aliae dabant vel ex serm. 12 de verbis Domini indistincte, vel ex lib. de Peccat. mer. et remiss. seu de baptis. Parv. sine ullo indice speciali . . . . Sed nullibi occurrunt sub his verbis, et ex locis dumtaxat hic additis colligi possunt. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* de baptismo parvulorum.

(2) Immo verbis paululum immutatis, serm. 45, qui secundus est pro dominica 3 post octav. Epiphaniae, sed super illud Apostoli ad Roman. 7: *Non quod volo, facio bonum*; ex quo forte factum est, ut velut ex tract. de verbis Apostoli Magister id referret (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* Cum autem, *praemisso puncto affirmationis, et deinde omisso* quod.

(1) *Al.* dictum est, oportere accipi.

(2) Non in illis utique libris quos contra Julianum scripsit, sed in lib. 2 de Nuptiis et Concupisc. cap. 21, ubi ad Valerium scribens, Juliani objectiones refert ac refellit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* multo fortius quantitatis est.

(4) *Al.* itidem.

hoc modo. Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat, si viveret usque ad aetatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia quae adeo parva fuit in ortu, in resurrectione tam magna erit, nisi sua multiplicatione in se? Unde apparet quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia, sicut costa de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non abnuimus tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritatem humanae naturae, quae a primis descendit parentibus, quae sola in resurrectione erit; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur; quae tamen [illegible] utrumque rerum [illegible] videtur.

Divisio textus.

Postquam determinavit Lipsum humanae naturae quantum ad peccatum primorum parentum; in parte ista incipit determinare, quomodo natura humana vitiata est in posteris, et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quod a primis parentibus in posteros eorum transivit per carnis originem, scilicet de peccato originali; in secunda determinat de peccato quod transivit in posteros per imitationem operis, scilicet de peccato actuali, 34 dist.: *Post praedicta, de peccato actuali diligenti indagine quaedam consideranda sunt.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali, ostendendo, an sit, et quid sit; in secunda determinat quasdam conditiones ejus, 31 distinct.: *Nunc superest investigare, qualiter peccatum a patribus traducatur in filios.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali secundum veritatem; in secunda excludit quasdam objectiones, quibus peccati originalis traductio impugnatur, ibi: *Quod ergo ait, Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae . . . . processit originale peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit aliquod peccatum a primis parentibus in posteros transire; in secunda inquirit, quid sit illud, ibi: *Hic primo videndum est, quod fuit illud peccatum.* Et dividitur in partes duas: in prima inquirit an sit peccatum actuale, vel non, quod dicit Apostolus per unum hominem in mundum intravisse: ostendens quod est peccatum originale, et non actuale; in secunda iterato inquirit, quod sit illud originale peccatum, ibi: *Quod diligenter investigandum est quid sit.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit falsam opinionem quorumdam, hoc exponentium de peccato actuali tantum, ibi: *Quibusdam placuit de peccato actuali Adae illud accipere;* tertio ostendit, hoc intelligi de originali peccato, ibi: *Et est illud peccatum originale.*

Quod diligenter investigandum est quid sit. Hic inquirit, quid sit peccatum originale, et dividitur in partes duas: in prima inquirit, quid sit secundum genus moris; in secunda, quid sit secundum genus naturae, ibi: *Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum.* Circa primum duo facit: primo ponit quorumdam opinionem, qui peccatum originale reatum tantum esse dicebant, et non culpam; secundo ostendit peccatum originale culpam esse, ibi: *Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur.*

Quod ergo ait, Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae processit originale peccatum. Hic excludit objectiones peccatum originale impugnantes, et dividitur in duas: in prima excludit objectiones quae impugnant directe peccatum originale; in secunda excludit objectionem quae impugnat peccatum originale quantum ad causam ejus, quae est carnis traductio, ibi: *Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt.* Circa primum duo facit: primo excludit objectionem Pelagii ex auctoritate procedentem; secundo excludit objectiones duas Juliani qui ratiocinando originale peccatum impugnabat, quarum prima incipit ibi: *Unde Augustinus Juliano haeretico . . . respondens aperte asserit, peccatum originale ex voluntate Adae processisse.*

Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt. Hic excludit objectiones eorum qui peccatum originale impugnant ex parte causae ejus, quae est carnis traductio ex uno, in quo omnes materialiter fuerunt: et circa hoc tria facit: primo movet objectionem; secundo ponit responsionem, ibi: *Quibus responderi potest;* tertio ponit responsionis confirmationem, ibi: *Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de peccato originali. Secunda de traductione carnis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° an pro peccato primorum parentum, in nos isti defectus devenerunt quos sentimus, sicut necessitas moriendi, et hujusmodi, per modum quo poena consequitur culpam; 2.° utrum defectus aliquis ex primis parentibus in nos devenire potuerit qui rationem culpae habeat; 3.° supposito quod sic, quaeritur, quid sit originalis culpa, quae a parentibus contrahitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum defectus quos sentimus sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus quos sentimus, non sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis inflicta. Sicut enim dicit Seneca (1) (ad Lucil., cap. 9), *mors est hominis natura, non poena.* Inter omnes autem defectus mors major est; unde et finis terribilium a

(1) In excerptis quibusdam inter ejus opera recensitis, quae tamen ejus non sunt, nempe in illis quae incipiunt: *Licet cunctorum.* Sic autem vere ipse dissimili sensu epist. 122: *Mors malum non est, sola jus aequum est generis humani;* et lib. 6 natur. Qq. in ipso fine lib.: *Mors naturae lex* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Philosopho, in 3 Ethicor., dicitur. Ergo nec etiam alii defectus poenae deberent dici, qui naturam humanam consequuntur.

2. Praeterea, quaecumque inveniuntur in aliquibus ex eisdem principiis creata, secundum rationem unam in illis inveniuntur, cum ex unitate principiorum pendeat unitas rei. Sed mors, fames, sitis et hujusmodi inveniuntur ex eisdem principiis in homine ex quibus in aliis animalibus, scilicet ex pugna contrariorum, ex quibus corpus componitur. Cum igitur in aliis animalibus non sint sub ratione poenae, nec in homine tamquam poenae erunt.

3. Praeterea, non magis peccavit homo quam Angelus, immo minus, ut supra dictum est, 21 distinct. Sed Angelus per peccatum nihil amisit de bonis naturalibus sibi collatis, ut Dionysius (4 de divin. Nom.) dicit. Ergo nec homo. Si igitur de natura hominis esset ut corpus suum esset incorruptibile et impassibile, hoc per peccatum non amisisset. Cum igitur amiserit, videtur quod non fuerit naturae, sed gratiae. Ergo et privatio horum non sicut poena naturam consequitur, sed sicut naturalis defectus.

4. Praeterea, omnis virtus naturaliter tendit in suum objectum. Sed virtutis concupiscibilis objectum est delectabile secundum sensum. Ergo quod concupiscibilis moveatur in illud, hoc non est poena, sed hominis natura, et similiter de irascibili, et de aliis viribus. Sed ex hoc causatur pugna virium inferiorum ad superiores quod unaquaeque virtus in suum objectum movetur. Videtur ergo quod hujusmodi pugna sit naturalis homini, et non poena ejus, sicut dicitur.

5. Praeterea, nulli dicitur esse poena, si non attingat ad illud quod vires naturae suae excedit; sicut quod homo non potest volare, non est sibi poena. Sed pertingere ad videndum Deum in sua essentia, omnes vires humanae naturae excedit, alias homo ex naturalibus in illud venire posset. Ergo nec carentia visionis divinae poena hominis dici debet; et ita nihil eorum quae poena esse dicuntur primi peccati, rationem poenae habere videntur.

6. Sed contra, omnis passio involuntaria, poena est. Sed mors est passio maxime involuntaria, adeo quod nec senectus voluntatem non moriendi Petro abstulerit, ut Joan. ult. in Glossa (1) dicitur. Ergo mors et alia hujusmodi sunt poenae.

7. Praeterea, ut Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 26), actus proprius fit in propria materia; unde oportet perfectionem perfectibili proportionatam esse. Sed anima rationalis, quae est perfectio corporis humani, secundum suam naturam incorruptibilis est. Ergo et corpus humanum naturaliter incorruptibile est. Si ergo corrumpitur, hoc erit per defectum naturae: et ita erit poena.

8. Praeterea, potentius non vincitur a minus potenti: quia agens est nobilius patiente; ut Philosophus in 3 de Anima (text. 19) dicit. Sed corpus humanum est nobilius aliis inanimatis corporibus. Si ergo ab eis patiatur, hoc erit per infirmitatem naturae ejus. Infirmitas autem et defectus ejus quod secundum naturam in homine est, poena est. Ergo passibilitas a talibus corporibus est in homine quasi poena.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum necessitatem finis, ut ex 2 Physic. (text. 78) patet. Finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo, quae in visione Dei consistit; soli enim Deo hoc connaturale est, ut ex dictis in 23 dist. patet. Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est; ideo, ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum: pari ratione corpus hoc modo dispositum est ut nulla passio in eo accidere posset per quam mentis contemplatio impediretur. Et quia haec omnia ex ordine ad finem, ut dictum est; homini inerant; ideo facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur. Et hoc expresse Dionysius dicit (3 cap. Cael. Hier.), sic inquiens: *Proprium autem principium habens homo in generationibus corruptibilibus, merito ad principii consequentem ductus est finem*; idest, hoc ex peccato meruit ut cum ex principiis suis, ex quibus compositus est, sibi corruptio deberetur, reduceretur per peccatum ad talem finem qui suis principiis congrueret: et hoc accipitur ex hoc quod dictum est Genes. 3, 19: *Terra es, et in terram ibis.*

Secundum hoc ergo dico, quod isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari: vel ad eam, secundum quod in principiis naturalibus suis tantum consideratur, et sic proculdubio non sunt poenae ejus, sed naturales defectus, sicut etiam esse ex nihilo, vel indigere conservatione, est defectus quidam naturalis omnem creaturam consequens et nulli est poena: vel ad eam, prout instituta est; et sic proculdubio poena sunt sibi: quia etiam ex privatione ejus quod gratis alicui conceditur postquam concessum est, puniri dicitur aliquis.

Ad primum ergo dicendum, quod Seneca et alii philosophi consideraverunt naturam humanam secundum ea quae ex principiis suis naturalibus ipsam consequuntur: statum enim illum primae conditionis scire non potuerunt, quem non nisi fides tenet; et ideo de morte non nisi sicut de naturali defectu locuti sunt; quamvis etiam naturalis defectus aliquo modo poena dici possit.

Ad secundum dicendum, quod alia animalia non sunt ordinata in finem qui facultatem naturalem ipsorum excedat; et ideo in illis tantum bonis creata sunt quae eis ex principiis naturalibus debentur; unde non est similis ratio de homine, et de aliis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod bona naturalia debentur dupliciter. Vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturae debentur ex propriis principiis; et sic nec homo nec Angelus per peccatum aliquid naturalium amisit; vel in aliquo di-

(1) Ex Augustino ipso sumpta, tract. 123 in Joan. sub finem, super illud a Christo dictum Petro, Joan. 22: *Cum senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget, et ducet quo tu non vis* (Ex edit. P. Nicolai).

minutus est: quia Dionysius etiam integra data naturalia in Angelis peccantibus permanere dicit (4 cap. de div. Nom.). Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum; et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione: et propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus, Luc. 10 in Glossa (1).

Ad quartum dicendum, quod quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius; sicut patet de elementis in mixtionem corporis venientibus. Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis; et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum hujusmodi: et secundum hoc rationem poenae habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis, ut in prima conditione fuit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adjutorio gratiae, et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat; et similiter etiam ex his quae sibi gratis in prima conditione collata fuere, majorem habilitatem habebat; cujus habilitatis diminutio, poena est hominis, si ad institutionem ejus referatur: et sic carentia divinae visionis poena dicitur, secundum quod non nominat negationem tantum, sed etiam privationem quamdam cum quadam obnoxietate, ut supra dictum est.

Et quia aliae rationes videntur concludere, quod etiam humanae naturae in suis principiis consideratae isti defectus sint poena; ideo ad eas etiam respondendum est.

Dicendum ergo ad sextum, quod involuntariorum illa tantum rationem poenae habent quae sunt voluntati subjicibilia; voluntas enim non tantum est possibilium, sed etiam impossibilium; et ideo si alicui sit involuntarium illud quod potestati voluntatis non subjacet, non propter hoc rationem poenae habet, sicut quod aliquis est brevis nimis in statura, vel aliquid hujusmodi: et hoc modo mors et alia hujusmodi involuntaria sunt.

Ad septimum dicendum, quod inter animam et corpus oportet esse proportionem, sicut potentiae ad actum, non autem sicut convenientium in eadem natura, seu proprietate: non enim oportet quod si anima est sine quantitate, etiam corpus sit hujusmodi: similiter non oportet quod si anima est incorruptibilis naturaliter, corpus etiam hujusmodi sit.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus hominis simpliciter nobilius sit corpore ignis urentis vel ferri secantis, inquantum est nobiliori forma perfectum; nihil tamen prohibet illa corpora nobiliora esse secundum quid, inquantum scilicet hoc habent in actu quod corpus humanum habet in potentia, ut caliditatem, vel aliquid hujusmodi.

ARTICULUS II

Utrum aliquis defectus veniens in nos per originem habeat rationem culpae. — (1. 2, quaest. 81, art. 1; et de Mal., qu. 4, art. 1, et 4 cont. Gent., cap. 50, 51 et 52.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus defectus in nos per originem veniens, rationem culpae habere possit. Ex hoc enim aliquid culpabile vituperabile est, si malum sit, quod est in potestate ejus qui de hoc culpatur: non enim vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt, ut Philosophus in 3 Ethic. (cap. 12) dicit. Sed illud quod per originem trahitur non potest esse in potestate ejus qui illud originaliter trahit. Ergo impossibile est quod aliquid per originem tractum rationem culpae habeat.

2. Praeterea, secundum Augustinum (1) omne peccatum est voluntarium, adeo quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed illud quod per originem trahitur, non potest esse voluntarium: quia actus voluntatis originem volentis non praecedit. Ergo impossibile est aliquid per originem tractum, esse peccatum vel culpam.

3. Praeterea, nullum accidens potest traduci, nisi subjectum suum traducatur. Sed subjectum culpae est anima rationalis, quae cum non sit ex traduce, ut supra (dist. 18, quaest. 2, art. 1) probatum est, videtur quod nec aliquid per originem tractum rationem culpae habere possit.

4. Si dicatur, quod traducitur peccatum per traductionem seminis; contra. Nihil dat alteri vel efficit in altero quod ipsum non habet. Sed semen non potest esse subjectum infectionis culpae. Ergo nec ex eo culpa in animam devenire potest.

5. Praeterea, nobilius non patitur a minus nobili. Sed anima est nobilior corpore. Ergo corpus non potest agere in animam, inficiendo ipsam.

6. Praeterea, injustum est ut culpa patris in filium redundet, et quod filius pro patre puniatur. Sed si ex hoc quod Adam peccavit, in omnes culpa redundaret originaliter, sequeretur filium pro transgressione patris puniri. Ergo hoc divinae justitiae non competit.

Sed contra, ad Ephes. 2, 3, dicit Apostolus: *Eramus natura filii irae.* Sed nullus est filius irae nisi per hoc quod culpam habet. Ergo homo ex ipsa nativitate culpam contrahit.

Praeterea, sicut dicit Anselmus (de concept. Virg. et peccato Origin., cap. 1), homo si perstitisset, justitiam originalem in qua creatus est, in filios profudisset. Sed sicut se habet justus ad justos, ita et peccator ad peccatores. Ergo etiam quia peccavit, culpam suam in alios generando transfudit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam duplex error tangitur in littera. Unus est eorum qui simpliciter peccatum originale negabant, sicut error Juliani et Pelagii: et hic error veritati fidei non consonat: quia sacramentorum necessitatem et redemptionis tollit, quae contra servitutem peccati, in qua nascimur, ordinata sunt.

(1) Non sic expresse tamen, sed aequivalenter (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Lib. de vera Relig., cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Alius est error eorum qui peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes, in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam; et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam qui culpam non habet, cum poena juste non nisi culpae debeatur. Et ideo his evitatis, simpliciter concedendum est, etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis: quod qualiter sit, investigandum est.

Sciendum est igitur, quod haec tria, defectus, malum, et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est; unde carentia alicujus, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici; sed non potest dici malum, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi; unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum: homini vero mors est et defectus et malum (1). Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam; ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae, requiritur voluntas personae sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur; ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est, quod defectus illius originalis justitiae quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit: et sicut illud naturae donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente; ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae; ad idem enim genus privatio et habitus referuntur; et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, idest primi hominis, inductus est talis defectus.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam; ideo non oportet quod sit in potestate hujusmodi personae, hunc defectum habere vel non habere; sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit (2).

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non traducitur per traductionem sui subjecti, quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis: quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat: et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum; unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod hujusmodi corporis forma efficitur; cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse: sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatae, ut lepra, podagra, vel aliqua hujusmodi infirmitas; sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate naturaliter sunt stolidi.

Ad quartum dicendum, quod licet semen non habeat in se infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu: est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus leprae in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.

Ad quintum dicendum, quod anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam; sed per quamdam collimitationem unius ad alterum: quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum recipientis: et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subjicibile animae, sequitur etiam quod anima illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat: et talis defectus originalis justitiae, culpa est naturae, prout consideratur consequens ex voluntate alicujus habentis naturam, ex quo natura traducta est.

Ad sextum dicendum, quod injustum esset quod filius pro peccato patris poenam sentiret, nisi etiam peccatum patris in filium transiret, ut jam filius non pro peccato patris, sed pro peccato proprio, quod originaliter trahit, puniatur.

ARTICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit concupiscentia, ut in littera dicitur. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed peccatum originale est causa concupiscentiae, ut patet ex verbis Apostoli Rom. 8, 8: *Peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

2. Praeterea, nihil naturalium potest dici peccatum vel malum. Sed concupiscibilis vis in homine est virtus naturalis. Ergo ipsa non potest dici peccatum originale. Sed ipsa est per quam homo habilis est ad concupiscendum. Ergo concupiscentia qua sumus habiles ad concupiscendum, non est peccatum originale, ut in littera dicitur.

3. Praeterea, sicut per motum concupiscibilis perturbatur judicium rationis, ita et per motum irascibilis. Sed peccatum originale consistit in deordinatione ipsius animae, secundum quod inferiora superioribus non obediunt. Ergo non solum concupiscentia, sed simili ratione iracundia peccatum dici debet originale.

4. Praeterea, defectus qui ex origine trahitur, rationem culpae non habet, ut dictum est, nisi se-

(1) *Additur in editione Nicolai* (quia est carentia ejus quod natum est haberi ab homine).
(2) *Al.* creaverit.

eumdum quod ex voluntate habentis naturam consequitur. Sed multi defectus corporales ex voluntate illa consequuntur, ut necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non solum concupiscentia, sed quodlibet istorum debet dici peccatum originale.

5. Praeterea, inter alia quae homo per peccatum amisit, etiam scientia illa privatus est qua in primo statu pollebat. Sed defectus scientiae ignorantia dicitur. Ergo ignorantia originale peccatum dici debet, et non solum concupiscentia.

Sed contra est quod dicitur in Glossa Rom. 6: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, idest fomes peccati*. Fomes autem peccati concupiscentia est. Ergo peccatum videtur ipsa concupiscentia esse.

Praeterea, sicut se habet concupiscentia actualis ad actuale peccatum, ita se habet concupiscentia originalis ad originale peccatum. Sed concupiscentia actualis est ipsum actuale peccatum. Ergo et concupiscentia quae per originem trahitur, est originale peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid quasi materiale (1). Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet; unde dicitur, quod conversio ad bonum commutabile, est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale: et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est forma actus. Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet quod ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium, sint (2) sicut materiale in peccato originali; et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et ideo (3) destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est: et hoc est privatio originalis justitiae. Vires autem appetitus sensibilis sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectae sunt; et ideo subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquaeque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud; et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum, peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus, in quibus materia de toto praedicatur; ut possit dici, cultellus est ferrum: et similiter de peccato praedicari potest illud quod est materiale in ipso; et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia dicitur dupliciter; scilicet ipse actus concupiscendi et ipsa habilitas ad concupiscendum, et actus ex habilitate causatus; unde non est inconveniens, si peccatum originale, quod concupiscentiam actualem causat, habitualis concupiscentia esse dicatur.

Ad secundum dicendum, quod differt dicere potentem et habilem: quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim ut etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, in quantum privatur aliquid quod impedimentum praestare posset: et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui aliquid positive dicat; sed ipsa habilitas quae relinquitur in inferioribus viribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebatur ne effrenate posset in sua objecta tendere.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non dicitur esse materiale in peccato, secundum quod denominatur a vi concupiscibili, quae contra irascibilem dividitur; sed secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis, qui in utramque vim dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

Ad quartum dicendum, quod ut in 2 Physic. (text. 82) dicitur, peccatum contingit in his quae ad finem ordinata sunt, secundum quod a suo fine deficiunt; et ideo in partibus animae in illis praecipue est peccatum hominis secundum quas homo ordinatur in finem: et quia appetitus est tendens in finem, ideo in appetitu praecipue peccatum consistit. Ad finem autem hominis ordinatur appetitus rationis, qui est voluntas, immediate; appetitus autem sensibiles mediate, inquantum scilicet ordinem finis ex voluntate rationis recipiunt, propter quod dicuntur aliqualiter rationi obaudibiles, ut Philosophus dicit in fine 1 Ethic. (cap. 18); et ideo defectus ordinis in appetitu voluntatis est formale et completivum originalis peccati, quod est privatio rectitudinis voluntatis, quae inerat secundum originalem justitiam; defectus autem ordinis in appetitu inferiori, est materialiter in peccato se habens; et hoc est concupiscentia, ut dictum est: et ideo nullus alius defectus naturae ex parte rationis nec ex parte sensibilis partis originale peccatum dicitur, nisi concupiscentia sicut materiale, et privatio originalis justitiae sicut formale.

Ex quo patet responsio ad quintum: quia ignorantia non per se respicit voluntatem; unde etiam defectus ille sicut et alii retinent rationem poenae sed non culpae: et si inveniatur ignorantiam originale peccatum dici, intelligendum est de ignorantia privante illam scientiam quae includitur in originali justitia: nullus enim est justus vel temperatus, qui non sit prudens, ut in 6 Eth. (cap. 17) dicitur: et ad hoc attendens Socrates dixit, omnem virtutem esse scientiam, et omne vitium esse ignorantiam, ut ibidem narratur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de traductione carnis a parentibus, per quam originale peccatum trahitur; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum alimentum in veritatem humanae naturae convertatur. 2.° utrum ex alimento semen decidatur.

(1) *Al.* quasi formam, et aliquid materiale.
(2) *Al.* vires deordinatio virium sint.
(3) *Al.* et tunc.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alimentum transeat in veritatem humanae naturae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alimentum in veritatem humanae naturae non transeat. Quidquid enim sumptum emittitur, ad veritatem humanae naturae non pertinet, quae semper eadem manet. Sed omne quod per os sumitur, in ventrem vadit, et in secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15. Ergo nutrimentum quod per os sumitur, in veritatem humanae naturae non transit.

2. Praeterea, veritas uniuscujusque rei est in eo quod secundum speciem est. Illud autem quod per modum nutrimenti advenit, per modum materiae se habet, ut in 2 de Gener. (text. 50) dicitur. Sed caro secundum materiam non fit caro secundum speciem, ut ex 30 de Gener. (text. 85) patet. Ergo nutrimentum in veritatem humanae naturae non transit.

3. Praeterea, illud ad veritatem humanae naturae pertinet in quo calor conveniens radicatur. Sed tale humidum, ut medici dicunt, consumptum non restauratur, ut patet in his qui tertia specie hecticae laborant, quae incurabilis est ex eo quod tale humidum non restauratur. Cum igitur omne illud in quod alimentum convertitur, post consumptionem restaurari possit, videtur quod nutrimentum in id quod proprie ad veritatem humanae naturae pertinet, non mutetur.

4. Praeterea, omne id in quod cibus convertitur, etiam per calorem continuo agentem dissolvitur, ut fluens et refluens idem judicetur. Sed non potest esse quod totum quod est in corpore, sit fluens et refluens, ut probabitur. Ergo oportet aliquid in corpore esse manens, in quod alimentum non convertatur. Hoc autem praecipue ad veritatem humanae naturae pertinet. Ergo alimentum in id quod per se est de veritate humanae naturae, non mutatur. Probatio mediae. Si non esset aliquid permanens fixum in corpore humano, tunc contingeret quod quaelibet pars ejus posset evanescere, aliquo alio in ejus locum substituto; et per eamdem rationem sic contingeret in toto sicut in qualibet ejus parte. Contingeret ergo quod de illa materia quae primo fuit in corpore alicujus hominis, nihil in fine remaneret. Sed varietas individui est ex varietate materiae. Ergo non esset unus numero homo in fine vitae et in principio; quod est absurdum.

5. Praeterea, nulla virtus naturalis debilitatur multiplicata materia sibi convenienti: sed solum per admixtionem alicujus extranei. Sed virtus conversiva in homine debilitatur in fine vitae, alias homo in infinitum posset augeri et vivere. Ergo hoc contingit per admixtionem extranei. Sed nihil admiscetur ad materiam illam in qua virtus conversiva prius fundabatur nisi quod est ex alimento generatum. Ergo hoc quod est ex nutrimento generatum est extraneum ei in quo veritas naturae fundatur, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, natura facit unumquodque faciliori modo quo fieri potest. Deus autem multo ordinatius quam natura operatur. Cum igitur facilior modus augmentandi aliquid sit per multiplicationem materiae quam per conversionem alterius in id quod augetur, videtur quod iste modus divinae providentiae competat, ut scilicet corpus humanum augeatur nullo exteriori in illud transeunte, sed sola ejus materia multiplicata; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, ea quae sunt unius speciei, per eamdem rationem suum complementum consequuntur. Sed quidam parvuli defuncti in resurrectione perducentur in completam quantitatem, non per multiplicationem nutrimenti sed per multiplicationem materiae. Ergo etiam hoc modo alii homines in quantitatem completam perducentur; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quia, secundum Philosophum 30 de Generat. (text. 41), nihil nutrit carnem nisi quod est potentia caro. Sed omne quod est in potentia ad aliquid, mutatur in id per actionem ejus quod est in actu. Ergo nutrimentum in illam carnem quae ad veritatem naturae pertinet transmutatur.

Praeterea, nutrimentum in principio est dissimile, sed in fine est simile: cum nihil nisi suo simili nutriatur et foveatur. Sed illa sunt similia quae eamdem formam communicant. Cum igitur veritas naturae a forma sit, videtur quod illud quod nutrit, in fine ad veritatem naturae ipsius nutriti perducatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt multae opiniones.

Quidam posuerunt, ut in littera Magister sentire videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud solum in quo veritas hominis nati (1) consistit. Hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum; ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat; sed tota quantitas hominis completi per multiplicationem illius materiae efficitur: et hoc tantum esse dicunt quod in resurrectione resurget; reliquum autem quasi superfluum deponetur. Ponunt etiam, alimenti sumptionem necessariam esse, non quidem ad augmentum ut nutritiva augmentativae deserviat, neque iterum ad restaurationem deperditi, sed solum in fomentum caloris naturalis, sicut quando liquefit aurum, admiscetur sibi plumbum, ne aurum consumatur, sed solum plumbum. Haec autem positio irrationalis videtur ex duobus; scilicet ex parte ejus quod augetur, et ex parte alimenti quod advenit. Non enim potest fieri augmentum, nisi secundum, hoc quod materia quae primo est terminata sub parvis dimensionibus, postmodum ad majores dimensiones perducitur. Hoc autem non potest fieri nisi dupliciter. Vel ita quod de materia sit tantum sub magnis dimensionibus quantum sub parvis; et talis mutatio de parvo in magnum necessario fit per rarefactionem: densum enim et rarum in hoc differunt quod in raro est parum de materia sub magnis dimensionibus, et in denso multum sub parvis, ut ex 4 Physic. (text. 84) patet. Vel ita quod plus de materia sit sub magnis quam sub parvis. Hoc autem non potest contingere, nisi vel quia est materia de novo creata, vel per hoc quod illud quod erat materia alterius corporis, efficitur materia hujus, in hoc illo corpore transmutato. Unde etiam Augustinus super Genes. ad litteram lib. 10 (cap. 26 circa fin.) dicit, quod *nihil est absurdius quam putare ullum esse corpus quod, manente naturae*

(1) *Al.* hujusmodi nati.

suae quantitate undique crescat, nisi rarescat, cum nullum fiat augmentum corporis nisi per additionem vel rarefactionem. Augmentum autem corporis humani constat quod per rarefactionem non fit: nec iterum per additionem materiae de novo creatae, quia materiam omnium simul creavit Deus, ut sancti dicunt. Restat ergo ut fiat augmentum humani corporis per hoc quod additur materia quae suberat formae alterius corporis, illo corpore in corpus humanum secundum veritatem converso: et hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini, ut quidam dicunt, quod Augustinus loquatur secundum communem modum quo res crescunt: quia secundum hoc probatio sua contra Tertullianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere, sed nullo modo diminui. Magis autem communis est modus augmenti quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret: simul enim, etiam (1) secundum Tertullianum, crescente corpore crescit anima. Nec iterum potest dici, sicut dicunt, quod facienda est vis in hoc quod dicit: *Manente sua quantitate;* ut sit sensus: Corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas ejus non sit augmentata neque per additionem neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem. Cum igitur augmentum proprie sit quantitatis, non potest intelligi quod corpus crescat, et maneat ejus quantitas secundum eamdem dimensionem; sed oportet intelligi quod dicit, *Manente quantitate naturae suae,* ut nulla quantitas adjiciatur, vel quae ejusdem naturae sit, sicut aurum adjungitur auro, vel quae eamdem naturam in ipsa conjunctione accipiat, sicut cibus advenit carni. Unde per hoc quod dicitur: *Manente naturae suae quantitate*, non removetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet removere multiplicationem, tunc probatio sua nihil valeret: quia multo probabilius posset dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem quam ponunt, cresceret, quam dicatur de corpore hominis: quia spiritualior est. Ex parte autem ejus quod additur, apparet etiam falsitas: quia si (2) sumptio alimenti non esset per se intenta a natura, sed per accidens tantum, ut scilicet alicui nocivo occurreret, scilicet calori naturali digerenti, et si transmutatio cibi non esset per se necessaria ad corpus humanum; tunc calor convertens esset superfluus: et sic in operibus naturae a Deo institutae (3) multa superflua invenirentur.

Sustinentes tamen hanc positionem tres modos adinveniunt in ejus assertionem, quorum quemlibet facile est confutare. Quidam namque dicunt, quod haec talis multiplicatio fit miraculose operatione divina, sicut etiam panes evangelici multiplicati sunt, Joan. 6. Sed istud expressam continet falsitatem, dum opus naturae in miraculum convertitur. Et praeterea etiam in illorum panum multiplicatione non est remotum, immo forte est necessarium, factam fuisse additionem materiae per conversionem aliorum corporum in panes virtute divina. Istam autem conversionem cibi in carnem veram, natura facere potest, quae transmutat id quod est in potentia in id quod est in actu; quamvis (4), successive compleat quod Deus subito facit. Quod autem naturae possibile est, operationi naturae a Deo committitur, qui unicuique dat perfectionem secundum quod capax est, unde non oportet ad miraculum confugere.

Alii dicunt, quod cum in corpore humano sit multum de quinta essentia, multiplicatio corporis humani est, secundum quod multiplicatur quinta essentia; unde sicut lux solis multiplicatur in se ipsa diffusa per aerem; ita etiam corpus humanum sine additione alicujus extrinseci. Sed haec adinventio continet duas falsitates. Prima est, quia corpus quintae essentiae non venit in compositionem humani corporis nisi secundum virtutem tantum, cum neque sit commiscibile, neque divisibile, neque extra locum proprium possit esse. Secunda est, quia diffusio lucis non est per multiplicationem alicujus materiae, cum lumen non sit corpus: sed est multiplicatio formalis tantum; sicut est etiam in qualibet alteratione et generatione, quod agens multiplicat formam suam in materia.

Alii vero alium modum adinveniunt: dicunt enim quod materia prima, quantum in se est, caret omni quantitate et forma; ergo aequaliter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas. Unde quantumcumque parum sit de materia prima in quovis parvo corpore, potest recipere quantamlibet quantitatem; adeo quod ex grano milii totus mundus fieri potest. Nec mirum, cum ex materia punctali totus mundus sit factus; cum enim materia quantitate careat, indivisibilis est, et ad modum puncti se habens. Iste autem modus multipliciter deficit. Primo, quia imaginatur indivisibilitatem materiae ad modum puncti, ut sic ex materia mundus sit factus per quamdam quasi extensionem, sicut si res parva in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitatis principium, situm determinatum habens. Unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem (loquendo de materia prima) cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitatis erat, sed per quantitatis susceptionem. Secundo, etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum quae insunt, ut in 1 Physic. (text. 80) dicitur, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas nisi ad illas quae sunt in rerum natura, vel per principia naturalia educi possunt. Si enim esset aliqua potentia passiva in materia cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut Commentator dicit (comm. 81): et ideo materia prima non est receptibilis majoris quantitatis quam quantitatis mundi: propter quod in 3 Phys. (a text. 60 usq. ad 69) dicitur, quod non est possibile magnitudinem augeri in infinitum, loquendo naturaliter. Tertio, quia si materia eadem quae primo sub parvis dimensionibus erat, sub majoribus dimensionibus fiat, non potest hoc accidere nisi per rarefactio-

(1) *Nicolai omittit* etiam.
(2) *Al.* sicut.
(3) *Al.* justitiae.
(4) *Al.* in actu, quamvis etc.

nem, ut dictum est: et iste modus non competit in augmentatione corporis humani, ut per se patet. Quarto, quia quando loquimur de materia existente in hac re, jam dimittimus considerationem materiae absolute: non enim potest accipi illud materiae quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiae quae est in re alia. Divisio autem non accidit materiae, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis: quia remota quantitate, ut in 1 Physicor. (text. 15) dicitur, substantia erit indivisibile. Unde consideratio materiae hujus rei est consideratio non materiae absolute, sed materiae sub dimensione existentis. Unde non oportet ut quod convenit materiae in quantum est absoluta et prima, conveniat materiae existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens: quia ex hoc ipso receditur a consideratione materiae primae. Unde materia quae est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum quid, quantum per rarefactionem potest consequi; et hoc non excedit raritatem ignis; quia nulla raritas potest esse major, ut Commentator in 4 Physic. (commen. 84) dicit. Et sic patet quod haec positio tam in se falsitatem continet quam etiam in modis adinventis ad ejus expositionem.

Et ideo aliorum positio est, concedentium quidem cum primis quod aliquid est in humano corpore, et similiter in aliis corporibus quae nutriuntur, quod quidem semper manet fixum toto tempore vitae, secundum determinatam partem materiae (in quo principaliter veritatem humanae naturae consistere dicunt): aliquid autem est aliud quod superfluit et refluit; id est advenit et consumitur: hoc autem est quod ex cibo generatum est. Differunt tamen a primis in hoc quod dicunt, sumptionem alimenti non solum in fomentum caloris naturalis necessariam esse, sed etiam in augmentum quantitatis: non enim posset illud quod primo a generantibus decisum est (quod quidem permanens esse dicunt) in tantam quantitatem extendi, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia quae simul cum materia praeexistente quantitatem totum, reciperet sine aliqua rarefactione (1). Et hoc quidem quod est permanens, dicitur diffundi per totum, et similiter illud quod est adveniens et recedens ad modum qui contingit in mixtione vini et aquae; vinum enim non excrescit in majorem quantitatem nisi per additionem aquae, quae quidem in vinum convertitur; ita tamen quod virtus vini semper in illa parte materiae manet magis quae prius sub forma vini erat. Et secundum hoc ponunt isti, quod illud quod est ex alimento generatum, non est omnino alienum a veritate humanae naturae, sicut primi dicebant; sed est secundario ad ipsam pertinens, secundum quod est necessarium ad debitae quantitatis complementum; unde non totum hoc in resurrectione deponitur quod ex alimento conversum est, sed reservabitur tantum quantum expedit ad perfectionem quantitatis. Et hujusmodi positionis primus auctor invenitur Alexander Commentator, ut Averroes in libro de Gener. (comm. 59) dicit. Sed istud non videtur veritatem habere; cum enim de natura caloris sit ut humorem consumat (caloris dico ignei), oportet quod calor ignis, qui est instrumentum animae vegetabilis, ut in 2 de Anim. (tex 40) dicitur, indifferenter quantum in se est omne humidum consumat; unde non potest efficax ratio inveniri quare aliquod humidum signatum permaneat in tota vita. Et praeterea secundum hoc sumptio alimenti non esset primo et per se necessaria ad restaurationem deperditi, sed solum ad augmentum. Constat tamen quod opus augmenti praesupponit opus nutrimenti, et illud tantum nutritur in quo deperditio facta est ejus (1) quod per nutrimentum restauratur; unde si non esset consumptio nisi ejus quod propter augmentum principaliter assumitur, nutrimentum non esset nisi per augmentum. Et praeterea concedi potest quod illud quod in carnem convertitur per virtutem formativam in principio generationis, ad majorem perfectionem speciei perducitur quam illud quod postmodum per actum nutritivae convertitur; cum semper inveniatur generatio alicujus quod per se generatur, esse perfectior quam illa qua aliquid accipit speciem alicujus per immixtionem ad illud: quia quod immiscetur, aliquo modo alterat naturam ejus cui admiscetur, ut patet in vino quod in vite generatur et quod ex admixtione aquae ad vinum accrescit. Et sic etiam videmus quod ex humido nutrimentali adveniente immutatur corpus nutritum ut assequatur in aliquo conditiones ciborum ex quibus nutritur. Oportet tamen ad hoc quod fiat nutritio vel augmentum, quod hoc carnis quod ex cibis generatum est, cum carne praexistente misceatur. Quandocumque autem fit mixtio aliquorum differentium vel secundum contrariam qualitatem vel secundum puritatem et impuritatem ejusdem, mixtione completa non retinet unumquodque qualitatem propriam: alias admixtio esset ex rebus salvatis, et esset compositio tantum: sed oportet ut totum simul unam formam accipiat, quae est medium, ut patet in mixtione vini et aquae: quia post mixtionem non remanet ibi aliqua pars signata habens completam virtutem vini et aliquid habens eam debiliter; sed totum est habens eam mediocriter; unde nec est possibile ut completo actu nutritivae et augmentativae remaneat aliquid signatum, complete participans naturam speciei, et aliquid incomplete; sed totum uniformiter. Assumunt (2) etiam in assertionem suae opinionis distinctionem Philosophi (50 de Gen , text. 55) de carne secundum speciem et secundum materiam, et medicorum de humido nutrimentali et radicali. Sed quod neutra earum pro eis faciat, in responsione ad argumenta patebit.

Tertia positio est quam ponit Averroes in 1 de Generat. (comment. 55), dicens, quod nihil materiae potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens; sed totum quidquid est in corpore, potest dupliciter considerari: vel ex parte materiae, et sic non est permanens; vel ex parte formae et speciei, et sic est permanens. Comparat enim Aristoteles in 1 de Generat. (text. 55), trans-

1) *Nicolai*, in tantam quantitatem extendi, sine aliqua rarefactione, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia, quae simul cum materia praeexistente quantitatem istam reciperet, *et alioquin sensum legitimum esse inficiatur.*

(1) *Al deest* ejus.
(2) *Al.* assumit.

mutationem cibi in carnem adustioni lignorum. Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ligna addantur, secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper manebit in lignis: sed tamen materia quaelibet consumitur, alia materia sibi succedente, in qua species ignis salvabitur. et secundum hoc, etiam illud quod pertinet ad speciem et formam carnis semper manebit; quamvis illud quod recipit hanc formam, continue consumatur et restauretur. Haec autem positio differt a duabus primis in hoc quod non ponit aliquid materiae posse signari quod semper maneat; sed quaelibet pars signata, ex hoc quod est materiae in ipsa, habet quod fluat et refluat; ita tamen quod illud quod est formae, semper maneat. Primae vero opiniones ponebant aliquid materiae signatum semper esse permanens, in quo primo et principaliter veritas humana consistebat. Et etiam in hoc differt, quia prima opinio ponebat alimentum nullo modo in veritatem naturae converti; secunda autem ponebat converti quidem in id quod est secundo de veritate humanae naturae, sed non primo; haec autem tertia ponit converti in illud quod simpliciter et primo est de veritate humanae naturae; quamvis enim illud quod primo in carnem conversum est, perfectius sit speciem carnis assecutum quam illud quod ex cibis aggeneratur; tamen adveniente cibo, in fine digestionis fit admixtio, ut totum uniformiter veritatem speciei suscipiat sine aliqua distinctione; et secundum hoc etiam patet quod oportet in resurrectione tantum de eo quod ex alimento aggeneratum est, resurgere, quantum pertinet ad complementum debitae quantitatis. Et huic positioni inter omnes magis consentio sine praejudicio aliarum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non potest haberi quod de eo quod per os assumitur, nihil remaneat quod in veritatem carnis transeat: quia haec dictio *omnis* non designat totum integrale, sed totum in quantitate; unde non oportet quod totum per secessum emittatur, sed quod de quolibet aliquid secedat: et hoc est necessarium, quia oportet puri ab impuro separationem fieri: nullus autem cibus assumitur in quo non oporteat aliquid impuritatis esse ex hoc quod in principio est dissimilis; unde si ad similitudinem reduci debeat, oportet quod tollantur illae partes secundum quas dissimilitudo erat. Verbi gratia, si in cibo dominentur partes terrestres magis quam in eo quod nutritur, oportet id quod terrestre est removeri, et quod subtilius est assumi: et similiter etiam quaecumque partes magis dominentur.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem non est diversa caro secundum materiam distincta, quae dicitur caro secundum materiam, et caro secundum speciem; sed eadem secundum numerum caro dicitur secundum speciem, inquantum participat formam et proprietates consequentes speciem; sed secundum materiam dicitur, inquantum ex materia consistit. Et quod hic sit intellectus Aristotelis, patet ex verbis Commentatoris exponentis hoc modo, et iterum ex verbis Philosophi in littera positis: dicit enim, quod hoc modo est distinguere quod est secundum speciem et secundum materiam in carne et osse, sicut et in unoquoque alio quod habet formam in materia. Constat autem quod talis distinctio non potest fieri in lapide et aqua, ut dicatur pars secundum speciem quae ex primis generantibus tracta est, et pars secundum materiam quae ex nutrimento advenit. Et ita patet quod nec in carne et osse hoc intelligendum est, sed modo praedicto: unde objectio procedit ex malo intellectu verborum Philosophi.

Ad tertium dicendum, quod, secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ut dicatur radicale, quia semper remanet distinctum secundum materiam et proprietatem ab humido ex alimento aggenerato; sed quia calor naturalis in illo humido prius existit, et illud quod permiscetur, non participat speciem nisi ex virtute illius humidi cui permiscetur; unde est quasi radix totius illius quod postmodum ex alimento convertitur: non autem ita quod utrumque humidum post finem digestionis ultimae distinctum remaneat, sed totum permixtum accipit unam proprietatem: et utraque materia, scilicet quae prius suberat primo humido, et secundo advenienti, aequaliter se habet ad hoc quod transeat, et ad hoc quod virtutem speciei participet. Nec dicitur consumi humidum radicale propter discessum talis materiae, sed propter hoc quod non permanet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi; tunc enim non potest fieri restauratio, quia virtus speciei non manet; sicut etiam si tota manus amputetur, non restauratur per nutrimentum, quia non manet virtus speciei determinata huic organo: et propter hanc etiam causam dicuntur quaedam membra ex humido radicali composita, non quod nihil nutrimenti in substantiam illorum membrorum transeat, cum quodlibet membrum corporis proportionabiliter augeatur; sed quia in illis membris principaliter virtus speciei consistit, quae est ex humido radicali; nec potest aliqua abscissio ab eis fieri quin auferatur virtus speciei quantum ad aliquam partem determinatam: et propter hoc etiam talia membra decisa non sanantur.

Ad quartum dicendum, quod cum illud quod advenit ex alimento aggeneratum, sit permixtum ei quod prius erat, et similiter unum effectum ex ambobus sit, semper fit deperditio in utroque proportionaliter; unde oportet quod et de utroque remaneat proportionaliter; et ideo nunquam contingit quod totum illud quod prius erat, abscedat, ita quod nihil prioris materiae remaneat; sed semper manet aliquid; et illud quod advenit, est unum cum eo quod praeerat, effectum; et ideo est materia una et individuum unum per totam vitam: sicut patet etiam in igne qui nutritur lignis: semper enim manet unus numero ignis, quamvis aliquibus lignis appositis alia consumantur: quia illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod praeerat: et magis esset simile, si fieret commixtio secundum totum, sicut est in nutrimento. Secus autem esset, si ex materia adveniente generaretur ignis vel caro seorsum: tunc enim propter omnimodam diversitatem materiae esset etiam diversitas secundum numerum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod ex nutrimento aggeneratur, non ita perfecte consequitur naturam speciei sicut illud quod primo per virtutem formativam in carnem vel os conversum est; tum quia prima generatio erat carnis secundum se, secunda autem est carnis in alio quasi per commixtionem: tum etiam quia quanto virtus animae magis diffunditur et spargitur, debilior redditur; ut patet in corde, quod quanto majus est, tanto minus calidum est; unde animalia habentia

magnum cor sunt timida naturaliter, ut Philosophus in lib. 13 de Animalibus (lib. 3 de par. Animal., cap. 4 dicit; et ideo aliquo modo est extraneum, et propter hoc, permixtum ei quod prius erat, est causa debilitatis virtutis; sicut aqua admixta vino, ut ponit exemplum Philosophus in 1 de Generat. (ubi sup.); et ideo ad ultimum oportet quod sequatur diminutio et corruptio.

Ad sextum dicendum, quod modus ille, scilicet per multiplicationem materiae, non est possibilis, ad minus naturae; quae quoniam non secundum se totam agit, sed secundum formam tantum, ideo multiplicat tantum formam, et non materiam: et propter hoc, ut opus naturae servaretur, oportuit modum illum in augmento esse qui virtuti naturae competat.

Ad septimum dicendum, quod omnia quae sunt ejusdem speciei, operatione naturali uno modo suam perfectionem consequuntur. Si tamen unus naturaliter id consequatur, et alius per miraculum, non erit idem modus: sicut in caeco nato qui per miraculum illuminatur, qui alio modo habet visum ab eo qui videns nascitur. Ita etiam illi qui pueri moriuntur, per miraculum ad debitam quantitatem pervenient. Nec tamen oportet quod illud miraculum fiat per multiplicationem materiae, sed per additionem exterioris materiae. Qui autem usque ad perfectam aetatem vivunt, naturali operatione ad perfectam quantitatem perveniunt. Unde non oportet quod sit utrobique idem modus; et si esset idem, non sequeretur quod hoc esset per multiplicationem materiae.

ARTICULUS II.

Utrum semen decidatur ex eo quod generatur ex alimento. — (1 *p., qu.* 119, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit ex eo decisum quod ex alimento aggeneratum est. Augustinus enim dicit (lib. 10 sup. Gen. ad lit., cap. 18, 19, 20), quod secundum corpulentam substantiam omnes fuimus in Adam, et etiam secundum seminalem rationem, praeter Christum, qui in eo tantum secundum corpulentam substantiam fuit. Sed corpulenta substantia nostra non venit a parentibus nisi mediante semine. Ergo oportet quod semen quod ex primo parente traducitur, non sit ex eo decisum quod ex alimento conversum est, sed ex eo quod ipse a suo parente acceperat; ut sic corpulenta substantia nostri corporis a primo parente decisa inveniatur.

2. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 1 de orth. Fid., cap. 8), generatio est opus naturae, ex substantia generantis producens id quod generatur. Sed illud quod est superfluum alimenti, non est de substantia generantis. Ergo si ex hoc tantum generatio fieret in hominibus, non esset vera generatio.

3. Praeterea, ex subtractione alicujus superflui non sequitur alicujus debilitatio, sed magis alleviatio. Ex seminis autem emissione debilitatur generans. Ergo semen non est ex superfluo alimenti, sed ex ipso humido radicali decisum.

4. Praeterea, filius pro tanto assimilatur patri magis quam alii homini, quia generatur ex semine quod ab eo traducitur. Sed natus quandoque non solum patri, sed etiam avo assimilatur, vel proavo, etiam usque ad multas generationes, ut Philosophus in 15 de Animalibus (1) dicit. Ergo oportet quod semen exeat non solum a patre, sed etiam ab avo et proavo. Sed humidum nutrimentale nunquam fuit nisi in patre. Ergo non est ex humido (2) semen decisum, sed magis ex illo radicali quod pater ab avo traxit, et avus a proavo.

5. Praeterea, id quod est de substantia alicujus, magis est proximum sibi quam hoc quod est ab ejus substantia alienum. Sed id quod est ex alimento conversum, non fuit radicaliter de substantia ipsius generantis, fuit autem de substantia radicali alicujus animalis, cujus carnes comestae sunt, ut bovis et porci. Ergo major erit cognatio et similitudo ad bovem et porcum, quam ad patrem suum. Hoc autem est inconveniens. Ergo semen non est ex humido nutrimentali decisum.

6. Praeterea, sit ita quod aliquis tantum ex carnibus humanis vescatur; et ut quaestio sit gravior, ponatur etiam quod ex ipsis embryis etiam generet aliquem, qui etiam simili modo nutriatur. Inde sic arguo. Humidum radicale cujuscumque hominis est illud quod ex parentibus traxit. Si ergo semen ex quo conceptus est iste natus, ex humido nutrimentali sit, humidum radicale ejus oportet quod sit de substantia aliorum quorum carnes comestae sunt. Si ergo, secundum Augustinum (lib. 22 de Civit. Dei, cap. 20), resurget caro comesta ab aliquo, in eo in quo primo fuit, tunc totum humidum radicale resurget in illis quorum carnes a patre ejus comestae sunt: et similiter humidum nutrimentale, quorum carnes ipse comedit. Ergo nihil istius resurgeret; et sic non omnium esset resurrectio, quod est contra fidem nostram. Ergo impossibile est quod semen ex humido nutrimentali sit decisum; et ita non videtur esse superfluum alimenti.

Sed contrarium hujus ostendit Philosophus in 15 de Animalibus (ut supra), duabus rationibus, et tribus signis.

Prima ratio est per divisionem sic. Quidquid est in corpore animalis, vel est naturaliter, vel occasionaliter sive per accidens in eo. Sed semen non est occasionaliter, sicut sunt putredines et sanies vulnerum: quia illud quod est per accidens, non consequitur totam speciem, sicut semen in omnibus invenitur. Ergo est ibi naturaliter. Sed omne quod est naturaliter in corpore, vel est pars, sicut caro et nervus; vel est superfluum, sicut lac et urina, et hujusmodi. Sed semen non est pars, cum non sit nec pars organica, quia semen est simile in toto et in parte, quod partibus organicis non convenit: nec iterum est de partibus consimilibus, cum in constitutionem membri non veniat, sicut partes consimiles in costitutionem membrorum organicorum. Restat ergo quod sit superfluum alimenti.

Secunda ratio est, quia si semen non est superfluum, oportet quod sit dissolutum a membris. Omne autem resolutum vel decisum ex animali, corrumpitur, et amittit naturam suam. Ergo semen amitteret naturam membrorum, ex quibus decide-

(1) Sive, ut supra, juxta novam distinctionem, lib. 1 de Gen. Anim., cap. 18, cui etiam simile quiddam lib. 4, cap. 3, indicatur; non, sicut prius fictitie indicabatur ad marginem, lib. 7 de part. Animal., cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Forte addendum isto, idest* nutrimentali.

retur, et virtutem; et ita virtute seminis non posset generari aliquid simile illis membris: quia oportet quod forma generati sit in generante, ad minus virtualiter.

Item ponit tria signa ad hoc ibidem: quorum unum est quod nullum dissolutum a corpore habet locum determinatum in corpore, sed vagatur per corpus. Semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut aliae superfluitates, scilicet vias seminales, et quasi in eadem parte corporis in qua sunt loca aliarum superfluitatum. Ergo semen est superfluum, et non decisum de substantia membrorum.

Secundum signum est, quia natura alleviatur per emissionem superflui, nunquam autem per dissolutionem ejus quod est de substantia membri. Sed quandoque alleviatur natura per emissionem seminis. Ergo semen non est quid dissolutum a membris, sed superfluum.

Tertium signum est, quod ubi invenitur minus de superfluo alimenti, ibi invenitur minus de semine: et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur; propter hanc etiam (1) causam etiam pingues homines sunt pauci seminis et paucae generationis, quia superfluum alimenti convertitur in pinguedinem: propter hoc etiam animalia majoris quantitatis habent minus de semine secundum proportionem corporis sui, et sunt paucae generationis, quia indigent multo nutrimento; et ideo parum potest in eis esse superfluum, ut patet in elephante. Si autem esset semen dissolutum, deberet esse e contrario; quia ex majori corpore potest fieri major dissolutio. Ergo semen non est quid dissolutum, sed superfluum alimenti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Una opinio est, quod semen est quaedam pars decisa ab eo quod est de substantia membri, ita quod tota substantia seminis est ex humido radicali, ex quo primo et principaliter substantiam membrorum componi dicunt, quod ex substantia generantis tractum est: et quia supra substantiam seminis nihil in generato additur quod sit ad veritatem naturae ipsius pertinens, ideo secundum eos tantum id quod est de veritate naturae in filio, fuit in patre de veritate naturae ejus existens; et sic ascendendo, sequitur, quod quidquid est de veritate naturae in hominibus omnibus, totum fuerit actualiter in Adam. Haec autem positio a quibusdam philosophis antiquitus posita est, et etiam a quibusdam theologis, ut de Magistro in littera patet; alia tamen et alia ratione ad hoc inclinati. Quidam enim antiquorum philosophorum, sicut praecipue Anaxagoras (ut ex 1 Phys., text. 35), ponebant generationem alicujus non fieri nisi per congregationem similium partium, quae prius inerant in eo ex quo fit generatio; ita quod nihil in naturam carnis transiret quod prius caro non fuerit; unde oportebat ad hoc quod generaretur caro et os in nato, quod aliquid ex patris carne et ossibus resolveretur; et sic de aliis partibus, et membris. Quidam etiam qui totam virtutem agendi materiae attribuere, quam solam naturam rerum esse dicebant, ut in 2 Physic. (text. 7) patet, non poterant invenire causam assimilationis filii ad patrem in singulis membris, nisi per hoc quod materialiter aliquid de singulis membris resolveretur, ex quibus corpus pueri constituitur. Sed harum rationum radices a philosophis sequentibus sufficienter improbatae sunt, scilicet quod non solum ex extractione et congregatione sit generatio, sed etiam per hoc quod materia transmutatur de forma in formam; ut sic quod prius rationem carnis non habebat, postmodum caro fiat. Similiter etiam virtus activa non est ex parte materiae, sed magis ex parte formalis principii. Unde causa assimilationis filii ad patrem non est convenientia in materia, ut oporteat membrum fieri de materia quae ex membris patris resolvitur; cum etiam sit similitudo filii ad patrem in illis ex quibus nullo modo semen deciditur, sicut in unguibus et capillis; sed causa similitudinis est virtus formativa, quae in semine relinquitur ex operatione virtutis formalis ipsius patris agentis in semen. Magister vero et alii theologi hoc ponentes, ad hanc positionem inducuntur propter traductionem originalis peccati, quasi in similem errorem cum prioribus declinantes, ut non possit esse traductio originalis peccati in filios a parentibus, nisi secundum hoc quod materia ipsius corporis filiorum fuit in ipsis parentibus primis, quando peccaverunt; ut sic assimilatio in corruptione peccati sit secundum convenientiam in materia, et non secundum rationem virtutis activae: cujus contrarium expresse Augustinus asserit (super Gen. ad lit., lib. 10, cap. 20), dicens, quod non propter hoc in nobis originale peccatum est, quia ex Adam secundum corpulentam substantiam propagati sumus, quia sic etiam in Christo originale peccatum fuisset; sed quia secundum seminalem rationem concupiscentialiter ex eis descendimus. Unde patet quod rationes quibus haec opinio asseritur, falsum fundamentum habent. Ipsa etiam positio in se falsa est. Quod enim illa substantia humani corporis quae in primis parentibus fuit, in tot diffunderetur, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per multiplicationem materiae, ut quidam dicunt; vel per divisionem, quia continuum in infinitum divisibile est, sicut alii ponunt; vel etiam per mixtionem, secundum alios, sicut augmentatur vinum per admixtionem aquae. Sed multiplicatio materiae, ita quod nulla superadditio fiat, sicut ipsi volunt, non potest esse nisi per modum rarefactionis, ut in praecedenti articulo probatum est; unde sequeretur quod filius rarius corpus haberet quam pater, et quod tandem generatio naturaliter finiretur; quia non potest esse rarefactio in infinitum, nisi metaphorice loquendo, ut in 4 Phys. (text. 77 et 79) Commentator dicit. Idem etiam sequeretur, si per divisionem illa materia quae in corpore Adae fuit, in tot distributa esset. Corpus enim naturale non est divisibile in infinitum, sed solum corpus mathematicum, ut ex 3 Physic. (text. 56) ex verbis Commentatoris et Philosophi habetur. Unde oporteret quod necessario deficeret generatio. Et dicitur corpus mathematicum, corpus consideratum secundum dimensiones quantitativas tantum, et hoc est corpus in genere quantitatis: hoc enim in infinitum dividi potest, quia in ratione quantitatis continuae non est aliquid quod divisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem et virtutem: et hoc non potest dividi in infinitum, quia quaelibet species determinatam quantitatem requirit et in plus et in minus: sicut enim dicitur in 2 de Anima (text. 61), om

(1) *Al.* ergo.

nium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti: et ideo est invenire minimam aquam et minimam carnem, ut dicitur in I Phys. (text. 36), quae si dividatur, non erit ulterius aqua et caro. Constat autem quod corpus humanum naturale corpus est; unde in infinita dividi non potest, ut in infinitum generatio duret. Praeterea, dato quod corpus naturale dividatur in infinitum, sicut mathematicum, hoc non posset esse secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem. Si enim a quocumque corpore finito removeretur quantumcumque parva pars, illa aliquoties sumpta, mensurat totum, et etiam excedit; unde oporteret semper tali parte sumpta per divisionem, totum corpus tandem consumi. Si autem accipiatur aliquid a magnitudine semper servata eadem proportione (verbi gratia ut primo a tota magnitudine abscindatur tertia pars, et deinde a residuo tertia pars non totius magnitudinis, sed illius residui, et sic deinceps) nunquam cessabit divisio in infinitum. Sed tunc oportet quod illud quod accipitur in secunda decisione, sit secundum quantitatem minus eo quod auferebatur in prima. Primum enim subtractum erat tertia pars totius; secundum autem tertia pars partis, et sic deinceps. Unde si hoc modo fiat decisio humidi radicalis, ex quo semen secundum eos deciditur, oportet quod in semine ex quo generatur filius, sit minus de humido radicali, quod erat de veritate naturae, quam in semine ex quo generabatur pater; et ita semen filii non poterit producere generatum in tanta quantitate, sicut potuit semen patris; quia omnis virtus naturalis dividitur ad divisionem subjecti, ut in minori magnitudine sit minor virtus: et ita sequeretur quod filius semper esset minoris quantitatis quam pater; unde homines jam pervenissent ad minimam quantitatem, etiamsi primi homines fuissent gigantes: sequeretur etiam quod filii semper debiliores parentibus essent; quia quanto aliquid minus habet de eo quod ad veritatem naturae suae pertinet, debilius est. Similiter etiam non est possibile quod per mixtionem talem talis augmentatio fiat humanae naturae: quia quando aliquid parvum alicui maximo admiscetur, non facit mixtionem, ut in I de Gener. (text. 86), dicitur; sed solvitur species parvi quod magno additur, sicut si gutta vini mille amphoris aquae addatur. Unde jam in nobis nihil de veritate humanae naturae mansisset, sed totum evanuisset quod de veritate humanae naturae erat, per maximam extranei admixtionem.

Alia opinio est, quae semen non tantum ex humido radicali esse asserit quod ex parentibus decisum est, sed ex hoc simul cum humido nutrimentali, quod fuit superfluum alimenti in patre; et hoc totum erit humidum radicale in filio et ad veritatem naturae humanae in ipso pertinens primo modo; et sic aliquid de eo quod in nobis est de veritate humanae naturae, fuit etiam de veritate naturae ex patre patris, et sic usque ad Adam, per quem modum omnes nos in Adam secundum corpulentam materiam fuisse asserunt. Sed quamvis haec opinio evadat quaedam inconvenientium quae ad primam consequuntur non tamen omnia evadere potest. Primo quia rationes et signa Philosophi inducta evidenter ostendunt quod semen nullo modo est aliquid ex membris resolutum; unde eisdem rationibus improbatur opinio ponens totum semen esse quid resolutum, vel partem ejus. Secundo, quia per modum istum, ut ipsi ponunt esset augmentatio veritatis humanae naturae per admixtionem; et sic sequerentur inconvenientia quae ad duos modos supra positos sequuntur: esset enim tunc minus de veritate humanae naturae in filio quam in patre: quod patet, si alicui vino admisceatur aqua et admisceatur iterum parti divisae ab illo vino commixto iterum aqua, ut perveniat ad eamdem quantitatem, et sic deinceps; constat enim quod semper minus de vino remanebit in secundo quam in primo, et sic tandem vinum annullaretur. Unde patet quod etiam sequeretur ad hanc positionem, quod generatio naturaliter deficeret, et quod in nobis jam quasi veritas naturae humanae et infectio peccati evanuisset.

Tertia opinio est Philosophi (1 de Gen. animal., cap. 18 et 19) quod semen sit tantum de superfluo alimenti: vult enim quod semen non est aliquid resolutum a toto, sed illud quod est habens naturam ut sit conveniens toti: quod sic potest contingere. Cum enim omne agens assimilet sibi patiens quantum potest, oportet quod cibus per virtutem animae agentem in ipsum assimiletur in naturam corporis, quod ab anima est perfectum: et quanto amplius digeritur, tanto magis erit virtutem animae participans. Quando igitur venit ad ultimam digestionem, antequam sit in membra conversum, quasi perfectam similitudinem totius consecutum est virtute, etsi non actu; et ideo in eo est virtus per quam potest formari totum corpus. Quando ergo nutritiva pars ex alimento hoc modo assimilato assumpserit in nutrimentnm membrorum, illud quo ad nutrimentum indigetur, vel ad augmentum; residuum, quod dicitur ultimae digestionis superfluum, administrat nutritiva virtuti generativae, et hoc est substantia seminis; ut sic semen et sit superfluum, inquantum residuum est ab opere nutritivae, et sit tamen necessarium inquantum indiget eo virtus generativa; unde dicit Philosophus in 15 de Animalibus (ubi supra), quod semen est superfluum quo indigetur. Ita hoc semen per virtutem generativam ministratum et praeparatum habet naturam ut ex eo generetur totum cum admixtione ejus quod ex matre ministratur, quidquid sit illud. Et huic opinioni consentio, quae rationabilior ceteris videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod hunc esse in Adam secundum corpulentam substantiam, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod corpus istius fuerit in Adam, sicut quaedam corpulenta substantia; et hoc modo est impossibile, nec sic Augustinus intelligit: aut ita quod corpulenta substantia hujus fuerit in Adam aliquo modo; et hoc verum est, quia materia propria ex qua corpus humanum formatum est, fuit in Adam virtute sicut in principio effectivo originaliter. Unde secundum hoc patet qualiter differat esse in Adam secundum corpulentam substantiam tantum et secundum rationem seminalem. Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur, oportet duo advenire; scilicet materiam ex qua formatur corpus, quae dicitur corpulenta substantia, et virtus formans, quae dicitur ratio seminalis; et utraque originata est ab Adam; et ideo illi qui ex coitu viri et mulieris generantur, dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam. Christus autem cujus corpus vir-

tus Spiritu sancti formavit de materia Virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum.

Ad secundum dicendum, quod si dictum Damasceni intelligatur universaliter de omni generatione, non oportet quod generatum sit de substantia generantis materialiter, sed formaliter tantum, non quidem secundum unam formam in numero, sed secundum unam formam in specie. Si autem intelligatur specialiter de generatione viventium, sic generatum est ex substantia generantis, quia ex alicujus decisione, quod fuit conveniens in substantiam generantis transire: sanguis enim aliquo modo dicitur esse de substantia generantis, et multo amplius semen, quod est ad ulteriorem digestionem perductum.

Ad tertium dicendum, quod si per coitum emitteretur solum illud seminis quod residuum est ab opere nutritivae et augmentativae, nunquam sequeretur debilitatio; sed ex immoderato coitu aliquando emittitur etiam id quod necessarium erat ad membrorum nutrimentum; adeo quod propter immoderantiam coitus, ut in 15 de Animalibus (1 de Gener. animal., cap. 19) dicitur, loco seminis aliquis sanguinem emittit; ideo oportet quod debilitas naturae sequatur. Nec mirum, cum etiam ex superflua egestione, vel urina, debilitetur corpus sicut ex moderata alleviatur.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio non est propter convenientiam in materia; sed propter motum virtutis activae, quo movet in suam similitudinem: et quia aliquando corrumpitur motus patris in semine, nascitur filius similis avo et proavo, cujus motus manet, ut 18 de Animalibus (4 de Gen. animal., cap. 3) Philosophus ostendit; et non propter hoc quod materia corporis nati ex avo et proavo traducatur.

Et per hoc patet responsio ad quintum, quod similiter procedebat ex hoc quod cognationis causa esset magis ex parte materiae quam ex virtute activa; cujus contrarium Philosophus ostendit in 5 Metaphys. (text. 33) dicens: *Magis homo est de genere patris sui quam matris, cum a patre formam recipiat et a matre materiam.*

Ad sextum dicendum, quod in corpore hominis et in corpore embryonis sunt diversae humiditates magis et minus ad perfectam participationem speciei accedentes, sicut sanguis, et humiditas in quam ulterius sanguis digestus convertitur, et ulterius caro et os.

Sciendum est ergo, quod unumquodque resurget in quo magis fuit perfecte participans naturam speciei: et si in utroque fuit perfecte naturam speciei participans, resurget in eo in quo primo fuit. Secundum hoc ergo dicendum est, quod quidquid fuit in illis carnibus quas pater pueri comedit quod jam ultima conversione assimilatum erat membris, resurget in eo cujus carnes comestae sunt. Sed quod fuit in illis carnibus de humiditatibus et humoribus a perfecta assimilatione distantibus, resurget in puero qui ex illo semine generatur; et in utroque illud quod deest, supplebitur ex virtute divina (1). Hoc tamen ad tractatum de resurrectione magis pertinet.

(1) *Al.* illud suppletur quod deest ex virtute divina.

Expositio textus.

Hoc male senserunt quidam haeretici. Pelagius ad hoc inducebatur propter hoc quod potestatem liberi arbitrii amplicabat nimis, ut nullum peccatum esse in homine posset, nisi ex ejus libero arbitrio proveniret; et quod nulla gratia indigebat homo ad hoc ut a peccato immunis existeret.

Originale peccatum dicitur fomes peccati. Hic ponuntur octo nomina originalis peccati, quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparationem ad modum quo causatur in nobis, vel per comparationem ad subjectum in quo est, vel per comparationem ad peccatum actuale in quod inclinat, et quia per originem vitiatam in nos pervenit; ideo ex modo quo causatur (1) in nobis, nominatum, dicitur *originale peccatum.* In peccato autem actuali duo considerantur: scilicet defectus seu deformitas peccati, et secundum hoc nominatur *fomes peccati,* quasi fomentum praebens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis; et iterum delectatio, quae consistit in conversione ad bonum commutabile; et sic dicitur *concupiscentia* quantum ad deordinationem actu existentem in partibus animae, subtracto retinaculo justitiae originalis; vel in ordine ad actum concupiscentiae, ad quem peccatum originale inclinat; et sic dicitur *concupiscibilitas.* Subjectum autem in quo originale peccatum consistit est homo qui ex duabus naturis constat, rationali, et sensitiva. Potest ergo originale peccatum nominari vel per comparationem ad rationalem vel per comparationem ad sensitivam. Si primo modo, sic ex parte ejus quod est formale in originali peccato, scilicet debitae justitiae carentia, dicitur *languor naturae*; ex parte vero ejus quod est materiale, scilicet inordinatio inferiorum virium, dicitur *tyrannus,* inquantum per inordinationem inferiorum virium injuste, et quodammodo tyrannice, ratio in servitutem peccati trahitur. Ex parte autem sensitivae, quae est potentia organis affixa, dicitur *lex carnis* ex eo quod per traductionem carnis traducitur; et dicitur *lex membrorum,* inquantum in membris corruptis (2) dominatur, et quodammodo secundum conditionem eorum inclinat in actum, ut scilicet in delectabile membris homo inclinetur quod est eis conveniens.

In eo materialiter erant: non ita quod illud quod fuit materia corporis Adae, sit postmodum materia omnium hominum: sed quia materia omnium hominum originaliter ab Adam traducta est sicut a principio effectivo primo in humana natura: materia enim humani corporis est menstruum, vel etiam semen simul, ut quibusdam placet. Quod autem semen et menstruum causetur in nobis, hoc non est nisi per virtutem naturalem, quae in nos ex parentibus devenit; et ita tota materia corporis humani originem habet ab Adam, non quasi ab eo decisa, sed quasi a virtute quae ab ipso descendit praeparata.

Quod etiam ratione ostendi potest. Ista ratio non valet, quia procedit a majori ad minus (3) affirmando: magis enim videtur quod in resurrectione, quae tota miraculosa erit, aliquid divina

(1) *Al.* creatur.
(2) *Al.* completis.
(3) *Al.* deest ad minus.

virtute fiat vel per multiplicationem, vel etiam alio quocumque modo, quam in naturali augmento quod actione naturae completur.

Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant. Istud videtur inconveniens, quod Magister hic ponit: quia vel caro ista ex cibis (1) generata, distincta erat ab illa quae a parentibus descendit, et sic non tota quantitas humani corporis salvaretur in carne quae ex parentibus descendit: vel commixta illi; et sic oportebat quod ex eis unum quid generaretur quod neutrum illorum esset, sed medium inter ea: et sic totum aequaliter ad veritatem naturae pertineret, nisi forte poneretur esse mixtio secundum minima salvata (1), ut quidam posuerunt, quod etiam in primum modum rediret.

(1) *Al.* vel caro et sanguis ex cibis.

(1) *Idest* minima parte quae non transeat in aliud, *ut notat Nicolai*.

DISTINCTIO XXXI.

Quomodo peccatum originale a patribus transeat ad filios; an secundum animam, an secundum carnem.

Nunc superest investigare, qualiter illud peccatum a parentibus traducatur in filios, scilicet an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam secundum animam trahi originale peccatum, non solum secundum carnem: quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro: ita et de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci ab his aestimabatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur; ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix corruptione originali infecta ab illis trahi dicitur.

Praedictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo, ostendit.

Hoc autem fides catholica respuit, et tamquam veritati adversum damnat, quae non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non igitur secundum animam, sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Unde Augustinus ad Valerium (de Nupt. et Concup., lib. 1, cap. 23, et deinceps): « Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel » carnis, quae est morbidus quidam affectus, vel languor, » qui commovet illicitum desiderium, idest carnalem concu» piscentiam, quae lex peccati dicitur: quae dicitur manere » in carne, non quia in anima non sit, sed quia per corru» ptionem carnis in anima fit. »

Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum sit.

Caro enim per peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiae fervore possent convenire, essetque torus immaculatus, jam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est, et etiam culpa, nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quae concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur: ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, idest vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.

Quod propter corruptionem carnis, quae est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro igitur quae in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpae, sed causam. In eo igitur quod seminatur, corruptio est; in eo autem quod nascitur, concupiscentiae vitium est. Unde Ambrosius (1) de Verbis Apostoli (ad Rom. cap. 7), sic ait: « Quomodo habitat peccatum in » carne, cum non sit substantia, sed privatio boni? Ecce » primi hominis corpus corruptum est per peccatum; ipsaque » corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, » robur tenens divinae sententiae datae in Adam, cujus con» sortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti » causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne Haec » est lex carnis. Idem (1): Non habitat peccatum in anima, » sed in carne: quia peccati causa ex carne est, non ex ani» ma; quia caro est ex origine carnis peccati, et per tradu» cem omnis caro fit peccati; anima vero non traducitur, et » ideo in se causam peccati non habet. » Augustinus quoque ex carne peccatum animam trahere in sermone quodam (2) de Verbis Apostoli ostendit, dicens (lib. 4 contra Julian., cap. 4, et 6): « Vitium concupiscentiae est quod anima ex » carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum » vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio prio» rum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in » carne bonum, sed vitium quo inficitur anima. »

De causa originalis peccati quae est in carne, utrum sit culpa, an poena.

Hic quaeri solet, utrum causa peccati originalis, quae dicta est esse in carne, culpa sit, vel poena, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animae, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est (3). Nec originalis culpa est: quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem poena est, quae est illa? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio? Hos enim defectus carni inesse constat.

Hic aperitur, quid sit foeditas tracta ex libidine coeuntium, quae vitium vel corruptio dici potest.

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et praecipue pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati: quae recte vitium sive corruptio carnis appellari potest: quae foeditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta quam in ea unde traducitur. Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animae, effectu probatur cum anima infunditur, quae ex corruptione carnis maculatur. Sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

Inductu similium ostendit non absurde dici, filios trahere peccatum a parentibus etiam mundis.

Ne autem miremur, et intellectu turbemur, audientes peccatum originale filios traducere a parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus in libro de Baptismo parvulorum (3, cap. 8), ita inquiens. « Quomo-

(1) Sive Ambrosii nomine Commentator in epistolas Pauli super illud ad Rom. 7: *Non inhabitat in carne mea bonum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Ibidem super illud tamen: *Condelector legi secundum inferiorem hominem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) In sermonibus hoc titulo notatis non occurrit, etsi aliquid huc pertinens ex 5, 6 et 12, colligi potest. Velut ex lib. 4 contra Julian. cap. 8, et plenius cap. 6, sive 9, prius indicabatur ad marginem; sed nec ibi expresse sub his verbis, quamvis aequivalente forte sensu habeatur; quibus adjungi potest quod cap. 3, lib. de Natura et Gratia quo ad naturam sine vitio primo institutam expresse dicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Addit Nicolai:* quia nondum aliquid agit qui nondum vivit.

» do praeputium per circumcisionem auferatur, manet tamen » in eo quem genuerunt circumcisi, quomodo etiam palea » quae opere humano, tanta diligentia separatur, manet tamen » in fructu, qui de purgato nascitur tritico: ita peccatum » quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in » eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt quod adhuc ve» tustum trahunt, non ex hoc quod eos in novitate promovit » inter filios Dei. Non enim generant parentes filios se» cundum illam generationem qua denuo sunt nati, sed po» tius secundum illam qua carnaliter et ipsi primum sunt » generati. »

Quare dicatur originale, hic dicitur cum epilogo.

Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. ex quibus et innotescit quare dicatur originale peccatum; ideo scilicet quia ex vitiosa lege originis nostrae, in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne traducta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus; quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quae ab Adam descendit; sed ejus conceptus est celebratus, non lege peccati, idest concupiscentia carnis (unde caro ejus peccatrix non fuit); immo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Augustinus (Fulgentius) ostendit in lib. de Fide ad Petrum (cap. 2), sic dicens. « Quia dum sibi invicem vir mulierque » miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob » hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine » peccato esse conceptus; ubi peccatum in parvulos non » transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas naturae » humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas » libidinis, quam homines habent ex illius primi (1) justissi» ma condemnatione peccati. Ideo beatus David propter ori» ginale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii irae, » dicit (Psal. 50, 7): In iniquitatibus conceptus sum, et in » peccatis concepit me mater mea. Ex his aperte apparet » ex lege conceptionis traduci originale peccatum: quia nisi » conceptio (1) sic fieret in carne, nec ex carnis conjun» ctione concupiscentiae vitium non traheret. »

Objectio quorumdam intelligentium probare, peccatum non traduci ex lege coitus.

Sed ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu non dicitur transmitti peccatum, propagatur enim caro, nec tamen tunc infunditur anima secundum physicos, sed jam efformato corpore, quod etiam Moyses in Exodo aperte significat ubi cap. 21, 22, ita de percussura mulieris praegnantis (2): « Si quis, » inquit, percusserit mulierem praegnantem et abortivum fe» cerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur » pecunia; si autem formatum fuerit, reddet animam pro » anima. » Formatum vero intelligitur proprie animatum, et informe quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima, cum infunditur: et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur, formamque corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas; unde dicitur (3) Matth. 1, 20: « Quod natum » est in ea. » Proprie autem nativitas dicitur in lucem editio.

(1) *Al. deest* primi.

(1) *Al.* corruptio.

(2) *Vulgata*: « Si rixati fuerint viri, et percusserit quis » mulierem praegnantem, et abortivum quidem fecerit, sed » ipsa vixerit: subjacebit damno, quantum maritus mulieris » expetierit, et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus » fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. »

(3) *Al. deest* dicitur.

Divisio textus.

Ostenso quod peccatum originale est, et quid sit, hic prosequitur quasdam conditiones ipsius; et dividitur in partes tres: in prima determinat de peccato originali quantum ad ejus principium, ostendens quomodo traducatur; in secunda determinat de eo quantum ad ejus terminum, ostendens quomodo per baptismum remittatur, 32 dist.: *Quoniam supra dictum est, originale peccatum esse vitium concupiscentiae . . . superest investigare quomodo in baptismo dimittatur;* in tertia determinat de eo quantum ad ejus numerum, inquirens, an sit unum, vel plura, dist. 33, ibi: *Praedictis adjiciendum videtur an peccata praecedentium patrum ad parvulos transeant.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit modum quo (1) peccatum originale traducitur; in secunda movet contra hoc quamdam dubitationem, ibi: *Sed ad hoc opponitur hoc modo.* Prima dividitur in duas: in prima determinat modum quo peccatum originale in nos pervenit; in secunda ex ipso modo concludit rationem nominis, ibi: *Jam ostensum est quid sit originale peccatum.* Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem, utrum scilicet peccatum originale per traductionem carnis in nos deveniat; in secunda excludit sententiam illorum qui per traductionem animae peccatum originale in nos devenire dicebant, ibi: *Putavere quidam, secundum animam trahi peccatum originale;* in tertia ostendit qualiter secundum traductionem carnis originale peccatum traducatur, ibi: *Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium.* Et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod propter foeditatem quae est in carne, cum traductione carnis simul culpa vel poena traducitur; in secunda inquirit de illa foeditate quid sit, utrum scilicet culpa, vel poena, ibi: *Hic quaeri solet, utrum causa peccati originalis . . . culpa sit, vel poena, sive aliquid aliud;* in tertia ostendit quomodo illi qui ab hac foeditate purgati sunt, peccatum originale transmittere possunt, ibi: *Ne autem miremur, et intellectu turbemur . . . diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus.*

(1) *Al.* quomodo.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de traductione originalis peccati. Secundo de subjecto ejus.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum per traductionem carnis originale peccatum traducatur; 2.° utrum in omnes homines necessarium sit originale peccatum transire.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum possit transire in posteros per originem carnis. — (1-2, *qu.* 81, *art.* 2; *et de Malo*, *qu.* 4, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per originem carnis peccatum originale a primo parente

in posteros transire non possit. Actio enim personae non extendit se ad naturam: quia persona inferior et minus est potens quam natura in qua subsistit. Sed origo carnis debetur ipsi naturae, cum generatio sit ordinata ad conservationem speciei, et non individui. Ergo peccatum primi parentis per originem carnis in posteros transire non potuit: quia hoc esse non potuit nisi per actionem personae natura inficeretur.

2. Praeterea, contrariorum oportet esse idem subjectum. Sed infectio culpae perfectioni virtutis opponitur. Cum ergo semen subjectum virtutis esse non possit, nec infectioni culpae subjici poterit. Caro autem non traducitur nisi mediante semine. Ergo per modum istum mediante semine non poterit per traductionem carnis originale peccatum traduci.

3. Si dicatur, quod per libidinem coitus semen inficitur, et illa infectio est causa culpae originalis; contra. Libido, secundum Augustinum (1), dicitur improba voluntas. Sed improba voluntas peccatum est. Ergo si ratione libidinis culpa originalis causatur in nato, tunc natus traheret peccatum originale a proximo parente, et non a primis parentibus; et hoc est contra id quod infra Magister determinat.

4. Praeterea, illa infectio seminis defectus quidam est. Omnis autem defectus in nobis videtur vel culpa vel poena esse. Aut igitur est culpa, aut poena. Culpa non potest esse, quia semen subjectum culpae esse non potest: nec etiam poena, quia poena culpam praecederet, et culpa ex poena causaretur, quod est inconveniens. Ergo nullo modo potest ex infectione seminis peccatum originale in generato causari.

5. Praeterea, etiam post baptismum, quamvis originalis culpa deleatur, remanet tamen concupiscentia in corpore per modum poenae. Si ergo infectio concupiscentiae in semine animam inficere posset culpa originali, etiam postquam homo a peccato originali mundatus esset, per concupiscentiam in corpore remanentem anima similiter inficeretur; et ita peccatum originale de necessitate rediret; quod est inconveniens: quia oporteret etiam de necessitate et poenam ejus redire, quae est carentia visionis divinae. Ergo non est possibile quod infectio seminis infectionem culpae in anima causet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit.* Sed non potuit ex uno homine humanum genus infici, nisi eo modo quo totum genus humanum ex uno homine processit. Hoc autem fuit per originem carnis. Ergo hoc modo peccatum originale a primis parentibus in nos transit.

Praeterea, sicut se habet personale peccatum ad actum personae; ita se habet peccatum naturae ad actum naturae. Sed peccatum personale, idest actuale, ex actu personae causatur. Ergo et peccatum naturae, scilicet originale, ex actu naturae in nobis efficitur. Sed actus naturae est actus generationis, per quem ipsa natura speciei salvatur. Ergo per actum generationis peccatum originale in nos transit.

(1) Lib. de lib. Arbitr., cap. 4, circa med. et in fine, ubi eam vocat *improbandam cupiditatem*, vel *culpabilem cupiditatem*. Lib. autem 3, cap. 17, cupiditatem vocat *improbam voluntatem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Solutio. Respondeo dicendum, quod in progressu originalis talis ordo servatur quod persona naturam infecit per actum peccati; et naturae infectio in personam secundario transivit, quae a persona peccante propagatur: quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis justitiae quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiae subtractum est; unde factum est ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum; et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem; ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat: quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, scilicet originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis justitia semper in ea conservaretur: sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura (1) accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura; ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur: et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant; sed inquantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur: inde etiam est quod ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter: scilicet per modum peccati actualis, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit; et etiam ulterius per modum peccati naturalis, inquantum natura in eo infecta est; in sequentibus autem non est nisi peccatum naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura absolute considerata immobilis sit, tamen secundum esse suum considerata, oportet quod ad variationem personae varietur per accidens: constat enim quod deficiente hoc homine, deficit humana natura quae in ipso est; et ita etiam peccatum personale Adae in naturam humanam transivit, secundum quod in ipso esse habebat; ipso enim peccante privatus est his quae sibi ratione naturae

(1) *Al.* causa. *Forte etiam* ea natura.

suae gratis concessa erant: et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant.

Ad secundum dicendum, quod semen non est actu subjectum culpae, sed virtute tantum; hoc modo enim se habet semen ad peccatum originale sicut ad naturam humanam; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute; ita etiam nec originalis culpa: quia per virtutem quae est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato.

Ad tertium dicendum, quod libido tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis, illicite et inordinate aliquid desiderantis; et hoc modo libido est actuale peccatum. Alio modo dicitur libido quae consistit magis in delectatione sensualitatis, et praecipue in actu generativae, ubi superexcedit delectatio; et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine meas cujuslibet justi generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exerceri; unde constat quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem; nec iterum illa quae est inordinata delectatio sensualitatis: etsi enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet quod libido tertio modo dicta, intelligitur esse peccati originalis causa: omne enim generans generat sibi simile in natura; unde cum haec sit conditio naturae humanae justitia originali destitutae, ut talis inordinatio virium animae in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed inquantum est signum ejus quod est sui causa (1); quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum, et effectus causam suam indicans.

Ad quartum dicendum, quod illa infectio quae est in semine, sicut non habet rationem culpae, proprie loquendo, ante infusionem animae; ita nec poenae: oportet enim esse idem subjectum culpae et poenae; et ideo sicut in rebus irrationalibus non proprie est poena, quae de se ordinem ad culpam habet; ita etiam nec in semine poena potest esse; sed est defectus quidam, inquantum similitudo naturae generantis in semine virtualiter manet, per modum etiam quo lepra in semine leprosi non est aegritudo. Si tamen poena esset, posset esse causa culpae, non inquantum hujusmodi, sed secundum quod ex culpa causatur: virtus enim causae manet in effectu; unde quia per peccatum primi hominis ista infectio consecuta est in tota natura humana, ideo ubi invenitur subjectum susceptivum culpae, habet rationem culpae in actu, sicut in puero jam nato; ubi vero hoc non invenitur, manet in tali infectione virtus culpae, ut sic causa culpae esse possit.

Ad quintum dicendum, quod cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturae vitium, non potest causari per id quod est personae per se, sed solum per id quod naturae debetur. Conservatio autem conjunctionis corporis ad animam, pertinet specialiter ad esse hujusmodi personae in natura humana subsistentis; et ideo talis conjunctio infectionem originalis peccati non facit in anima, nisi adjungatur aliquid quod per se ad naturam pertineat, et hoc est actus generationis, qui per se naturae conservandae debetur. Et ideo ex concupiscentia quae remanet post baptismum non inficitur iterato anima illius qui baptizatus est, sed per generationem in filium suum traducitur, ut in originali nascatur.

ARTICULUS II.

Utrum sit necesse omnes homines nasci in peccato originali. — (1-2, *qu.* 81, *art.* 3; *et de Malo*, *qu.* 4, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necesse omnes homines in peccato originali nasci. Baptismus enim reddit regeneratis per ipsum, hoc quod per Adam perditum fuit; quia donum Christi excedit delictum Adae, ut dicitur Rom. 5. Sed si Adam non peccasset, homines in peccato originali filios non generassent. Ergo et homines baptizati in filios peccatum originale non transmittunt.

2. Praeterea, mors est poena originali peccato debita. Ergo ubi non erit mors, ibi non erit originale. Sed Hieronymus (1) ponit quosdam in fine mundi non morituros. Ergo videtur quod illi in originali non nascantur.

3. Praeterea, sicut Deus ex costa viri mulierem formavit, ita etiam potens est nunc ex digito hominis, vel alio membro, corpus humanum formare. Constat autem quod ille qui sic formatus esset, non descenderet ex Adam secundum rationem seminalem. Cum igitur haec fuerit causa, ut Augustinus (Fulgentius de Fide ad Petr., cap. 2), dicit, quare Christus originale non contraxit, quia non fuit in Adam peccante secundum seminalem rationem, videtur quod iste originale non habebit: et ita non est necessarium in omnes originale transire.

4. Praeterea, si muliere peccante, quae ante virum peccavit, vir liberi arbitrii (2) remansisset, poterat etiam non peccare. Sed si Adam non peccasset, etiam muliere peccante, non fuissent ex eis homines in originali geniti. Ergo cum hoc fuerit possibile, non est necessarium ut peccatum parentis primae, scilicet Evae, in omnes posteros ejus transeat.

5. Praeterea, ut Augustinus dicit in littera,

(1) *Al.* quod est substantiae causa. *Nicolai:* quod est verae causa.

(1) Velut ex ejus Commentario in epist. I ad Corinth., cap. 16, prius indicabatur ad marginem; sed Pelagii opus, non Hieronymi esse, Bellarminus ostendit. Ibi porro sic tantum: *Resurgemus omnes qui in adventu Christi in vivi inveniemur*; quasi tamen aliqui supponantur qui tunc reperientur vivi, ut et paulo post indicatur. Ex epist. vero ad Marcellam refertur lib. 4 Sent., dist. 43, et ad marginem ibi annotatur cap. 4: sed epist. 148, quaest. 3, debuit annotari (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai* vir in libero arbitrio.

concupiscentia libidinis quae est in actu coitus, originale peccatum causat. Sed qualitercumque sumatur concupiscentia, potens est Deus ab ea hominem liberare per miraculum. Ergo contingit aliquem sine peccato originali nasci.

Sed contra est quod Apostolus Rom. 5, 12, dicit: *Peccatum in omnes homines transit* (1).

Praeterea, ille qui non est peccato obnoxius, redemptione non indiget. Si ergo esset aliquis qui non in peccato originali nasceretur, praeter Christum, inveniretur aliquis qui redemptione facta per Christum non indigeret; et sic Christus non esset caput omnium hominum, quod non est conveniens secundum fidem. Ergo nec ponere quod aliquis sine peccato originali nasci possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere. Cujus ratio ex dictis accipi potest. Ad esse enim originalis duo concurrunt, scilicet defectus quidam, principia naturae humanae consequens; et iterum quod fuerit in potestate naturae ut isto defectu careret vel non, sine quo ratio culpae in hoc defectu non esset. Utrumque autem necessarium est inveniri in illis qui ex Adam per modum dictum generantur. Si enim defectus ille non traduceretur, non posset contingere nisi per hoc quod natura generantis perfecte reintegrata esset; non enim potest contingere ut virtute naturae deficientis aliquid in natura non deficiens generetur. Natura vero humana in statu hujus viae non reintegratur quantum ad id quod naturae est, etsi per gratiam reintegratur quantum ad hoc quod ad personam pertinet; sed in futuro perfecte reintegrabitur in beatis. Unde oportet quod secundum totum decursum hujus vitae, defectus iste ex parentibus in filios propagetur. Similiter etiam et ratio voluntarii, quae culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt, transit. Erat enim, ut supra dictum est, tali conditione sibi justitia originalis concessa, ut omnes qui ab eo naturam humanam acciperent, simul cum natura et justitiam consequerentur; unde quod illi qui ab ipso nati sunt, tali justitia careant, ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt, simul cum defectu transit; et quia genitum naturam recipit a generante, et patiens ab agente; ideo omnes qui secundum seminalem rationem, quae est virtus activa, ab Adam descendunt, oportet quod in culpa originali nascantur.

Ad primum ergo dicendum, quod redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus; non tamen simul, sed unumquodque tempore suo: non enim per Christum in primum statum innocentiae perducimur, ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit; sed hoc per Christum in patria consequi speramus: et ideo per baptismum et alia sacramenta quae ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personae est, et etiam quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non serviat; sed non quantum ad naturam in his quae per se naturae debentur: et ideo oportet ut per actum etiam naturae infectio originalis in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis, secundum quod ad personam suam spectat. Sicut enim peccatum originale quilibet trahit particulari generatione sua, et non per generationem patris sui; ita etiam oportet quod et mundationem suam consequatur per specialem regenerationem suam; et non per hoc quod pater suus regeneratus est.

Ad secundum dicendum, quod hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi inveniantur qui non moriantur; immo Augustinus (1) et Ambrosius contrarium dicunt, et dictum Hieronymi Magister exponit in 43 dist. 4 libri hoc modo, quod dicantur illi qui invenientur vivi, non mori, ex eo quod statim resurgent, et mors eorum brevissimo tempore erit. Si tamen detur quod non morientur, non sequitur quod sine culpa originali nascantur. Hoc enim ex speciali dispensatione Dei agetur ut hanc poenam remittat ex sua liberalitate; quia voluntas et potestas ejus non est subdita ordini culpae ad poenam, sicut nec ordini naturalis causae ad effectum: potest enim facere, et facit quandoque Deus ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet, Daniel. 3; unde non est inconveniens, si faciat ut nati in originali non moriantur: et praecipue cum mori in actu non sit directe poena originali respondens, sed necessitas moriendi. Illi autem homines necessitatem moriendi in natura sua habebunt; sed hac positione facta, ab hac necessitate naturae per specialem gratiam liberabuntur, sicut necesse est secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino per gratiam liberati sunt.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet; haberet nihilominus omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpae: quod sic patet. Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset; quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico, quod in isto qui ex digito generatur, tales defectus essent, si principiis suae naturae relinqueretur, nisi Dominus gratis hoc sibi vellet conferre quod primo homini contulit, nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent; quia defectus non causantur ex voluntate primi parentis nisi in eis qui ab eo naturam accipiunt. Non autem aliquis accipit naturam a materia, sed ab agente; unde cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut a principio activo ab eo descendat, constat quod naturam humanam ab eo non accipit, nec culpam originalem per eum incurrit, nec praedictos defectus: et ideo rationem culpae vel poenae non habebunt, cum non comparentur ad voluntatem sicut ad causam.

Ad quartum dicendum, quod si mulier peccasset,

(1) Vulgata: *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit.*

(1) Ex Augustino quidem lib. 20 de Civit. Dei, cap. 20, colligi potest. Ex Ambrosio autem, vel ex Commentatore in epist. Pauli, qui Ambrosii nomen falso praefert, super illud ad Thess. 1, cap. 5: *Rapiemur obviam Christo in aera* (*Ex edit. P. Nicolai*).

viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset, et Deus viro aliam uxorem providisset. Si tamen ex ea filios genuisset, dicitur, quod illi filii passibilitatem et defectus corporales contraxissent; non autem originalem culpam, et defectus qui sunt ex parte animae. Cujus ratio in evidenti est; quia secundum Philosophum in 4 de Animal., cap. 2 (1), corpus non est nisi ex femina; anima autem est ex mari, non ita quod anima rationalis traducatur, sed quia in semine est virtus formativa, per quam in aliis animalibus inducitur anima sensibilis, in homine vero organizatur corpus, et praeparatur ad receptionem animae rationalis. Si autem e converso Adam peccasset, muliere non peccante, filii ex utroque concepti utrumque haberent, et defectus animae et corporis; quia ex defectu animae etiam defectus corporis causantur: deficiente enim priore, necesse est et posterius deficere; sed non convertitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc non posset esse ut concupiscentia habitualis, quae in deordinatione virium animae consistit, tolleretur ex toto, nisi natura penitus reintegraretur: et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset: et si hoc fieret, proculdubio geniti sine originali nascerentur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de subjecto originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum originale sit in essentia animae sicut in subjecto, vel in aliqua potentia ejus; 2.° utrum generativa prae aliis viribus infecta sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum originale sit subjective in aliqua potentia. — (1-2, *qu.* 83, *art.* 5; *et de Malo, qu.* 4, *art.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale sit in aliqua potentia sicut in subjecto. Illud enim quod est a corpore absolutum, et immateriale, non unitur corpori nisi mediante aliquo materiali. Sed anima rationalis absoluta est a materia, et immaterialis, ut in 3 de Anima (text. 19 et 20) Philosophus probat. Ergo oportet quod uniatur corpori mediantibus potentiis sensitivae et nutritivae partis, quae sunt materiales, et organis affixae. Sed peccatum originale transit in animam ex hoc quod corpori conjuncta est. Ergo per prius invenitur in potentiis sensitivae et nutritivae partis.

2. Praeterea, originale per originem traducitur. Origo autem humanae naturae est per actum generativae potentiae. Ergo in ea primo et principaliter est originale sicut in subjecto, et non in essentia animae.

3. Praeterea, concupiscentia, sive habitualiter sive actualiter sumatur, ad vires sensitivas pertinet. Sed in praecedenti distinctione Magister dixit, originale esse concupiscentiam. Ergo est in potentiis illis sicut in subjecto, et non in essentia animae.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit (de duabus Animabus, cap. 10), omne peccatum in voluntate est. Sed originale peccatum est. Ergo in voluntate est. Voluntas autem potentia est animae. Ergo est in potentia sicut in subjecto.

5. Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena originalis, scilicet carentia divinae visionis, est in ratione. Ergo et peccatum originale. Ratio autem potentia quaedam est. Ergo originale etc. (1).

Sed contra, per originale omnes potentiae animae inficiuntur. Sed potentiae non uniuntur nisi in essentia. Ergo originale per prius essentiam respicit.

Praeterea, originale est culpa et infectio naturae. Sed ad naturam per prius comparatur essentia quam potentia; quia essentia est pars essentialis naturae. Ergo in ea originale principaliter est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est in essentia animae sicut in subjecto: quod sic patet. Philosophus in 8 Metaphys. (text. 15), ostendit, quod unio formae et materiae non est per aliquod vinculum medium; immo per se unum alteri unitur: alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est; unde oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea et corpore efficiatur unum, sicut etiam ex cera et sigillo, ut in 2 de Anima (text. 7) dicitur. Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est (sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat), oportet quod in essentia animae sit primo et principaliter sicut in subjecto originale; in potentiis autem per consequens, sicut et supra de gratia dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis potest comparari ad corpus ut motor, secundum quod est principium aliquorum operum, et ut forma. Si primo modo, cum actus quarumdam potentiarum inveniantur sine instrumentis corporalibus exerceri, aliarum vero cum corporeis instrumentis; oportet illas potentias quae in sua actione organo corporali non indigent, scilicet intellectivas, mediantibus sensitivis corpus movere, sicut plane in 3 de Anima (text. 45) ostenditur, quod ab appetitu intellectus non sequitur motus, nisi mediante appetitu sensus: et sic verum est quod anima rationalis unitur corpori mediantibus viribus sensitivae partis. Si vero consideretur inquantum est forma, sic immediate corpori unitur; quia esse quod est actus formae conjuncti, est ex anima et corpore; originale autem non transit in animam secundum quod conjungitur corpori ut motor, sed secundum quod conjungitur sibi ut forma: quia sic humanam naturam constituit.

Ad secundum dicendum, quod hoc modo per actum generativae virtutis originale traducitur, sicut et natura humana; unde sicut non oportet quod principalitas humanae naturae in potentia generativa consistat, ita nec quod ipsa sit primum subjectum originalis, sed magis essentia animae, quae naturam humanam integrat et constituit.

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, concupiscentia non est totum esse culpae originalis, sed solum id quod materiale in originali est; quod vero in eo formale est, ex parte voluntatis attenditur; et ideo in viribus superioribus et inferioribus simul originale salvatur: et hoc non posset esse, nisi per hoc quod defectus et infectio primo in essentia animae invenitur, quae utrarum-

(1) Sive lib. 2 de Gener. anim. ut inscribitur modo, cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Supplet Nicolai* habet esse in potentia ut in subjecto.

quae potentiarum principium est, ut sic ex ea in omnes potentias corruptio originalis transeat.

Ad quartum dicendum, quod peccatum omne in voluntate est sicut in causa; non tamen semper est in ea sicut in subjecto, cum etiam concupiscibilis et irascibilis subjectum peccati esse possit; et hoc modo etiam originale in voluntate est sicut in causa, quia ex voluntate primi parentis in omnes transivit.

Ad quintum dicendum, quod per visionem Dei non solum ipsa ratio glorificatur, sed etiam totus homo; unde carentia divinae visionis non est poena tantum rationis, sed totius hominis. Neque oportet quod sicut divina visio est primo in potentia rationis, ita et originale (1) in potentia primo existat: quia originale consequitur naturam: sed beatitudo animae in operatione quadam consistit: operatio autem potentiae debetur, sed natura essentiam respicit: et praeterea ad visionem beatam anima pervenire non potest sine lumine gratiae, cujus subjectum est essentia, ut supra, 26 dist., dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa sit magis infecta aliis potentiis. — (1-2, *qu.* 82, *art.* 3; *et de Malo, qu.* 4, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod generativa non sit prae aliis viribus infecta. Illud enim quod non est aliqualiter obediens rationi, non potest virtute perfici, vel culpa inquinari. Sed potentia generativa est hujusmodi. Ergo in ea infectio peccati esse non potest.

2. Praeterea, potentiae infectae non contingit esse actum sine peccato. Sed actum generativae virtutis sine peccato esse contingit, ut patet in actu matrimoniali. Ergo generativa infectione peccati infecta non est.

3. Praeterea, infectio originalis peccati est per fomitem. Fomes autem est in sensualitate. Ergo et infectio in ea principaliter est, et non in generativa.

4. Praeterea, infectio peccati est in eo quod est subjectum peccati. Sed subjectum originalis est essentia animae, et non potentia, ut dictum est. Ergo in ea est infectio, et non in generativa.

5. Praeterea, nutritiva, augmentativa et generativa ad eamdem partem animae pertinent, idest vegetabilem. Sed nutritiva non ponitur infecta originali peccato; nec iterum in augmentativa aliquod peccatum ponitur. Ergo nec generativa debet dici prae aliis viribus specialiter infecta

Sed contra, infectio originalis consistit in resistentia carnis ad animam. Haec autem resistentia praecipue in actu generativae sentitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

Praeterea, illud quod est causa alicujus, maxime participat illud. Sed generativa est causa infectionis originalis, quia per actum ejus traducitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod infectio originalis peccati tribus attribuitur: quia inter partes animae, attribuitur generativae; et inter sensus, tactui; et inter vires appetitivas attribuitur concupiscibili. Cujus est ratio, quia originale peccatum est naturae, ut dictum est; unde infectio ejus ad illas potentias principaliter pertinet quae aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur. Actus autem ille duo habet, scilicet substantiam actus, et delectationem. Delectatio autem ad sensum tactus pertinet. Substantia vero actus virtuti generativae attribuitur sicut exequenti, sed virtuti concupiscibili sicut imperanti, quia ejus est tendere in id quod est conveniens et delectabile secundum sensum: et ideo diversis rationibus his tribus viribus talis infectio praecipue ascribitur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum actuale, quod consistit in actu ejus qui peccat, et voluntate, non potest esse in illa parte quae rationi non obedit; nihil tamen prohibet quin in illa parte quae principium naturalis operationis est, infectio naturae salvetur. Sciendum tamen est, quod etiam actuale peccatum in generativa esse dicitur, non quidem sicut in subjecto, sed materialiter, inquantum scilicet concupiscibilis actum generativae imperat.

Ad secundum dicendum, quod infectio generavae est infectio naturae; unde non oportet quod ex ea relinquatur infectio peccati per actum ejus in persona generante, sed solum in persona generata.

Ad tertium dicendum, quod in sensualitate etiam est infectio, inquantum ordinat et disponit actus generativae; sed in generativa est immediate, secundum quod ipsa est immediatum principium traductionis naturae. Sed verum est quod infectio fomitis in sensualitate principalius ostenditur, secundum quod infectio naturae redundat in infectionem personae per actuales concupiscentias.

Ad quartum dicendum, quod infectio est in essentia animae sicut in primo subjecto, sed in generativa sicut in cujus actu praecipue manifestatur; essentia enim non est principium actus nisi mediante aliqua potentia; unde sic ex infectione actus non dicitur essentia esse infecta, sicut hic de infectione loquimur.

Ad quintum dicendum, quod generativae ascribitur et originalis et actualis peccati infectio. Originalis quidem, inquantum est principium actus naturalis, quo natura traducitur; sed actualis, secundum quod habet aliquos actus exteriores ad generationem ordinatos, qui ad virtutem motivam sensitivam pertinent; et quia nutritiva similiter quosdam tales actus habet, ut apponere cibum ori, masticare, et delectationem sentire, et hujusmodi; ideo sibi etiam actualis infectio attribuitur quasi materialiter, non autem originalis, quia ipsa non est principium illius actus quo natura traducitur, nisi remote, inquantum generativae deservit. Augmentativae vero nulla infectio attribuitur: quia nec ad actum naturalis propagationis ordinatur, nec iterum habet actus exteriores qui per motum sensitivae partis expleantur.

Expositio textus.

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et praecipue pollutio quaedam quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati. Sciendum, quod Magister hoc solvit negando utramque partem, scilicet quod illa infectio non est culpa nec poena, sed defectus quidam: et dicitur de fervore coitus parentum causari, non sicut ex per se causa, sed sicut ex signo causae.

(1) *Al.* et rationale.

Quae foeditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur. Videtur hoc esse falsum: quia sic originale magis abundaret in filio quam in patre. — Sed dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad istum actum tantum, qui quidem propter concupiscentiam in generante non est nisi infectio poenalis, sed in genito est infectio culpae: non autem major quam fuerit in patre, secundum quod ex alio genitus fuit.

In iniquitatibus conceptus sum. Hoc non referendum est ad iniquitatem concipientis (qui sine omni peccato actuali concipere potest), sed ad iniquitatem originalem concepti: quae utrum sit una vel plures, et quare pluraliter dicatur, infra dicetur, 33 distinct.

DISTINCTIO XXXII.

Quomodo originale peccatum dimittatur in baptismo, cum postea sit illa concupiscentia quae dicitur originale peccatum.

Quoniam supra dictum est, originale peccatum esse vitium concupiscentiae, assignatumque est quomodo a parentibus trahatur, et originale dicatur, superest investigare, quomodo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quae ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Augustinus (lib. 1, de Nupt. et Concup., cap. 23 et 25) in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire praecipimur: quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante, immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti, eundo post concupiscentias: nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum; sed tantum poena peccati est: ante baptismum vero poena est et culpa.

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui, et solutione reatus.

Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo: quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur; ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius solvitur. Unde Augustinus in lib. 1 de Baptismo parvulorum (cap. 39): « Gratia per baptismum id agitur ut verus homo crucifiga» tur, et corpus peccati destruatur: non ita ut in ipsa vi» vente carne concupiscentia respersa et innata repente ab» sumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quae inerat nato. » Nam si post baptismum vixerit in carne, habet concupi» scentiam cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet, » si tamen non in vacuum gratiam ejus susceperit. Non ita» que (1) hoc praestatur in baptismo, nisi forte miraculo » ineffabili Creatoris, ut lex peccati quae est in membris, » prorsus extinguatur et non sit; sed ut quidquid mali ab » homine factum, dictum, cogitatumque est, totum aboleatur » ac velut factum non fuerit, habeatur: ipsa vero concupi» scentia soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus a» nimam retinebat, et a suo Creatore separabat, maneat in » certamine. » Ecce hic aperte ostendit concupiscentiam ea ratione dimitti in baptismo, non quia non remaneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti, quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem lib. (2) dicens: « Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum » ait (Rom. 6, 12): Non regnet peccatum in vestro mortali » corpore: non sic manet in membris eorum qui ex aqua et » Spiritu renati sunt tamquam non sit eis facta remissio, ubi » omnino plena sit remissio peccatorum; sed manet in vetu» state carnis, tamquam superatum et peremptum, nisi illicito » consensu quodammodo reviviscat, et in regnum proprium » dominationemque revocetur. » Hic aperte insinuatur, in baptismo concupiscentiam debilitari: ex quo et dicitur dimitti; non solum ideo quia reatus ibi absolvitur: quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Augustinus contra Julianum (lib. 2 cap. 1): « Lex quae » in membris (3) est, vitium carnis est, quod ex poena pec» cati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quae est » in membris remissa est in regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est » sacramento quo renascuntur fideles; manet autem, quia o» peratur desideria, contra quae dimicant et fideles. » Idem in sermone quodam de concupiscentia carnis (1): « Per » gratiam baptismatis et lavacrum regenerationis solutus » est et ipse concupiscentiae reatus cum quo eras na» tus, et quidquid antea consensisti malae concupiscentiae » sive cogitatione sive locutione sive actione. » Idem in lib. de Nupt. et Concupiscentia (lib. 1, cap. 24): « Con» cupiscentia carnis licet in regeneratis jam non deputetur » in peccatum, quaecumque tamen proles nascitur, obligata » est originali peccato. » Item: « Dimittitur concupiscentia » carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur » in peccatum: hoc est enim non habere peccatum et non » esse reum peccati. Quo modo ergo alia peccata praetereunt » actu et remanent reatu, ut homicidium, et similia; ita e » converso fieri potest ut concupiscentia praetereat reatu, » et remaneat actu. » Ex praedictis evidenter monstratur, quomodo peccatum originale in baptismo remittatur.

De foeditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in baptismo diluatur.

Solet autem hic quaeri, utrum et ipsa caro in baptismo ab illa foeditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur; ita et caro ab illa pollutione purgatur, ut sicut duobus completur ministerium baptismi, scilicet aqua et Spiritu; ita hi duo purgentur, anima scilicet a reatu, et caro ab illa contagione: quod quidem probabile est. Alii vero putant tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa foeditate purgari. Si vero remanet illa foeditas usque ad procreationem filiorum, quae fit in concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi, et magis videtur corrupta caro prolis quam parentis: quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur; unde et polluitur: et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne foeda seminetur et in concupiscentia seminis (2) concipiatur; non tamen foeditatem majorem trahit quam caro unde seminatur, habuit. Quamvis etiam si foedior atque immundior sit caro prolis; et ideo magis corrupta quam caro parentis; non tamen, ut ajunt, fit praejudicium veritati: quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur; neque ex ipsa magis corrupta anima magis inficitur.

Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo, vel alio.

Praeterea quaeri solet, utrum concupiscentia quae post baptismum remanet, et tantum poenalitas est, ante baptismum vero poena erat et culpa, ex Deo auctore sit, vel ex alio. Ad quod breviter respondentes dicimus, quia inquantum poena est, Deum habet auctorem: inquantum vero culpa est, diabolum, sive hominem habet auctorem.

---

(1) *Al.* utique.
(2) Lib. 2, cap. 28 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* in tenebris.

(1) An non de verbis Apost. serm. 6, super illud: *Non quod volo bonum, hoc ago?* Ubi paulo aliis verbis cap. 9: *Quidquid concupiscentia carnis egit in nobis praeteritorum peccatorum sive in factis, sive in dictis, sive in cogitationibus, totum deletum est sacro baptismate. Omnia debita una solvit indulgentia.* Nec aliquid occurrit expressius, ut nec aliquis de concupiscentia carnis inscriptus sermo (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* deest seminis.

Qua justitia animae mundae ex creatione illud peccatum imputetur, cum non possit vitare.

Solet etiam quaeri qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur: quia non prius est anima quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt, ideo illam animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici illi imputari animae illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit: quia, ut ait Augustinus, de civit. Dei (lib. 14 cap. 15), non fuit corporis corruptio quae aggravat animam, causa primi peccati, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit.

Utrum illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.

Illud etiam non immerito quaeri potest, utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici quia vitari non potest; unde Propheta (Psalm. 24, 17): « De necessitatibus meis erue me; » et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut (1) Augustinus in 1 lib. Retractat. (cap. 15) ostendit, dicens: « Illud quod in parvulis » dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero » arbitrio voluntatis, non absurde vocatur voluntarium: quia » ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est » quodammodo hereditarium. »

Quare Deus animam corpori conjunxit, sciens eam inde maculari et ideo damnari.

Si vero quaeritur, cur Deus, qui fecit animam ipsam sine macula, et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum sejunctam ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori conjungit: respondemus, ex altitudine judiciorum Dei id provenire, nec injuste hoc a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanae conditionis modum quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine mutatione continue servat, corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cum igitur utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitiata, non ideo immutabilis Deus humanae conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere.

An anima sit aliis qualis a Deo creatur.

Hic a quibusdam quaeri solet, utrum anima talis sit ante baptismum qualis a Deo creatur. Quod non esse, probare conantur hoc modo. Anima in corpore creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur. Quam cito igitur est, peccatum habet; nec prius fuit quam peccatum habuerit. Non est igitur talis qualis a Deo creatur: creatur enim a Deo innocens et sine vitio, et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim eam bonam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit. et dicitur illa naturalis bonitas quam in creatione a conditore suscepit: quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit; quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicetur. Non igitur omnino talis est anima qualis est a Deo creata: sicut quis pollutas habens manus non tale habuit pomum quale ego dedi mundis manibus; ego enim dedi mundum.

An animae ex creatione sint aequales in donis naturalibus.

Illud quoque non incongrue quaeri solet utrum omnes animae ex creatione aequales sint, an aliae aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione aliae aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia, alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu praedita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in Angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliae prae aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes parem poenam, et post baptismum statim aequalem coronam sortiuntur: quia ingenii acumen vel tarditas, praemium vel poenam in futuro non collocat.

(1) A. unde.

Divisio textus.

Postquam ostendit qualiter originale peccatum trahatur a parentibus, hic ostendit qualiter per baptismum dimittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, secundum quid originale in baptismo tollatur et secundum quid maneat; in secunda inquirit, quae sit causa illius concupiscentiae quae per baptismum non tollitur, sed post baptismum manet, ibi: *Praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae per baptismum remanet . . . ex Deo auctore sit, vel ex alio.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quomodo per baptismum originale remittatur quantum ad animam; in secunda inquirit, utrum etiam purgetur homo a foeditate carnis, ibi: *Solet quaeri, utrum ipsa caro in baptismo ab illa foeditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit.* Prima dividitur in tres: in prima movet dubitationem; in secunda ponit solutionem, ostendens quod duobus modis originale dicitur, ibi: *Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante;* in tertia modos magis explicat et auctoritatibus confirmat, ibi: *Duplici ergo ratione* (1) *peccatum originale dicitur dimitti in baptismo.* Et primo ostendit quod originale peccatum per baptismum solvi dicitur, inquantum reatus ejus tollitur ; secundo quod solvi dicitur, inquantum concupiscentia ipsa mitigatur, ibi: *Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in baptismo quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur.*

Praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae post baptismum remanet. . . . ex Deo auctore sit, vel ex alio. Hic inquirit, utrum concupiscentiae remanentis post baptismum Deus sit causa, et concupiscentia illa simul cum reatu et infectione maculae trahatur; ideo circa hoc tria facit: primo inquirit, utrum illius concupiscentiae Deus sit auctor: secundo inquirit, utrum divinae justitiae hoc conveniens sit, ut pro peccato parentis, natus reatum poenae incurrat, ibi: *Solet etiam quaeri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata;* tertio inquirit, quomodo divinam sapientiam deceat ut ejus opus, scilicet anima, statim in sua creatione inficiatur, ibi: *Si vero quaeritur etc.* Circa secundum duo facit: primo determinat principalem quaestionem: et quia reatus sequitur voluntarium in peccato, sine quo nullus ad poenam obligatur, ideo secundo ostendit quomodo originale peccatum necessarium et voluntarium dici possit, ibi: *Illud etiam non immerito quaeri potest.* Circa tertium tria facit: primo ostendit quomodo divinam sapientiam deceat hoc quod anima statim

(1) Al. *Multiplici vero ratione etc.*

anima originali inficitur ex corporis sui conjunctione; secundo inquirit, utrum anima aliquando in sui puritate permaneat, qualem Deus creavit, an statim in primordio suae creationis maculetur, ibi: *Hoc a quibusdam quaeri solet*; tertio inquirit, supposito quod non, utrum una anima alteri ex ipsa sui creatione in bonitate naturali praeferatur, ibi: *Illud ergo non incongrue quaeri solet.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Primo, quomodo per baptismum originale divinitus tollatur. Secundo, de causa ejus, utrum etiam similiter divinitus hoc sit quod homo originale incurrat.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum culpa originalis per baptismum solvatur; 2.° utrum poena originalem culpam consequens post baptismum remaneat; 3.° utrum originalis concupiscentia in quibusdam major, et in quibusdam minor inveniatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum originale tollatur per baptismum. — (1 *p.*, *qu.* 69, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 1; *et quol.* 12, *art.* 15.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum originalis culpa non tollatur. Privatio enim non tollitur, nisi habitus oppositus restituatur. Sed originalis justitia, cujus privatio est originale peccatum, per baptismum non restituitur, cum non remaneat debitus ordo inferiorum virium ad rationem. Ergo nec originale peccatum per baptismum tollitur.

2. Praeterea, in baptismo est duplex res: una quae est res et signum, scilicet character; et alia quae est res tantum, scilicet gratia. Si ergo baptismus peccatum originale delet, aut hoc erit virtute characteris quem imprimit, aut virtute gratiae quam confert. Si virtute characteris, cum igitur characterem consequantur etiam ficte accedentes, sequeretur quod eis etiam originalis culpa dimitteretur; et sic aliquis in mortali existens peccato, a culpa aliqua purgaretur: quod est inconveniens. Si autem virtute gratiae, gratia autem post baptismum frequenter per peccatum mortale amittitur; ergo oporteret quod originale per quodlibet sequens mortale rediret. Sed peccatum originale non nisi per baptismum potest purgari. Ergo oporteret quod quandocumque aliquis de peccato mortali poenitentiam agit, simul etiam contra peccatum originale baptizaretur.

3. Praeterea, sicut se habet actus in peccato actuali ut materialiter deformitati substans; ita etiam concupiscentia in originali, ut supra dictum est. Sed non potest esse quod deformitas peccati tollatur manente actu peccati: quia tales actus sunt qui bene fieri non possunt. Ergo et manente tali concupiscentia, non potest originalis culpa deleri.

4. Si dicatur, quod non (1) manet intensa, sed diminuitur: Contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed poena et culpa nominant diversas species mali. Ergo non potest esse ut intensa concupiscentia sit culpa, et remissa sit tantum poena.

5. Si dicatur, quod non solvitur nisi quantum ad reatum. Contra. Reatus consequitur deformitatem culpae: quia ad hoc poena infligitur, ut culpae deformitas ordinetur per poenam, quae in se deordinata est. Si ergo originale peccatum quantum ad deformitatem maculae non tollitur, videtur quod nec etiam quantum ad reatum solvi possit.

6. Praeterea, quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut in 2 Ethic. (cap. 4) dicitur. Sed concupiscere, quod procedit ex concupiscentia inordinata, est peccatum post baptismum sicut et ante. Ergo et ipsa concupiscentia per baptismum rationem culpae non amittit.

Sed contra, Rom. 6, 7: *Qui mortuus est peccato, justificatus est a delicto.* Sed baptizatus per baptismum commoritur et consepelitur Christo, ut ibidem Apostolus dicit. Ergo oportet quod per baptismum omne peccatum praeteritae vitae deleatur, nisi effectus baptismi ex parte baptizati impediatur.

Praeterea, non potest aliquis esse simul filius gratiae et filius irae. Sed per originale peccatum nascimur filii irae, ut Ephes. 2, 3: *Eramus natura filii irae*; per baptismum autem regeneramur in filios gratiae. Ergo non potest esse quod post baptismum originalis culpa remaneat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de remissione culpae originalis oportet nos loqui proportionaliter ad remissionem culpae actualis. Ex actu enim peccati duplex effectus in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiae ex ratione aversionis a fine, et dispositio quaedam ad similem actum quam actus peccati inducit ex ratione conversionis: et ex hoc ipso quod gratia privatus est propria voluntate, reatum poenae incurrit; unde, gratia sibi restituta, simul et macula illa tollitur, quae in defectu gratiae consistebat, et obligatio ad poenam, quae reatus dicitur; dispositio vero ex actu peccati inducta non ex toto statim tollitur, sed minuitur, inquantum gratia inclinat ad contrarium illius dispositionis; sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur, et in contrarium mutatur. Similiter etiam ex actu naturae, qui est carnis propagatio, relinquitur quaedam dispositio inclinans ad malum in ipsa natura generati, quae concupiscentia vel fomes dicitur; et ex hoc ipso quod illa naturae corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens, personam attingit, ipsam indignam Dei gratia efficit: unde relinquitur macula et defectus gratiae in anima; et per hoc etiam ad reatum poenae obligatur, ut scilicet praemio illo careat quod gratiae debebatur. Per baptismum autem gratia confertur: cujus virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura in personam devolvebatur: et secundum hoc anima purgatur a macula culpae, et per consequens solvitur reatus poenae. Illa autem dispositio ad malum quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur: quia illa dispositio sequitur conditionem naturae; baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personae: et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo natura perfecte curabitur; sed tamen dispositio illa per baptismum minuitur, inquantum gratia quam quis in baptismo consequitur, in contrarium inclinat ei ad quod fomes disponebat; et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod in originali

1) Al. deest non.

justitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis justitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cujus privatione ratio culpae inerat: et propter hoc id quod culpae est, tollitur per baptismum; sed aliud poenale remanet.

Ad secundum dicendum, quod baptismus virtute gratiae quam confert, ex qua rectitudo voluntatis causatur, originalem culpam delet; non tamen sequitur quod, subtracta gratia, originalis culpa redeat. Cum enim omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt; non tamen omnium est una macula, sed diversae, secundum quod defectus gratiae ad diversas causas refertur; unde defectus gratiae ex actu luxuriae proveniens, est macula illius peccati, et sic de aliis. Unde non redit macula peccati alicujus, quantumcumque gratia subtrahatur, nisi per reiterationem causae. Causa autem per quam macula originalis relinquebatur in anima, erat ipsa propagatio humanae naturae quam impossibile est reiterari circa eumdem hominem; et ideo macula originalis redire non potest. Sed defectus ille gratiae qui per peccatum mortale incidit, erit macula vel luxuriae, vel homicidii, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo se habet concupiscentia et fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem; concupiscentia enim etsi quodammodo ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ejus secundum quod in eodem subjecto inveniuntur; sed actus peccati causat actualem maculam: et ideo non potest contingere ut actus maneat, et macula vel reatus transeat; sicut in originali, manente concupiscentia, transit reatus et macula.

Ad quartum dicendum, quod intensio et remissio nunquam speciei diversitatem causant, sed quandoque ex speciei diversitate consequuntur: quando enim intensio et remissio super unam naturam fundantur, quae decrescit et proficit, tunc nec diversitatem speciei causant, nec ab ea causantur; ut patet quando eadem albedo intenditur et remittitur: quandoque vero super diversas naturas intensio et remissio fundatur; et tunc intensio et remissio, ex diversitate speciei proveniunt; sicut dicitur Angelus homine intelligentior, et sicut dicitur color illustratus visibilior quam sine lumine, quia lumen est illud per quod efficitur visibile in actu. Ita etiam intensio et remissio fomitis super diversam naturam fundatur: dicitur enim intensus, secundum quod ad suum formale conjungitur, quod est defectus justitiae; et remissus, secundum quod a tali defectu separatur.

Ad quintum dicendum, quod sicut transit reatus, ita etiam macula transit; unde hoc concedendum est quod objectio concludit.

Ad sextum dicendum, quod etiam in peccatis actualibus contingit dispositionem peccati remanere gratia adveniente: et tunc si ex dispositione illa aliquis actus sequatur, peccati rationem habebit; quamvis dispositio illa quae actum causat culpa non esset: ita etiam quamvis concupiscere, quod est actus fomitis, post baptismum sit culpa, non tamen oportet quod fomes post baptismum sub ratione culpae remaneat: nec oportet esse similitudinem inter actum et habitum, sicut culpae ad culpam; sed ex parte conversionis, ut actus ad illud objectum terminetur ad quod habitus inclinabat.

ARTICULUS II.

Utrum poena peccati originalis debeat manere post baptismum. — (3 *p., qu.* 66, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 4, *qu.* 2, *art.* 1, *qu.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poena originalis peccati post baptismum remanere non debeat. Injustum enim est ut sine culpa aliquis puniatur. Sed per baptismum originalis culpa tollitur, ut dictum est. Ergo injustum esset quod poena remaneret.

2. Praeterea, justitia gratuita potentior est quam originalis. Sed originali justitia manente in anima, nihil poenale in ea erat, nec rebellio carnis ad spiritum, nec etiam corruptio vel passibilitas. Cum ergo per baptismum gratuita justitia conferatur, videtur quod poena remanere non debeat post baptismum.

3. Praeterea, generatio spiritualis potentior est quam carnalis: quia non sicut delictum, ita et donum; immo multo amplius, ut Rom. 5 dicitur. Sed generatio carnalis inducit corruptionem culpae et poenae. Ergo generatio spiritualis, quae est per baptismum, utrumque tollere debet.

4. Si dicatur, quod non est ex defectu baptismi quod poena non tollatur; sed quia est utile et expediens, et promovens in salutem (1); contra. Unumquodque judicandum est secundum id quod per se sibi convenit, magis quam secundum id quod per accidens habetur. Sed fomes per se ad malum inclinat; non autem nisi per accidens in bonum promovet, inquantum aliquis resistendo coronatur, vel secundum quod aliquis humilior redditur. Ergo magis esset expediens homini fomitem non habere quam quod ipsum habeat.

5. Praeterea, gratia quae in baptismo confertur, fomitem diminuit. Sed augmentata causa, crescit effectus. Ergo si major gratia infundatur, fomes plus minorabitur. Ergo tantum poterit gratia augmentari quod fomes ex toto tollatur.

Sed contra, Galat. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem;* et tamen illis loquitur qui per baptismum renati erant. Ergo per baptismum talis rebellio non tollitur. Hoc etiam habetur per illud Rom. 7, 17: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum,* idest fomes peccati, ut Glossa (interlinealis) dicit.

Praeterea, ex concupiscentia parentis procedit originale in prolem, ut supra dictum est. Si ergo baptizatus concupiscentiam fomitis non haberet post baptismum, nullus in peccato originali filium generaret: et hoc supra improbatum est a Magistro. Ergo baptismus concupiscentiam non tollit ex toto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se infectio naturae, et

(1) *Al. tantum* et promotus.

per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat; et secundum hoc duplex poena originali debetur. Una inquantum personam inficit, scilicet carentia divinae visionis: visio enim divina actum quemdam designat; actus autem omnis personae est, quia actus individuorum sunt, ut Philosophus dicit; unde et carentia visionis ad personam referenda est, cum opposita sint circa idem. Alia poena debetur sibi inquantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et hujusmodi: quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo, quod baptismus infectionem originalis mundat, secundum quod infectio naturae in personam redundat: et ideo per baptismum illa poena tollitur quae personae debetur, scilicet carentia divinae visionis: non autem baptismus removet infectionem naturae, secundum quod ad naturam per se refertur; sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur; et ideo oportet quod remaneat illa poena post baptismum quae culpae originali debetur secundum quod naturam inficit; et hujusmodi est fomes, necessitas moriendi, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod culpa deletur, etiam poena sibi respondens tollitur, ut ex dictis patet; et ideo nihil injustum consequitur.

Ad secundum dicendum, quod in omni effectu quod per se justitiae est, potentior est gratuita justitia quam originalis; sed excludere hujusmodi poenalitates, non est effectus justitiae, inquantum justitia est; sed fuit effectus originalis justitiae ratione cujusdam accidentis sibi annexi, inquantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana: decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per justitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret; et ideo non oportet quod ille effectus gratuitae justitiae conveniat, cum facta fuerit interruptio rectitudinis humanae naturae ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod generatio spiritualis efficacior est in eo ad quod ordinatur, quam generatio corporalis. Generatio autem corporalis terminatur per se ad naturam, quia forma est terminus generationis; sed generatio spiritualis terminatur ad derfectionem personae, quae est per gratiam; et ideo plus mundat generatio spiritualis personam, qnam generatio corporalis inficere possit. Generatio enim corporalis non potest inficere personam nisi infectione originalis; sed generatio spiritualis purgat personam a culpa originali et actuali. Sed hujusmodi defectus poenales principia naturae consequuntur, ut dictum est; unde se habet magis generatio corporalis ad eos inducendum, quam generatio spiritualis ad eos curandum.

Ad quartum dicendum, quod simpliciter loquendo melius esset homini fomite carere quam ipsum habere: constat enim quod ex abundantia gratiae fit in aliquibus quod a fomite liberantur. Sed quo ad aliquid, et quantum ad aliquem statum hominis, expedit fomitem habere, ne in superbiam elatus cadat: et hoc etiam objectio concludebat.

Ad quintum dicendum, quod quantumcumque de gratia baptismali in baptismo infundatur, nunquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem; quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur, ut sic simul et personae et naturae infectio, gratiae cederet.

ARTICULUS III.

Utrum fomes inveniatur major in uno quam in altero.
(1 2, qu. 82, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fomes et concupiscentia in quibusdam plus et in quibusdam minus inveniatur. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed ex foeditate coitus infectio fomitis causatur. Cum ergo quanto magis homo a primo generante distat, tanto plures tales actus inficientes inveniantur, videtur quod semper in prole inveniatur major infectio fomitis quam in parente.

2. Praeterea, fomes nihil aliud dicit quam pronitatem quamdam ad inordinate concupiscendum. Sed ex naturali complexione unus alio pronior nascitur ad luxuriam vel ad iram, vel ad quodlibet aliud genus peccati. Ergo unus nascitur cum majori infectione fomitis quam alius.

3. Praeterea, ex consuetudine actuum et dissuetudine relinquitur in agente per voluntatem major facilitas vel difficultas ad aliquid agendum. Sed contingit aliquos concupiscentiae operibus operam dantes esse, alios autem ab eis retrahi honestis exercitiis occupatos. Ergo in quibusdam invenitur fomes intensior quam in aliis.

4. Praeterea, sicut corruptio fomitis ex peccato primi parentis procedit, ita etiam et aliae poenalitates, ut passibilitas, et mortalitas, et hujusmodi. Sed aliae poenalitates semper in homine crescunt, quanto hnmana natura a primo parente longius recedit per successionem generationis: quia communiter dicitur, quod homines sunt nunc brevioris vitae et minoris virtutis quam antiquitus. Ergo et simili ratione corruptio fomitis magis in filiis quam in parentibus invenitur.

5. Praeterea, constat quod aliae poenalitates intenduntur et remittuntur secundum diversas complexiones corporis: ex quo causatur quod quidam sint aliis passibiliores, et brevioris vitae. Si ergo per eamdem causam invenitur in nobis fomes per quam et aliae passibilitates, videtur quod secundum diversas complexiones hominum intendatur et remittatur.

Sed contra, consequens naturam aequaliter invenitur in omnibus habentibus naturam. Sed fomes consequitur humanam naturam sicut corruptio ejus, sicut dictum est. Ergo cum omnes homines aequaliter humanam naturam participent, videtur quod etiam aequaliter corruptionem fomitis incurrant.

Praeterea, aequalitas poenae debet respondere aequalitati culpae. Cum ergo non sit major culpa originalis in uno quam in alio (quia una poena omnibus pro illa culpa debetur, scilicet carentia visionis divinae), videtur quod etiam infectio originalis non sit in uno magis quam in alio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum corruptio fomitis sit per se infectio humanae naturae, oportet idem esse judicium de intensione ejus, et de intensione humanae naturae. Natura autem ipsa potest considerari dupliciter: vel quantum ad ra-

tionem speciei; et sic aequaliter in omnibus invenitur; vel inquantum redundat perfectio naturae in perfectionem individui per modum quo ex principiis speciei sequuntur operationes individuorum; et secundum hoc unus homo alio est potentior in explendis operationibus speciem concernentibus: unus enim alio promptior est ad intelligendum vel ad ratiocinandum, et sic de aliis. Similiter est etiam de corruptione fomitis: quia si consideretur secundum quod per se naturam respicit, sic proculdubio aequaliter in omnibus invenitur; et haec est absoluta consideratio ejus. Quod enim subtrahatur rectitudo illa quae omnes vires animae in unum continebat, hoc omnibus aequaliter convenit: quia privatio, quantum in se est, non suscipit magis et minus. Sed si consideretur secundum hoc quod infectio originalis redundat in infectionem personae, inquantum potentiae sua rectitudine carentes in turpes operationes inclinant; sic in uno est major corruptio fomitis quam in alio, scilicet inquantum vel per naturalem complexionem, vel per consuetudinem, concupiscibilis vel irascibilis in uno est efficacior et ferventior ad suum actum quam in alio: et per hunc etiam modum fomes dicitur post baptismum diminui, inquantum gratia retardat impetum concupiscibilis et irascibilis, in contrarios actus inclinans.

Ad primum ergo dicendum, quod causa inducens originale peccatum, non est actualis delectatio quae est in coitu, sed concupiscentia habitualis, quae est in generante: illa autem non potest majorem concupiscentiam inducere in prole quam sit in parente; quia generans generat sibi simile; et ideo non sequitur quod post multas generationes aliquis magis sit infectus originali peccato, sed eodem modo; sicut et omnes proprietates naturam consequentes, eodem modo in tota natura inveniuntur.

Ad secundum dicendum, quod diversitas complexionis est ex diversa dispositione materiae, quae principium individuationis est; quae quanto magis est disposita, tanto perfectius naturam speciei consequitur, secundum quod est principium personalium operationum: et per hunc etiam modum potest esse fomes in quibusdam intensior in comparatione ad operationes quae individuo debentur; non autem absolute prout naturam respicit.

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia etiam illa facilitas (1) quae ex consuetudine relinquitur, est secundum hoc quod potentiae inclinantur ad actus individui.

Ad quartum dicendum, quod aliae passibilitates non sunt modo magis in homine quam antiquitus fuerint tempore diluvii; unde etiam (2) David de hominibus sui temporis loquitur (Psalm. 89, 10): *Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni.* Sed verum est quod ante diluvium homines diutius vivebant, virtute divina hoc faciente ad generis humani multiplicationem.

Ad quintum dicendum, quod aliae passibilitates, ut mortalitas, et hujusmodi, non intenduntur et remittuntur ex diversitate complexionis, secundum quod naturam respiciunt (unde mortale, prout est differentia naturam speciei constituens, non recipit magis et minus), sed solum secundum quod ad consistentiam et operationes individui comparantur.

(1) *Al.* facultas.
(2) *Al.* enim.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de causa originalis infectionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum a Deo sit; 2.° utrum divinam sapientiam deceat quod hoc modo permittit animam maculari; 3.° utrum animae ex sua creatione sint inaequales, ut Magister in littera dicit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum infectio peccati originalis sit a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod infectio originalis a Deo sit. Anima enim dum creatur, infunditur, ut Augustinus (de Eccl. Dogm.) (1) dicit. Sed anima in infusione maculatur. Ergo et in creatione; et sic a Deo maculam habet.

2. Praeterea, magister supra dixit, quod si angelus in primordio suae creationis malus fuisset, sequeretur Deum mali esse auctorem. Sed anima in principio suae creationis maculata est. Ergo sequitur quod illius maculae Deus sit causa.

3. Praeterea, ut Augustinus dicit (2), omnis poena a Deo est. Sed haec infectio, praecipue secundum quod post baptismum remanet, poena quaedam est. Ergo a Deo est.

4. Praeterea, quidquid consequitur principia naturae, procedit ab auctore naturae. Sed hujusmodi deordinatio ex principiis naturae consequitur, ut supra dictum est, inquantum quaelibet vis naturaliter in suum objectum tendit. Ergo a Deo, qui est auctor naturae, procedit.

5. Praeterea, nihil est ordinatum ad bonum quod a Deo non sit. Sed fomes est promovens ad bonum, maxime secundum quod post baptismum remanet. Ergo a Deo est.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. 3 Fid. orth., cap. 6), quod Christus assumpsit quod in natura nostra plantavit. Sed corruptionem fomitis non assumpsit. Ergo fomes in natura nostra ab ipso non est.

Praeterea, Augustinus (3) dicit, quod illud quo homo fit deterior, non potest esse a Deo. Sed per infectionem fomitis tota humana natura deteriorata est. Ergo talis infectio a Deo non est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in infectione originalis peccati est considerare rationem culpae et poenae. Culpae siquidem rationem habet, inquantum ex voluntate inordinata primi parentis talis defectus consecutus est; unde sicut actuale peccatum ipsius Adae, per quod voluntas ejus deordinata est, non habet Deum auctorem; ita etiam nec ab ipso est totus defectus consequens, secundum quod rationem culpae habet. Si autem consideretur secundum quod defecit ab aliqua perfectione, sic poena est; et hujusmodi poenae quidem Deus causa est. Sed sciendum est, quod non eodem modo est causa omnis poenae. Quaedam enim poena est per inflictionem alicujus contrarii affli-

(1) Non verus quidem, sed supposititius lib. de eccles. dogm. cap. 13 prope finem (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Nempe lib. 2 de lib. Arbit. cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Colligitur ex lib. 83 Qq., quaest. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

genitis vel corrumpentis; et talis quidem poena est a Deo agente, a quo omnis actio, secundum quod ordinata est, et passio per consequens, principium sumit. Omnis autem poena, cum justa sit, ordinata est. Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistit, sicut est subtractio gratiae, et aliquid hujusmodi; et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem; quia in ipso est influere et non influere; et utriusque sua voluntas causa est. Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam (quia supernaturalia principia non supponunt aliquid positive in homine) sed pertinet ad illud genus poenarum quod in solo defectu consistit; ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis justitiae, inferiores vires in obedientia rationis continens (1); et secundum hoc dicitur hujusmodi poenae Deus causa esse, inquantum illam originalem justitiam non confert homini nato quam primo homini creato contulerat.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio et infusio, licet simul sint, respectu animae tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium a quo est anima tantum; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium a quo procedit, et ad materiam quam perficit. Cum ergo dicitur, Anima creatione maculatur, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causae; et sic falsa est: quia creatio animae non est causa quod maculetur; nihil enim ex creatione anima habet quod a Deo non sit: vel potest denotare concomitantiam; et sic vera est; quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quod Deus maculae auctor sit. Cum vero dicitur, Anima infusione maculatur, si ablativus concomitantiam designat absolute, vera est; si autem denotet habitudinem causae, duplex est: quia vel intelligitur infusio esse causa maculae ex parte principii a quo, et sic falsa est; vel ex parte termini ad quem, et sic vera est.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de anima et de Angelo: Angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis: unde non poterat ex parte materiae defectus incidere; sed oportebat quod si in principio creationis, peccati maculam habuisset, hoc ex parte (2) creantis esset: anima vero creatur ut actus cujusdam corporis, ex cujus conjunctione potest aliquam maculam contrahere: nec sequitur quod maculae illius Deus principium sit.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ferri in delectabile carnis sit de natura ipsius concupiscibilis absolute consideratae, non tamen est de natura ejus secundum quod est humana, idest per rationis judicium nata ordinari, et praecipue secundum hoc quod in natura humana potuit esse talis perfectio in ratione qua concupiscibilem penitus ordinaret: et ideo quando praeter ordinem rationis in suum objectum fertur, ex defectu quodam contingit: et causa istius defectus, inquantum culpae rationem habet, ex Deo non est, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod fomes per se in malum inclinat, sed quod in bonum promoveat, hoc est per accidens; unde non sequitur quod quolibet modo consideratus ex Deo sit: quia ex quolibet malo aliqua bona per accidens proveniunt.

(1) *Al.* convertens.
(2) *Al.* quod ex parte.

ARTICULUS II.

Utrum conveniat sapientiae divinae infundere animam corpori a quo contrahat maculam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinam sapientiam non deceat quod anima corpori infundatur, ex quo maculam contrahat. Nullus enim sapiens ponit thesaurum suum in loco in quo inquinatur. Sed anima pretiosissimus thesaurus Dei est, ut est imagine (1) Dei insignita. Ergo non decet divinam sapientiam ut tali corpori infundatur ex quo maculam contrahat.

2. Praeterea, si Deus aliquem in inferno poneret sine propria culpa, non esset decens justitiae ejus et sapientiae. Sed ex hoc quod anima ex infusione maculatur, reatum infernalis poenae incurrit. Ergo non decet Deum ut tali corpori eam infundat.

3. Praeterea, infectio spiritualis est pejor quam corporalis. Sed consulitur infectis lepra corporali ut a coitu abstineant, ne filios infectos generent. Ergo multo fortius et Deus instituere debuit ut homines a carnali opere cessarent, ex quo per coitum genitos maculam originalis culpae contrahere necesse est.

4. Praeterea, nullus artifex sapiens (2) facit tale opus ex quo sua intentio perdi non potest. Sed finis propter quem Deus fecit hominem, est ut ejus beatitudine perfruatur. Cum ergo per hoc quod anima tali corpori infunditur, reatum incurrat ut visione careat Dei, videtur quod hoc sapientiam Dei non deceat.

5. Praeterea, ut Fulgentius (de dup. Praedest., lib. 1, cap. 19) dicit, Deus illius rei non est ultor cujus non est auctor. Ergo eadem ratione illius rei non est auctor ex qua de necessitate consequitur hoc cujus est ultor. Sed ex unione animae ad tale corpus, de necessitate sequitur infectio originalis culpae, cujus Deus est ultor. Ergo tali corpori animam unire Deum non decet.

Sed contra, non est decens ut Deus opera sua mutet. Sed Deus sic instituit ut homines per sexuum commixtionem generarentur, et quod corpori per coitum seminato anima infunderetur. Ergo non decuit ut Deus hoc mutaret.

Praeterea, non est sapientis inducere majorem defectum, ut minor defectus vitetur. Sed major defectus esset si humanum genus non multiplicaretur, per cujus multiplicationem electorum numerus impletur, quam quod puer in culpa originali nascatur. Ergo non decet Deum ut multiplicationem naturalem humani generis cessare faciat ad originalis peccati infectionem vitandam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in 1 Ethic. (cap. 2) dicitur; ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem huma-

(1) *Al.* thesaurus Dei, est imagine etc.
(2) *Al.* faciens.

ni generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret: quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quae ad perfectionem universi confert; vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare: et utrumque in defectum universitatis redundaret; et ideo non debuit intermitti humanae generationis processus naturalis ut infectio originalis vitaretur. Et praeterea iste est ordo naturalis in rebus, ut posteriori remoto id quod prius est remaneat, nec ad ejus remotionem tollatur, sicut quando removes vitium, remanet esse, ut in libro de Causis (propos. 1) dicitur. Bonitas autem naturalis praeexistit omni superadditae bonitati, et acquisitae et gratis collatae; unde subtracta illa bonitate quam Deus humanae naturae gratis contulerat, scilicet originalis justitia, non congruit ordini quem divina sapientia rebus instituit, ut aliquid eorum quae ad naturalem bonitatem pertinent immutetur; et praecipue cum remaneat in natura facultas ad recuperandum illud quod deperditum est, vel aliquid eo excellentius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non esset sapiens qui thesaurum in loco mundo conservabilem, in immundo reponeret; ita esset valde insipiens qui thesaurum non aliter conservabilem, non etiam in immundo loco collocaret; et praecipue si emundandi thesaurum possibilitas remaneret. Dico etiam, quod anima habet talem naturam ut tali corpori uniatur; unde si tali corpori non uniretur, oporteret quod vel omnino anima non crearetur, vel quod alterius naturae esset; et si alterius naturae esset, haec natura non esset. Unde constat quod hanc naturam conservari impossibile est nisi per hunc modum.

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est duplex. Quaedam est quae pro peccato actuali debetur; et ista est corruptio alicujus boni quod etiam ex naturalibus principiis naturam humanam consequitur; unde injustum esset ut aliquis talem poenam subiret nisi per hoc quod propria culpa illam meruisset. Quaedam vero poena est originali debita, quae nihil subtrahit eorum quae naturae ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, ad quod tamen ordinata erat per aliquid naturae gratis collatum; unde nulla injuria isti homini fit, si non sibi datur quod suae naturae non debetur secundum quod eam accepit.

Ad tertium dicendum, quod lepra est corruptio illius boni quod principia naturae consequitur, et sanari non potest; sed originalis infectio est corruptio illus boni quod principia naturae non sequitur et curabilis est; et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc Deus creaturam facit ut unaquaeque de sua bonitate participet quantum possibile est; meliusque est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo, quod quamvis illi qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis quae beatos efficit in patria: tamen participant, et facultatem participandi habent secundum modum qui possibilis naturae est secundum suorum principiorum conditionem. Unde patet quod non penitus deficit opus Dei a fine in quem ordinatum est, et praecipue cum veniendi in ulteriorem participationem facultas non tollatur.

Ad quintum dicendum, quod originali culpae debetur poena secundum hoc quod culpa est, et hoc non habet ex unione animae ad corpus, sed ex voluntate primi parentis, quod culpa sit; unde quamvis Deus animam corpori uniat, non sequitur quod sit causa illius cujus ultor est.

ARTICULUS III.

Utrum animae sint aequales in sua creatione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animae ex sui creatione sint aequales. Differentia enim formalis diversificat speciem. Sed anima est forma corporis. Cum omnes ergo homines unius sint speciei, videtur quod ex parte animae nulla sit differentia in hominibus.

2. Praeterea, Gregorius (1) dicit, quod omnes homines sunt natura pares. Sed dignitas rei praecipue attenditur secundum formam suam. Si ergo unus homo habet animam ex creatione anima alterius nobiliorem, unus homo etiam secundum naturam alii praeponeretur, quod est contra auctoritatem inductam.

3. Praeterea, ut in 2 de Generat. (text. 56) dicitur, idem semper est natum facere idem; unde oportet quod ab agente uniformi sit effectus uniformis. Sed anima immediate a Deo creatur. Cum ergo in Deo nulla sit diversitas, videtur quod animae inaequales ex creatione non sint.

4. Si dicatur, quod quamvis non habeant diversitatem ab agente, habent tamen ex materia; contra. Formae quae secundum diversitatem materiae diversificantur, de potentia materiae educuntur, ut in formis corporalibus patet. Sed anima rationalis non educitur de potentia materiae: quia ut in 16 de Animalibus (2) dicitur, intellectus est ab extrinseco. Ergo nec etiam ex diversitate materiae inaequalitas in animabus esse potest.

5. Praeterea, in 3 Metaph. (text. 11) Philosophus dicit, quod in individuis unius speciei non est praedicatio secundum prius et posterius. Sed in diversis speciebus contingit esse hujusmodi praedicationem, ut scilicet genus de eis secundum prius et posterius praedicetur. Tunc autem praecipue videtur quod species per prius generis praedicationem recipiat, quando nobilior forma vel differentia naturam generis participat. Ergo in individuis hoc non contingit ut unus homo nobiliorem formam quam alius possideat. Ergo videtur quod nec unus homo animam ex creatione nobiliorem habeat quam alius.

6. Sed contra, in 1 de Anima (comm. 53) Commentator dicit, quod diversitas materiae ex diversitate formae procedit. Sed videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus. Ergo oportet quod eorum animae ex sua creatione diversitatem habeant.

7. Praeterea, videmus ad sensum, quosdam ho-

(1) Ut cap. 10, lib. 21 Moral. videre est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Sive lib. 2 de Gener. anim. juxta seriem novam cap. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

mines esse melioris intellectus quam alios. Sed bonitas intellectus non potest causari ex parte corporis: quia intellectus a corpore absolutus est, ut in 3 de Anima (text. 19 et 20) probatur. Ergo oportet quod hoc contingat ex diversitate quam animae a sua creatione habeat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de anima et Angelo est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam et Angelum ex materia et forma compositum, vel ex aliquibus duobus, quae sunt partes essentiae ejus: et secundum hoc potest forte aliquis modus inveniri quo assignetur differentia animarum et Angelorum, ut sint plures in specie una etiam ex seipsis; quia unitas speciei erit ex principio formali in ipsis, diversitas autem individuorum est ex diversitate materialis principii, et ex hac etiam posset in eis gradus quidam nobilitatis attendi: et hoc videntur verba Magistri sonare, qui dicit, eo modo in animabus esse differentiam quo etiam in Angelis est. Sed quia supra dictum est, secundum aliam opinionem, quia anima et Angelus naturae simplices sunt, et non est in eis compositio, nisi ex esse et quod est: ideo oportet quod quaecumque differentia in eis est ex seipsis, sit differentia formalis, et speciei diversitatem inducens: et propter hoc etiam dictum est, quod in Angelis tot sunt species quot individua; et ideo non est possibile ut diversitas animarum ponatur ad modum illum quo distinguuntur gradus in natura angelica, cum omnes animae rationales unius speciei sint, differunt autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur; et ideo cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis; ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur: cum omne quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum: et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quae diversi generis sunt: quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Unde etiam in his quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas: et hoc etiam patet ex signo boni intellectus, quod Philosophus in 2 de Anima (text. 94) dat intelligere, dicens, eos qui sunt boni tactus et molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit: quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat.

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas formalis est duplex. Quaedam quae est formae per se, secundum id quod ad rationem formae pertinet: et talis diversitas formae, diversitatem speciei inducit. Est autem quaedam diversitas formae non per se, sed per accidens, ex diversitate materiae resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis diversitas speciem non diversificat: et haec est diversitas animarum.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de paritate et imparitate quae attenditur secundum dominium et subjectionem; quia unus homo ex natura sua non habet quod dominetur alii. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit agens in quo nulla est diversitas, tamen quia per voluntatem agit, potest multiformes effectus producere pro libito suae voluntatis. Sed hoc esse non potest quod aliqua in specie convenientia in forma habeant diversitatem quia haec contradictionem implicant, et ideo oportet quod diversitas quae est in animabus ejusdem speciei, in diversitatem materiae reducatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima rationalis non educatur de potentia materiae, tamen creatur in materia, ut actus ipsius; et ideo oportet quod in ea per modum materiae recipiatur.

Ad quintum dicendum, sicut ad primum.

Ad sextum dicendum, quod diversitas materiae potest accipi dupliciter. Vel diversitas partium speciei, idest partium specie differentium, sive formaliter, ut manus, pes, et hujusmodi: et talis diversitas causatur ex parte formae: quia ex hoc quod forma est talis, oportet quod corpus sit sibi sic dispositum. Est autem quaedam diversitas materialis tantum, quae ad speciem non pertinet, sed ad individuum tantum; et ista redundat ex materia in formam, et non e converso.

Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur: tamen conjunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae animae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat.

Expositio textus.

Ut post dominari non valeat. Videtur ex hoc quod aliquis eundo post concupiscentias, dominium originalis peccati revocet; et ita ex actuali peccato culpa originalis redit. — Sed dicendum, quod per peccatum actuale dupliciter dominium concupiscentiae revocatur: tum quia gratia tollitur, quae impetum concupiscentiae mitigabat; tum quia per peccatum actuale pronitas in peccatum augetur. Neutro autem modo originale redit, ut ex praedictis patet: quia etsi gratia subtrahitur, non tamen per actum originis; unde non originalis macula, sed actualis consequitur. Similiter etiam nec ex hoc quod pronitas per consuetudinem augetur: quia hoc non pertingit ad id quod naturae est, quam per se originale respicit; sed personam consequitur ex actibus personalibus relicta.

Praetereat reatu, et maneat actu. Actus non sumitur hic pro operatione: quia sic originale peccatum in actu non consistit; sed per modum quo actus contra potentiam dividitur, ut id quod jam praesens est, actu esse dicatur; sicut caecitas in actu esse dicitur, quando aliquis actu caecus est.

Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur. Utraque opinio vera est secundum aliquid intellecta: quia si accipitur pollutio carnis quantum ad hoc quod personam respicit, sic in baptismo mundatur ut jam per illam pollutionem anima illius hominis infici non possit; inquantum vero respicit naturam, sic non purgatur, quia infectio illa in prolem ex actu naturae propagatur.

Non tamen, ut aiunt, fit praejudicium veritati. Verum est, si intelligatur de veritate fidei, quia contrarium fidei non est: tamen est contra veritatem quam ratio adinvenire potest, et experientia docet.

Quia cum infunditur corpori, condelectatur carni. Hoc non potest esse: quia illa delectatio aut diceret operationem aliquam; et sic esset peccatum actuale, ut Magister dicit: aut diceret naturalem inclinationem, qua anima corpori conjungitur, et in hoc non potest esse peccatum: quia quod naturale est malum esse non potest.

DISTINCTIO XXXIII.

An peccata omnium praecedentium patrum parvuli originaliter trahant, ut peccatum Adae.

Praedictis adjiciendum videtur, an peccata praecedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse: et si peccata parentum transeant in parvulos, utrum omnium qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum, et non omnium. De hoc Augustinus in Enchir. (cap. 47) ambigue disserit. Videtur enim approbare, peccata parentum praecedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in poena aeterna gravarentur parvuli; sed tantum eorum parentum qui eos a quarta generatione praecesserunt. Quod confirmat illis verbis, quibus in Exodo (cap. 20, 5) Dominus ait: « Ego sum Deus » visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam » generationem; » quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia: quod est per moderationem divinae miserationis. Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modo majores, dicantur baptizari in remissionem peccatorum per pluralem numerum: non per singularem, in remissionem peccati: et David de legitimo matrimonio procreatus dicit (Psal. 50, 7): « In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me » mater mea. » Non dicit, In iniquitate, vel peccato. Unde putant, non tantum illud unum peccatum originale, sed etiam plura quae in peccato Adae reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur.

Quod vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchir. (cap. 45) insinuat: « Possunt, » inquit, intelligi peccata plura in una transgressione Adae, » si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est » illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate » dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem praecipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae, serpentina persuasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit, » appetivit; et si quid aliud in hoc uno inveniri potest. » Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquiens (ibid.): « Parentum peccatis parvulos obligari, non » solum primorum hominum, sed etiam ipsorum de quibus » nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina » sententia (Exod. 20, 5): Reddam peccata patrum in filios; » tenet eos ante regenerationem, usque adeo ut etiam de » legitimo matrimonio procreatus dicat (Psalm. 50, 7): In » iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me » mater mea. Non dixit, In iniquitate, vel in peccato, cum » et hoc recte dici posset: sed iniquitates et peccata dicere » maluit, quia et in illo uno, quod in omnes homines pertransit, atque tam magnum est, ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur (sicut supra » disserui) plura peccata; et alia parentum, quae non ita » possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia » Dei subveniat. Sed de peccatis aliorum parentum quibus » ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus » suis quisque succedit, non immerito disceptari potest, utrum » omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus, » qui nascitur implicetur, ut tanto pejus quanto posterius » quisque nascatur; an propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum » comminatur, quia iram suam quantum ad progeneratorum » culpas non extendit ulterius moderatione miserationis suae, » ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia » sarcina in ipsa aeterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani, omnium praecedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et » poenas pro eis debitas pendere. An aliquid aliud de re » tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, » valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. » Ecce perspiuum fit lectori, Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

Ostendit, Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.

Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem libro (cap. 93), omnium mitissimam dicit esse poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis: « Mitissima sane poena eorum erit qui praeter peccatum quod » originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt: et in » ceteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem » habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem. » Ecce hic aperte dicit, parvulorum poenam omnium aliarum poenarum esse levissimam. Quod si est, non igitur peccatis patrum praecedentium obligantur nisi Adae. Si enim pro peccatis actualibus parentum aeternaliter punirentur, et pro suo originali, non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non igitur pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno igitur, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat Augustinus in eodem libro (cap. 44), quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus saepe significari solet, ut ibi (Num. 21, 7): « Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem. » Non ait serpentes, quos patiebatur populus. Et e converso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio (Matth. 2, 20): « Mortui sunt enim qui » quaerebant animam pueri. » Non ait, Mortuus est, cum loqueretur de Herode. Et Exod. (32, 31): « Fecerunt deos » aureos; » cum unum fecerint vitulum: de quo dixerunt: « Isti sunt dii tui, Israel. » Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum dicimus, parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

An actuale peccatum Adae sit gravius ceteris.

Hic quaeri solet, utrum peccatum transgressionis Adae, ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit ceteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit, sicut Augustinus in Enchir. (cap. 48) dicit: « Illud » unum peccatum in loco et habitu tantae felicitatis admissum (1), tam magnum est ut in uno homine originaliter, » et (ut ita dixerim) radicaliter totum genus humanum damnaretur. » Idem de Civit. Dei (lib. 4, cap. 12): « Tanto » majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto facilius poterat observantia custodiri. Nondum enim ipsi (2) » voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis » postea secutum est. » His, aliisque utuntur (3) auctoritatibus qui illud peccatum ceteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo. Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum: quia totam humanum genus vitiavit, ac morti utrique subdi-

(1) *Al.* emissum.
(2) *Al. deest* ipsi.
(3) *Al.* nituntur.

dit: quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum quam aliquod aliud.

Responsio contra illos,
ubi alia peccata ostenduntur illo majora.

Ad quod dici potest, quia licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit: non est tamen putandum, gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod neque hic neque in futuro, ut Veritas ait (Matth. 12), dimittitur. Quod vero totam humanam naturam corrupit, non ideo est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis, sed quia ab homine commissum est quando in uno homine tota humana natura consistebat; et ideo tota in eo corrupta est. Majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt; sed non quantum ad poenam aeternam, quam graviorem non meruit quam plures postea meruerunt per alia peccata. Immo alios graviorem promeruisse credimus iram quam Adam meruerit.

An illud peccatum sit primis parentibus dimissum.

Si vero quaeritur, an illud peccatum primis dimissum fuerit parentibus, dicimus, eos per poenitentiam veniam consecutos. Unde Augustinus in lib. 2 de Baptismo parvulorum (cap. 34): « Sicut illi primi parentes postea juste vivendo, » creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illa vita meruerunt ad paradisum revocari; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo » in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non » perpeti quam traxit a propagine peccati. »

Quod peccata parentum redeunt in filios, et quod non sunt adversa quae Deus dicit in Exodo, et in Ezechiele.

Et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum (1), peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in Exodo (cap. 20, 5) ad Moysem ait: « Ego Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates » patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem » his qui oderunt me. » His verbis aperte insinuatur quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus in Ezechiele (cap. 18, 2) ait: « Quid est quod inter vos parabolam vertitis » in proverbium istud, dicentes: Patres comederunt uvam » acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit » Dominus. Si erit vobis ultra parabola haec in proverbium » in Israel. Ecce omnes animae (2) meae sunt: ut anima » patris, ita et anima filii mea est: et anima quae peccaverit, » ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris, et » pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super » eum erit, et impietas impii super eum erit. » His verbis videtur Deus corrigere per Prophetam quod male dixerat in lege. Si enim peccata patrum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur esse Dei, ut alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim justum est, alium peccare, et alium peccata luere (3)?

Determinatio praemissarum auctoritatum convenientiam ostendens.

Sed, ut ait Hieronymus (in Ezech., cap. 8), ne lex et Prophetae, idest Exodus et Ezechiel, immo ipse Deus, qui et hic et ibi locutus est, in sententiis discrepare videantur; attendamus litteram illius auctoritatis Exodi. Dicit enim: « Reddens iniquitatem patrum in filios », addit: « His qui oderunt » me », per quod evidenter ostendit, non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia ex similitudine quadam hereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non est ut quod multi existimant, nec est simile huic proverbio: « Patres » comederunt uvam acerbam etc. » Illud enim, ut ait Hieronymus super Ezechielem, et Augustinus super Psal. 108, « Deus [illegible], » de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent: super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia puniuntur eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Nec itaque corrigit Dominus in Propheta quod ante dixerat in Lege, sed quomodo intelligendum sit, aperit. Unde et illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant: « Patres comederunt etc. »

Quare dixerit in tertiam et quartam generationem et patres tantum commemorat.

Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos praecipue diligunt: et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant, qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis heredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.

Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur, ex eo quod parabola dicitur Si enim parabola est, ut ait Hieronymus, aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt. Patrem in nobis esse dicunt levem puncturam (1) sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis. Filium vero, si cogitatio conceperit peccatum: in quo notatur consensus, et delectatio mulieris. Nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris vel complere decreveris: in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati. Pronepotem autem, si non solum feceris, sed si in eo glorieris: et haec est quarta generatio. Non quia tres praecesserint; sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus igitur primos et secundos motus, idest stimulos cogitationum, quos Graecis propatheis (2) vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet aeternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quae fecerit corrigere noluerit: quae sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

Per quid probetur,
quod primus motus non puniatur aeternaliter.

Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur aeternaliter a Deo, illud de Genesi (9, 25) afferendum est. Cham enim peccavit irridens nuditatem patris; et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit: « Maledictus Chanaan, servus erit fratrum » suorum. » Quae enim justitia est ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud dictum est.

(1) *Al.* diffitendum.
(2) *Al.* in proverbium. Omnes animae, *intermediis omissis*.
(3) *Al.* legere.

(1) *Al.* punctum.
(2) *Lege* propathias.

Divisio textus.

Postquam determinavit de peccato originali quantum ad principium et quantum ad terminum, ostendens quomodo a parentibus contrahatur, et quomodo per baptismum dimittatur; hic determinat de eo quantum ad numerum, inquirens, utrum originale sit unum, vel multa; et dividitur in duas. In prima inquirit, si peccatum originale sit unum, quasi ex uno peccato causatum et inductum; an multa, quasi ex peccatis omnium praecedentium parentum relictum: et ostendit quod ex peccato primi parentis inducitur tantum. In secunda inquirit, si ex peccato proximorum parentum aliqua poena in filios redundet, ibi: *Et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur*, non est

tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quod ex solo peccato primi parentis tota posteritas originali inficitur; in secunda inquirit de illo peccato primo, cujusmodi fuerit, ibi: *Hic quaeri solet, utrum peccatum Adae transgressionis, ex quo processit originale . . . . gravius fuerit ceteris peccatis.* Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem; in secunda inducit probationem ad partem falsam, ad ostendendum peccata praecedentium parentum in parvulos transire, ibi: *De hoc Augustinus in Enchiridio ambigue disserit;* in tertia inducit ad partem veram, ibi: *Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat.* Quod autem peccatum originale ex pluribus peccatis causetur, et non ex uno tantum primi parentis, tripliciter in secunda parte ostendit. Primo ex auctoritate Exodi 20, 5: *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem.* Secundo ex hoc quod in Scriptura originale pluraliter significatur, ibi: *Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant quod etiam parvuli . . . . dicuntur baptizari in remissionem peccatorum.* Tertio ex multiplicitate peccati ipsius Adae, ibi: *Quod vero in actuali Adae peccato plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchiridio insinuat.*

Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat. Hic inducit ea quae sunt ad contrariam partem; et primo ostendit quod etiam ea quae praedicta sunt ab Augustino, per modum dubitationis tradita sunt; secundo ostendit quod etiam ejus sententiae contradiceret, si ita poneretur, ibi: *Alioquin sibi contradiceret;* ubi etiam solvit ea quae pro parte alia inducuntur, ibi: *Quod si est, non ergo peccatis patrum praecedentium obligantur, nisi Adae.*

Hic quaeri solet, utrum peccatum Adae . . . . gravius fuerit ceteris peccatis. Hic inquirit, quale fuerit illud Adae peccatum, quod totam humanam naturam infecit; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de gravitate ejus, utrum scilicet ceteris peccatis gravius fuerit; in secunda inquirit de remissione ipsius, utrum scilicet primis (1) parentibus remissum sit, ibi: *Si vero quaeritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo inducit quamdam opinionem, et probationem ejus, ibi: *Quibusdam ita esse videtur;* tertio (2) inducit solutionem illius probationis, ibi: *Ad quod dici potest.*

Et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare. Ostenso quod peccata proximorum parentum in filios non redundant quantum ad infectionem originalis maculae, hic inquirit utrum in eos redundent aliquo modo quantum ad aliquam poenam; et dividitur in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: *Sed ut ait Hieronymus . . . attendamus finem illius auctoritatis.* Et dividitur in duas: quia primo determinat eam, exponendo auctoritates ad litteram; in secunda exponendo eas mystice, ibi: *Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit.* Circa primum duo facit: primo ponit auctoritates, et expositionem per quam ad concordiam reducuntur; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: *Verumtamen si de imitatoribus illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit.*

Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit. Hic determinat dubitationem secundum mysticam positionem; et primo ponit expositionem; secundo inducit probationem ejus quod supposuerat, ibi: *Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur aeternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est.*

(1) In editis ceteris.
(2) Al. in tertia.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de unitate originalis peccati. Secunda de poena ejusdem. Circa primum quaeruntur tria: 1.° si peccata proximorum parentum in filios transeant quantum ad infectionem maculae originalis; 2.° dato quod non, si eos ad aliquam poenam obligatur; 3.° Si originale peccatum est unum, vel multa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis contrahat maculam ex parentibus proximis. — (1 part., qu. 81, art. 2; et de Malo, quaest. 4, art. 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex proximis parentibus aliquis contrahat maculam originaliter. In successiva enim generatione hominum quanto accipitur generans proximius, tanto efficacius similitudinem suam in genito inducit; unde filii magis assimilantur patribus quam avis et proavis, et sic deinceps. Sed traductio originalis est secundum assimilationem generantis ad genitum: quia in originali natus etiam in originali generat. Ergo magis contrahit natus originale per peccatum proximi parentis quam per peccatum Adae.

2. Praeterea, ex libidine coitus, ut supra dixit Augustinus, relinquitur originale in prole. Sed libido illa est proximi parentis, qualitercumque sumatur. Ergo ex peccatis proximorum parentum proles originaliter inficitur.

3. Praeterea, omnium convenientium in specie est eadem relatio ad naturam speciei. Sed omnes homines in specie conveniunt. Si ergo Adam per actum proprium naturam humanam corrumpere potuit, videtur quod etiam alii per actualia peccata humanam naturam in seipsis corrumpant. Sed filius accipit naturam humanam a patre. Ergo oportet quod ex peccato actuali proximi parentis sequatur infectio originalis culpae in prole.

4. Si dicatur, quod hoc non potest esse, quia ex quo natura humana corrupta est per primum peccatum (1), ulterius per sequentia non corrumpitur; contra. Primum peccatum non ex toto naturam humanam corrupit. Sed quod non ex toto corruptum est, adhuc corruptibile remanet, et magis quam primo fuit. Ergo humanam naturam possibile est etiam per sequentia peccata corrumpi;

(1) Al. parentem.

et praecipue cum alia sint aeque gravia, vel graviora quam primum fuit.

3. Si dicatur, quod ideo per actum Adae natura corrumpi potuit, quia ipse principium naturae suae fuit, quod aliis non convenit; contra. Ponatur quod aliquem alium hominem Deus ex limo terrae formaret: constat quod istius Adam principium non esset. Sed illud quod est naturae principium, habet habitudinem principii ad omnia participantia naturam illam. Ergo videtur quod Adae non per se conveniat quod sit principium humanae naturae, sed per accidens tantum. Illud autem quod est per accidens, non causat variam habitudinem individui ad naturam speciei, inquantum species est. Ergo ex hoc non sequitur quod Adam potuerit inficere naturam humanam, cum et alii possent.

Sed contra, Roman. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* et loquitur de peccato originali, ut supra dixit Augustinus. Ergo tantum ex primo parente traducitur peccatum originale, et non ex peccatis proximorum parentum.

Praeterea, originale ex actu originis causatur. Sed actus originis est uniformis et unus in tota natura humana. Ergo oportet quod infectio quae ex eo consequitur, non in diversa principia, sed in unum tantum reducatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nullus defectus traducitur de necessitate ex parente in prolem, maxime qui ex parte animae se teneat, nisi qui naturam speciei respicit. Defectum autem ad naturam pertinentem solum primum peccatum induxit: ipsum enim discontinuavit adhaesionem hominis ad Deum. Ex hoc autem quod continue homo Dei adhaerebat, haec virtus illi indita erat ut sub obedientia rationis continue subderentur inferiores vires, et sub obedientia animae corpus, propter hoc scilicet quod ratio suo superiori continue subdita fuerat. Intercisa autem prima obedientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis in inferioribus viribus ad rationem, et corporis ad animam. Sequentia autem peccata non sunt causa hujus intercisionis, scilicet rationis humanae ad Deum: quia sive alii homines peccarent, sive non, semper hoc remanebat in natura humana quod aliquando ratio hominis a Deo aversa fuerat. Sed ex aliis peccatis relinquuntur defectus et corruptiones personam respicientes, inquantum qui peccat, efficitur pronior ad peccandum: et ideo peccata actualia proximorum parentum nullo modo in filios transeunt.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum, per se loquendo, est in natura speciei; quia generans univocum generat sibi simile in specie. Contingit autem quandoque quod etiam in accidentibus individui sit assimilatio filii ad patrem; sed hoc non est nisi in accidentibus corporalibus, ut quod podagricus generet podagricum; non autem in accidentibus animae: non enim musicus generat musicum, sed rationalis rationalem. Peccata autem proximorum parentum nihil in naturam corruptionis inducunt, inquantum natura est: quia natura jam corrupta est, secundum quod corrumpi potuit, per peccatum primi hominis: et ideo natura cum illa corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa corruptione naturam traduxit: et ideo dicitur, quod omnis homo generat inquantum est Adam: et ita patet quod ex solo peccato primi parentis originale contrahitur.

Ad secundum dicendum, quod libido proximi parentis, per quam peccatum originale in prolem inducitur, quocumque modo sumatur, non habet virtutem inficiendi prolem macula culpae, nisi secundum quod consecutum est ex voluntate inordinata primi parentis: et ideo tota causa infectionis in peccatum primi parentis retorquetur.

Ad tertium dicendum, quod in Adam fuit natura integra dotata munere, quod Deus humanae naturae gratis contulerat; unde per peccatum ipsius potuit natura corrumpi in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acciperent: quia genitum accipit naturam a generante qualem generans habet. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum causa esse non potest; sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo, et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem.

Ad quartum dicendum, quod per peccatum personae non corrumpitur in natura illud quod ex principiis naturae relinquitur, nisi forte quantum ad personam illam pertinet; sed corrumpitur solum quantum ad id bonitatis quod naturae superadditum fuit. Hoc autem totum per primum peccatum subtractum est. Unde illud naturae quod integrum remanet, per alia peccata corruptibile non fuit, nisi quantum ad personam peccantis, prout in eo relinquitur minor habilitas ad consequendum gratiam; et talis corruptio ab uno in alterum non transfunditur.

Ad quintum dicendum, quod principium alicujus naturae potest accipi dupliciter. Vel secundum quod natura consideratur absolute secundum rationem speciei; et hoc modo Adam non fuit principium naturae humanae nisi per accidens, nec sic etiam totam naturam humanam infecit; quia si aliquis de limo terrae iterum formaretur, originalem maculam non haberet. Aut prout habet esse natura communis in individuis: et hoc modo quodlibet generans est quodammodo naturae principium in genito; et secundum hunc modum ille homo ex quo omnes homines geniti sunt, naturae humanae principium dicitur esse.

ARTICULUS II.

Utrum culpa proximorum parentum redundet in filios quantum ad poenam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod culpa proximorum parentum in filios redundet quantum ad poenam. Primo per id quod dicitur Exod. 20, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitates patrum in filios;* et loquitur ibi de visitatione correctionis, quae per poenam fit. Ergo pro peccatis parentum filii puniuntur.

2. Si dicatur, quod intelligitur tantum de imitantibus peccata patrum, ut in littera dicitur; contra. Ipsa imitatio qua quis peccatorem imitatur, peccatum quoddam est; nec est peccatum imitati, sed imitantis. Si ergo pro hoc puniantur filii quod peccata patrum imitantur, non peccata patrum in eis visitat Deus, ut Scriptura dicit, sed peccata propria.

3. Praeterea, non magis peccat qui imitatur patrem in aliquo genere peccati, quam ipse pater peccaverit in eodem peccato; immo forte minus, secundum quod habet majus inclinans (1) ad peccandum, scilicet exemplum patris. Sed qui plus non peccat, plus non debet puniri. Si ergo pater pro illo peccato temporaliter punitus non fuit, injustum est ut pro ejus imitatione filius puniatur. Si ergo punitur, videtur quod pro utroque peccato filius puniatur, scilicet proprio, et patris.

4. Praeterea, justitia humana exemplata est a divina. Sed secundum humanam justitiam filii pro peccato parentum exheredantur. Ergo et secundum divinam justitiam filii pro peccatis patrum puniuntur.

5. Praeterea, magis est conjunctus filius patri quam populus Regi. Sed pro peccato Regis populus punitur, ut legitur 2 Regum, ult., quando David populum numeravit. Ergo multo fortius pro peccato parentum filii puniuntur.

Sed contra, Ezech. 18, 19: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si pro ejus peccato poenam subiret. Ergo filii pro peccatis parentum non puniuntur.

Praeterea, poena respondet culpae. Sed culpa patris actualis non transfunditur in filium. Ergo injustum est quod pro culpa patris filius puniatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod filius potest dupliciter considerari: vel inquantum est persona quaedam; vel prout est quaedam res parentis: quia ad felicitatem civilem inter alia bona fortunae quae conferunt organice ad illam (2), etiam proles conferre dicitur (1 Ethic., cap. 13) a Philosopho. Est autem filius res quaedam parentis quantum ad corpus quod a patre habet, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam, quae immediate a Deo creatur, non est res parentis, sed ipsius Dei: et hoc significatur Ezech. 18, 4: *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii.* Sciendum est ergo, quod peccatum consequitur duplex poena. Una per se (3), quae ad animam pertinet, et in praesenti, ut amissio gratiae et turbatio conscientiae et hujusmodi, et in futuro, ut poena inferni; et hujusmodi poena nunquam filius pro peccato patris punitur, quia ista poena non attingit ipsum secundum quod est res patris. Alia poena consequitur peccatum quasi per accidens, sicut infirmitates corporales, et aliae poenae temporales; unde nec etiam semper peccantibus tales poenae infliguntur, sed secundum moderationem providentiae divinae cuncta gubernantis: et tali poena quandoque punitur filius pro peccato patris, nisi fiat impedimentum ex parte filii, ut contrarius peccato patris existat per bonam vitam: haec enim poena contingit ipsum secundum quod est res patris; sicut etiam pro peccato hominis quandoque occiduntur animalia, et effodiuntur domus, in quibus nulla est culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista intelligitur de poena temporali, et in illis qui imitando peccatum parentum, non praestant impedimentum vindictae.

Ad secundum dicendum, quod imitatio non ponitur causa prima, pro quo poena temporalis infligatur; sed quasi causa media per quam influentia causae primae ad effectum conjungitur; virtus enim peccati parentis non pervenit in istum, si peccato repugnet. Sed per imitationem quodammodo continuatur; unde ex hoc non tollitur quin pro peccato patris aliquo modo puniatur.

Ad tertium dicendum, quod in filio imitante peccatum patris est duplex ratio quare temporaliter puniatur: tum quia ipsemet peccat imitando patrem; tum quia res patris est, et decet ut pro peccato patris puniatur, inquantum est res ejus. In patre autem erat una ratio tantum; et ideo magis punitur filius quam pater; et praecipue quia contingit ut filii qui peccata patrum imitantur, liberius peccent, quasi in his nutriti, et in plura peccata se praecipitant cum minori conscientiae remorsu propter consuetudinem et auctoritatem majorum suorum.

Ad quartum dicendum, quod justitia humana non punit filium pro peccato patris in eo etiam quod ex patre jam accepit; sed in eo quod ex patre accepturus esset vel quantum ad corpus, vel etiam quantum ad possessiones: non enim quia pater peccat, filius jam natus truncatur, neque filius mancipatus exheredatur: sed per accidens poena patris redundat in filium, quando patri aufertur id quod in filium ex patre transire debebat, ut hereditas, vel etiam membrum, quia ex truncatis truncatus nascitur.

Ad quintum dicendum, quod populus est res Regis, et punitur populus, ut in poena ejus Rex puniatur: et hoc praecipue contingit, ut Gregorius dicit (lib. 25 Moral., cap. 24), quando peccata populi merentur ut super eos Rex peccator constituatur, vel in peccatum labi permittatur, ut Job 34, 30: *Qui regnare facit hypocritam propter peccata populi.* Et sic patet quod populus etiam pro peccato proprio punitur.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale sit unum tantum.
(1-2, *qu.* 82, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit unum tantum. Quod enim pluraliter significatur, unum esse non potest. Sed sancti de originali loquentes, pluraliter ipsum significant, ut Rabanus, qui dicit (1), quod homini in peccatum redeunti, non solum peccata quae post baptismum egit, imputabuntur ad poenam, sed originalia quae in baptismo ei dimissa sunt, ut 4 lib. Sententiarum, 22 dist., dicitur. Ergo originale peccatum non est unum tantum.

2. Praeterea, impossibile est quod unus habitus inclinet ad omnes actus peccati, praecipue cum quidam eorum ad invicem contrarientur. Sed secundum Anselmum (de Peccato original., cap. 7), originale est pronitas ad omne malum. Ergo impossibile est quod sit unum tantum.

3. Praeterea, uni culpae debetur una poena. Sed peccato originali multiplex poena debetur, ut carentia visionis divinae, necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non est tantum una culpa.

(1) *Al.* magis inclinans.
(2) *Al. deest* ad illam.
(3) *Al.* poena, ut per se.

(1) Refertur in Decretis dist. 4 de Poenit., cap. 1, §. *Item Rabanus:* et ex ejus commentario in Matth. desumptum est, ad illa verba: *Tradidit eum tortoribus, quoadusque redderet universum debitum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

4. Praeterea, impossibile est idem accidens in anima et corpore esse sicut in subjecto. Sed foeditas originalis ex carne resultat in animam; et tamen postquam animam infecerit, in carne esse non desinit. Ergo non est una tantum infectio, sed plures.

5. Praeterea, diversarum potentiarum diversae sunt privationes et habitus. Sed per originale omnes potentiae animae sunt corruptae. Ergo originale impossibile est unum esse.

Sed contra, Rom. 8 in Glossa (1): *Unus homo unum peccatum misit in mundum*, et loquitur de originali. Ergo originale est unum.

Praeterea, subjectum originalis est essentia animae, ut supra dictum est. Sed essentia animae est tantum una. Ergo originale est tantum unum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in aliquo habente plures partes potest esse corruptio in partibus duplex: vel ex eo quod solvitur illa aequalitas ex qua omnium partium bona habitudo erat; vel ex eo quod solvitur aliquid eorum quod determinatam partem servabat, ut patet in corpore. Contingit enim debilitatem fieri in partibus corporis ex eo quod solvitur aequalitas complexionis ex qua erat vigor in omnibus partibus corporis, sicut in febre accidit: et ideo una febris est qua partes omnes corporis debilitantur, et non singulae in singulis partibus. Contingit etiam partes corporis debilitari per hoc quod defectus est alicujus in quo virtus membri consistebat: et tunc oportet quod diversis partibus diversae corruptiones respondeant, sicut quod oculus est lippus, et pes est claudus, et sic de aliis. Similiter contingit esse corruptionem in partibus animae dupliciter. Aut ex eo quod uniuscujusque partis animae fit corruptio quantum ad id quod proprium est sibi, sicut est in peccato actuali, quia per proprium actum potentiae inducitur prava dispositio et habitus in ipsa: et secundum hoc oportet ut plurium potentiarum sint plures corruptiones: non enim eodem habitu peccati corrumpuntur concupiscibilis et irascibilis, et sic de aliis: sed sicut diversis habitibus virtutum perficiuntur, ita etiam diversis habitibus vitiorum corrumpuntur. Aut ex eo quod tollitur illud quod omnes partes animae in recto ordine conservabat: et talis corruptio est per originale peccatum (2), quod est privatio originalis justitiae; et ideo peccatum originale, quo omnes partes animae corrumpuntur, est unum tantum in homine uno; in pluribus autem numero differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale quodammodo est actualium peccatorum principium, inquantum fomes ad actualia peccata inclinat. Omnis autem effectus secundum virtutem est in sua causa. Peccatum ergo originale per essentiam est unum, sed virtute multiplex; et ideo pluraliter significari potest: vel propter multos defectus coincidentes.

Ad secundum dicendum, quod sicut movens est duplex, unum per se, et aliud per accidens, quod est removens prohibens; ita etiam inclinans ad peccatum invenitur in anima duplex: unum per se, scilicet habitus et dispositio ex peccato relicta, quia secundum similitudinem dispositionis est actus ad quem dispositio inclinat; aliud per accidens, quasi removens prohibens: et sic peccatum originale ad omnia actualia inclinat, inquantum removet originalem justitiam, per quam vires a lapsu in peccatum continebantur. Et ideo non oportet quod secundum diversitatem peccatorum actualium diversificetur originale; contingit enim quod idem removens prohibens est causa per accidens contrariorum motuum: sicut patet in corruptione corporum mixtorum, quia abeunte virtute quae miscibilia in unum continebat, quodlibet elementorum in suum locum tendit.

Ad tertium dicendum, quod poena quae per se originalis culpae respondet, est carentia visionis divinae; aliae autem poenae consequuntur ipsam quasi per accidens: quia ex quo subtracta est originalis justitia, qua corpus animae subjacebat, oportet quod vita hominis permaneat secundum exigentiam corporis: unde sequitur necessitas moriendi, quia corpus ex contrariis compositum est: et similiter est de aliis.

Ad quartum dicendum, quod subjectum originalis culpae non est caro, sed anima. Oportet enim quod in eodem subjecto sint privatio et habitus; unde sicut illa originalis justitia quae in anima erat, continebat corpus a morte virtute animae justitiam habentis; ita etiam ex privatione quae est in anima, resultat defectus omnis qui est in corpore; nec defectus iste erat in carne ante infusionem animae in actu, sed virtute tantum, ut supra dictum est.

Ad quintum patet responsio per id quod supra dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de poena originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum peccato originali post mortem debeatur poena sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt; 2.° utrum aliquem interiorem dolorem sentiant in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poena sensibilis debeatur peccato originali secundum se. — (*De Malo, quaest.* 4, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato originali secundum se debeatur poena sensibilis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) de Fide ad Petrum (cap. 27): *Firmissime tene, et nullatenus dubites parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos.* Sed supplicium poenam sensibilem nominat. Ergo parvuli qui pro solo originali punientur, sensibilem poenam sustinebunt.

2. Praeterea, majori culpae debetur major poena. Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit: veniale autem gratiam secum compatitur: et iterum aeterna poena punitur originale; sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur poena sensibilis, multo amplius originali.

3. Praeterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiae

(1) Quod subjungitur ex Glossa Rom. 5, habetur super illud: *Per unius delictum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. addebatur* prima est per actuale peccatum.

locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originalem habent multas poenas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo et post hanc vitam poena sensibilis debetur.

4. Praeterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiae, et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena sensibilis. Ergo et originali ratione concupiscentiae.

5. Praeterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia (et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis, sicut est in beatis, vel ratione originalis justitiae, sicut in statu innocentiae), ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt; nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum. Si autem sint passibilia (omne autem passibile de necessitate patitur, activo praesente); ergo praesentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

Sed contra, Augustinus (Enchirid., cap. 93) dicit poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur: quia poena ignis inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

Praeterea, acerbitas poenae sensibilis delectationi culpae respondet. Apocal. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio sicut nec operatio: delectatio enim operationem consequitur, ut ex 10 Ethic. (cap. 4) patet. Ergo peccato originali non debetur poena sensibilis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Isai. 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam* (1). Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est; et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat; ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem: si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit: quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est: quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario: non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam: privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi inquantum ex voluntate est. Unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur: quia hoc est per accidens, inquantum decedens in veniali tantum (1) gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem: quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis, sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi: sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum, sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem: quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quae est in conversione actualis peccati. Concupiscentia autem habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; ideo dolor sensibilis non respondet sibi pro poena.

Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa: quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae; sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae; unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

ARTICULUS II.

Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non baptizati afflictionem spiritualem in ani-

(1) Al. *cum affecta fuerit in eam.*

(1) *Al.* veniali, tantam.

na sentiant. Quia, sicut dicit Chrysostomus (in Matth., hom. 33), in damnatis gravior erit poena quod Dei visione carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed pueri visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc sentient.

2. Praeterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere: alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

3. Si dicatur, quod non affliguntur, quia sciunt se non culpa propria ea esse privatos, contra. Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exheredatur vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis pueri non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc eorum dolor non tollitur.

4. Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad meritum Adae. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adae aeterna vita privantur.

5. Praeterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt, et sic non esset eorum poena mitissima, ut in littera dicitur. Si autem de poena dolerent, ergo cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem interiorem sentient.

Praeterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur: propter quod Seneca probat (1), quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.]

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt: quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt, quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur: quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis: unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient: quia dolor poenae delectationi culpae respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur.

Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis vel quia non est Rex vel Imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit.

Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos: quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam aeternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis (1) multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam, non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3 Ethic. (cap. 2.) dicitur; tamen voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate (2) deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui qui-

(1) Epist. 85 id habetur . . . . ut et lib. 2 de Ira cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* in eis, *et infra* in aliis.
(2) *Al.* in voluntate.

libet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de earum amissione, sive pro culpa sua sive pro aliena eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut ad Rom. 5 dicitur; unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

Expositio textus.

Quod vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchiridio insinuat. Sciendum est, quod in aliquo peccato possunt notari deformitates plurium peccatorum dupliciter. Aut proprie, et sic in peccato Adae apparet deformitas superbiae, gulae, et inobedientiae, et hujusmodi: aut quasi metaphorice, et sic in eo ostenditur deformitas homicidii, quia seipsum spiritualiter occidit, et fornicationis, quia spiritualiter fornicatus est, a Deo recedens; et tamen est unum solum peccatum, has deformitates ex diversis circumstantiis habens, speciem peccati ex ultimo fine retinens; et ideo etiam non oportet quod peccatum originale ex eo causatum sit multa.

Non est putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum. Contra. Homo primus habuit minus impellens ad peccatum quam sequentes. Quanto autem aliquis minori tentatione cadit, gravius peccat. Ergo primus homo gravius peccavit ceteris sequentibus.

Praeterea, magis malum est quod magis nocet. Illud autem peccatum plus ceteris nocuit. Ergo pejus fuit.

Et dicendum, quod contingit aliquod peccatum esse simpliciter levius altero, quod quantum ad aliquam circumstantiam gravius est, ut supra dictum est, dist. 22, cum de peccato Adae ageretur; eo quod peccatum simpliciter gravius esse dicitur quod ex specie sua gravitatem majorem habet vel ex pluribus circumstantiis magis aggravatur, vel ex una circumstantia magis actum deformante; unde multa alia peccata simpliciter graviora sunt primo peccato Adae, tum quia ex majori contemptu, tum quia ex sua specie majorem turpitudinem habent; sed quo ad hanc circumstantiam, quod sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, gravius est illis peccatis, ad quae etiam interior (1) tentatio impellit. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens, quod tale nocumentum naturae humanae intulit, quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit, et ordinem animae ad Deum interrupit in illo ex quo omnes homines per coitum generati, naturam humanam traxerunt. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis; quamvis quidam aliter dicant, dicentes, si Adam alio modo peccasset, non incurrisse (1) eum necessitatem moriendi: quia haec poena illi tantum culpae videtur ordinata esse a Deo, cum dicit, Gen. 2, 17: *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Sed in hoc ostenditur, etiam si alia peccata commisisset, quod similem poenam sustinuisset, quasi a minori. Gravius est enim praeceptum praeterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam praeterire praeceptum disciplinae, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.

Si vero quaeritur, an illud peccatum primis parentibus fuerit dimissum; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos. Videtur quod primi parentes pro peccato non satisfecerint: quia cum bonum sit potentius quam malum, ut probat Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), si peccato proprio totum genus humanum primi parentes interfecerunt, multo fortius satisfactione propria maculam quam induxerant, abstersissent, si satisfecissent. — Sed dicendum est, quod primum peccatum interrumpere potuit rectum ordinem humanae rationis in Deum, ratione cujus inducta est necessitas ut interrumperetur ordo corporis ad animam per mortem, et sic vitium personae in naturam potuit redundare: sed ejus poenitentia non potuit facere ut ordo ille non fuisset interruptus: quia quod factum est pro infecto haberi non potest. Unde non potuit restituere (2) quod peccatum abstulerat quantum ad naturam, sed solum quantum ad personam, quae a reatu actuali purgatur per poenitentiam (3): non enim potest natura in statum altiorem revocari nisi per id quod naturam totam excedit; et ideo oportuit ad curationem naturae ut esset Deus et homo qui naturam perfecte curaret. Sed hoc ad tertium librum magis pertinet.

Si homo in ea (4) juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti. Hoc ideo contingit, quia quamvis per justitiam hominis purgetur infectio originalis culpae, secundum hoc quod ex natura in personam redundat, non tamen purgatur quantum ad ipsam naturam absolute; et ideo poenae quae ipsi naturae debentur, non remittuntur, quamdiu in tali natura infectio maneat; etiamsi centies moreretur homo, et in pristinum statum resurgeret: semper enim manente infectione naturae, manet obligatio ad poenam.

---

(1) *Al.* exterior.

(1) *Nicolai* quod si Adam alio modo peccasset, non incurrisset necessitatem etc.

(2) *Al.* instituere (*forte* instaurare) quod peccatum abstulerit.

(3) *Al.* purgabatur per potentiam.

(4) Supple *carne peccati.*

DISTINCTIO XXXIV.

Quae de peccato animadvertenda sunt.

Post praedicta de peccato actuali, diligenti indagine quaedam consideranda sunt, scilicet quae fuerit origo et causa primi peccati, utrum res bona an res mala; postea in qua re sit peccatum; deinde quid sit peccatum, et quot modis fiat; et de differentia ipsorum peccatorum.

Quae fuerit origo et causa peccati prima.

Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut hoc ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat. Ex bono igitur ortum est. Prius enim in Angelo ortum est peccatum et postea in homine. Et quid erat Angelus nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in Angelo; non ex alio quam ex Angelo: ex bono igitur ortum fuit. Unde Augustinus (lib. 2 de Napt. et Conc., cap 28) in responsionibus contra Julianum haereticum, qui dixerat: « Si ex na- » tura peccatum est, tunc mala est natura, » ait: « Quaeso » ut si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala » tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tamquam » fructus malos. Sed ipsam malam voluntatem unde dicit » exortam, nisi ex bono? Si enim ex Angelo, quid est An- » gelus nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse » homo nisi bonum opus Dei? Immo quid erant haec duo » antequam oriretur in eis mala voluntas, nisi bonum opus » Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur » malum; nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo » quia voluntatem malam nullum malum praecessit, sed ex » bono originem habuit. » Hic aperte docetur, primam causam et originem mali, bonam fuisse naturam: et nihilominus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malae voluntatis.

Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum.

Mala autem voluntas illa Angeli et hominis, causa est etiam malorum subsequentium, scilicet malorum operum, et malarum voluntatum. Unde Augustinus in Enchiridio (cap. 23): « Nequaquam dubitare debemus, rerum bo- » narum quae ad nos pertinent causam non esse nisi bo- » nitatem Dei; malarum vero ab immutabili bono deficien- » tem boni mutabilis voluntatem, prius Angeli, postea ho- » minis. Hoc primum est creaturae rationalis malum, idest » prima privatio boni. » Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, idest Angeli vel hominis, deficientem ab immutabili bono, idest a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium: quia causa est tam peccatorum quam poenarum, quibus premitur humana natura. Prima igitur origo et causa peccati bonum fuit; et secunda malum, quod ortum est ex bono.

In qua re sit peccatum: an in bona, an in mala; et dicitur quia in bona tantum.

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, idest in natura bona. Malum enim est corruptio vel privatio boni. Ubi autem bonum non est, non potest (1) esse privatio vel corruptio boni. Peccatum igitur non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quae, ut ait Augustinus in Enchirid. (cap. 15), sunt privationes ejus boni quod dicitur sanitas, ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim minui malum est; quamvis quantumcumque minuatur, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum, quod est natura, nisi et ipsa consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum, est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo privat bono, non nocet. Nocet autem. Adimit ergo bonum (2). Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur; ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omnino carens malo, integrum bonum est. Cum vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquam potest esse ullum, ubi est bonum nullum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, inquantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est; nec malum esse, nisi quod bonum est. Hac contextione vel cohaerentiae expletione insinuatur, malum non posse esse nisi in re bona; ubi etiam, licet absurdum videatur, mirabiliter dicitur esse malum quod bonum est.

Quod ex praemissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

Ex quo colligitur, nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde Augustinus in Enchir. (ut sup.) subdit: « Quid est malus homo nisi mala natura? » Quia homo natura est. » Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est; quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum quia homo est; nec ideo bonum quia iniquus est: sed bonum quia homo; malum, quia iniquus. Omnis itaque natura etiam si vitiosa sit, inquantum natura est, bona est, inquantum vitiosa est, mala est.

Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.

Ideoque in his contrariis quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus; nullum simul corpus ubi album ibi et nigrum: et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt: et haec duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum (1) esse potuisset: quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur: quoniam nihil est aliud corruptio quam boni exterminatio. Ex bonis igitur mala orta sunt et nisi in bonis non sunt, nec fuit prorsus unde oriretur ulla mali natura, nisi ex Angeli et hominis natura bona unde primitus orta est voluntas mala.

Epilogum facit, ad alia transiturus.

Ex his aperitur quod primo et secundo supra diximus, investigando scilicet quae fuerit origo mali et in qua re sit. Ex bona enim re ortum et in bona re consistere praemissis testimoniis comprobatur.

Sententiae illi qua dictum est bonum esse malum, opponitur de prophetia quae ait: Vae his qui dicunt bonum malum.

Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt. Si bonum malum esse dicimus, et malum bonum, incidimus in illam sententiam propheticam (Isaiae 5, 20) ubi legitur: « Vae his qui di- » cunt bonum malum, et malum bonum. » Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus, bonum esse malum, et e converso. Hoc autem Augustinus in eodem lib. (cap. 18 et 19) determinat, dicens: « Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis » rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde » qui adulterium dicit esse bonum, in eum cadit illa prophe- » tica destinatio, ut in eum qui dicit, malum esse bonum, » vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, inquantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem; » opus Dei culpat, quod est homo, et vitium hominis laudat » quod est iniquitas. »

(1) *Al.* non esse.
(2) *Al.* nocet autem cum adimit bonum.

(1) *Al.* in quo esset, prorsus nec malum.

Divisio textus.

Postquam determinavit de peccato originali, quod a primis parentibus in posteros transit per carnis originem; hic incipit determinare de actuali, quod a parentibus in posteros transit per imitationem operis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato actuali quantum ad rationem mali; in secunda determinat de eo ex parte actus, in quo deformitas fundatur, per quam malum dicitur esse actuale peccatum, dist. 35, ibi: *Post hoc videndum est quid sit peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de malo, veritatem ostendens; in secunda excludit quamdam objectionem, ibi: *Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt.* Circa primum tria facit: primo dicit de quo intendit; secundo prosequitur suum propositum, ibi: *Causa et origo primi peccati res bona extitit;* tertio (1) epilogat quae dicta sunt, ibi: *Ex his aperitur quod primo et secundo supra investigando diximus.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit causam mali; in secunda subjectum ejus, ibi: *Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum.* Circa primum duo facit: primo ostendit primam causam propriam mali culpae, quae extra genus mali est; secundo ostendit causam proximam, quae est quasi univoca in eodem genere, ibi: *Mala autem voluntas illa Angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium.*

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum. Hic inquirit subjectum mali: et primo ostendit quod subjectum mali est bonum; secundo ex hoc inducit quamdam conclusionem, ibi: *Ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum;* tertio ostendit, in hoc regulam artis dialecticae fallere, ibi: *Ideoque in his contrariis quae bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° an malum sit; 2.° quid est malum; 3.° si bonum est causa mali; 4.° si malum est in bono sicut in subjecto; 5.° si per malum totum bonum corrumpitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit. — (1 *part.*, *quaest.* 48, *art.* 2; *et de Mal.*, *quaest.* 4, *art.* 6; *et cont. Gent.*, *lib.* 3, *cap.* 7, 8 *et* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit. Omne enim quod est, vel est existens, vel est in existentibus: quia vel est substantia, vel est accidens. Sed malum neque est existens, neque in existentibus, ut probat Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo malum non est.

2. Praeterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis, vel est ens naturae. Omne autem quod est ens rationis, vel est existens, vel non existens. Ergo quod non est existens neque non existens, nullo modo potest dici esse. Sed malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente, ut Dionysius (4 cap. de divin., Nomin.) dicit. Ergo nullo modo potest dici malum esse.

3. Praeterea, Deus praehabet in se omnem affirmationem et negationem, ut (in lib. de mystica Theologia, cap. 1) dicit Dionysius: oportet enim omnium positiones in eo ponere, et adhuc omnium negationes in eo negare. Sed malum nullo modo praeexistit in Deo. Ergo malum neque est affirmatio, neque negatio. Sed inter affirmationem et negationem nihil est medium, ut in 4 Metaphys. (text. 16) probatur. Ergo malum nullo modo est.

4. Praeterea, quaecumque positio seipsam destruit, impossibile est eam poni; sicut qui negat veritatem, ponit veritatem esse, ut dicit Augustinus (Soliloq., lib. 2), et Anselmus (de Ver., cap. 2); et qui negant demonstrationem, ponunt demonstrationem esse, ut in 4 Metaphysic. (text. 27) dicitur. Sed malum destruit seipsum, ut in 4 Ethic. (cap. 10) dicitur. Ergo malum non est.

5. Praeterea, unusquisque artifex providus a suo opere propellit malum quantum potest. Sed divina providentia omnia reguntur, ut in 1 libro habitum est. Ergo cum Deus sit omnipotens, ab universo malum omnino expellit. Ergo malum non est.

Sed contra, sicut appetitus non est nisi boni, ita fuga non est nisi mali. Sed multa sunt quae secundum rectam rationem fugiuntur. Ergo malum est.

Praeterea, nihil discrete prohibetur neque punitur juste, nisi malum. Sed constat prohibitiones discretas multas esse, et punitiones justas. Ergo constat malum esse.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Philosophus (in 5 Metaphysic, text. 14) ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem an est. Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit: quia, ut Dionysius probat (4 cap. de div. Nom.), malum nihil aliud est nisi bonum

(1) *Al.* in tertio.

imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens, si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset: quia tunc esset aequalis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quaedam bona quae suis perfectionibus privari non possent, et quaedam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis; et per hunc modum, malum non est existens, neque in existentibus: quia neque ipsum est natura quaedam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Sic enim procedunt suae probationes, quibus sigillatim ostendit in nullis existentibus malum esse; non autem removetur quin malum sit in existentibus sicut privationes (1) in subjecto, ut caecitas in oculo.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente: quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse; nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto, ut in 4 Metaphys. (text. 4) dicitur: caecitas enim (2) nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre.

Ad tertium dicendum, quod quamvis negationes omnium creatorum in Deo verissime sint propter ejus excessum, tamen nulla privatio in eo est: quia nihil est natum habere quod non habeat. Malum autem dicitur esse secundo modo dicendi ens, sicut negatio, non quidem absoluta, sed quae est privatio: aliter omnia mala essent, quia nihil est a quo aliquid negari non possit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus non dicit simpliciter quod malum seipsum destruat; sed quod malum, si integrum et perfectum sit, se ipsum destruit: quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum: quo corrupto (3) corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio quae in subjecto erat, esse desinit. Unde ex hoc efficaciter concluditur, quod summum malum esse non possit, non autem absolute quod non sit malum.

Ad quintum dicendum, quod providus artifex non expellit ab opere suo malum, nisi salvata conditione sui operis. Cum autem quaedam sint res a Deo creatae de quarum conditione est ut defectum malitiae incurrere possint, vel in alia inducere; si simpliciter malum ab eis prohiberetur, destrueretur operis ejus conditio: et ideo decet ut mala facere permittat, quorum tamen actor non est. De hoc autem (4) in 1 libro dictum est.

---

(1) *Al.* ostendit in nullis existentibus, sicut privationes etc. *intermediis omissis.*
(2) *Al.* autem.
(3) *Al. deest* quo corrupto.
(4) *Al. omittitur* autem.

ARTICULUS II.

Utrum malum sit quoddam ens positivum
(1 part., quaest. 48, art. 2)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit ens, sicut natura quaedam, primo modo accipiendi ens, ut ea quae positive aliquid praedicant. Omne enim genus est natura quaedam, quoniam non entis non sunt neque species neque differentiae, ut Philosophus dicit, cum tamen omne genus in species per differentias dividatur. Sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo malum est aliquid positive praedicans.

2. Praeterea, omne contrarium est natura quaedam; quia contraria in eodem genere sunt, et nihil est in genere ut species, nisi sit natura quaedam. Sed bonum et malum sunt contraria, ut in littera dicitur. Ergo malum est natura quaedam.

3. Praeterea, omnis differentia quae constituit speciem, est aliquid positive praedicans. Sed bonum et malum sunt differentiae in prima specie qualitatis constituentes diversas species habitus. Ergo malum aliquid positive praedicat.

4. Praeterea, nihil pugnat aut corrumpit nisi agendo. Nihil autem agit nisi habeat naturam aliquam. Cum ergo malum corrumpat bonum, et pugnet contra illud, videtur quod malum sit naturam quamdam habens.

5. Praeterea, omne quod corrumpit, generat aliquid: quia corruptio unius est generatio alterius, ut in 1 de Gener. (text. 17), dicitur. Sed mali est corrumpere, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom). Ergo ejus est etiam generare. Sed nihil generat nisi habens naturam aliquam, quam generato tradat. Ergo malum est naturam aliquam habens.

Sed contra, omne quod est a primo bono, bonum est, cum ex hoc omnia bona sint quod ab eo sunt, ut in lib. de Hebdomadibus Boetius dicit. Sed omnis natura a Deo est, qui est summum bonum. Ergo malum non est natura aliqua vel ens aliquod positive dictum.

Praeterea, nihil appetit suum contrarium. Sed omnis natura appetit bonum, quia unumquodque appetit sui ipsius perfectionem. Ergo cum malo sit bonum oppositum, malum non erit ens naturam aliquam habens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Avicenna in sua Metaphysica ponit perutilem divisionem quamdam mali, quae ex verbis ejus colligi potest: dicit enim, quod malum dicitur aliquid dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est; quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem est duplex: quia illa privatio vel est privatio perfectionis quae est necessaria inesse primo rei; et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis, et manus, et hujusmodi; vel est privatio alicujus perfectionis secundae, sicut privatio geometriae, et hujusmodi; et talis privatio non semper cuilibet est malum, sed ei tantum qui ad eam habendam operam dedit, vel eam habere debet. Malum autem per accidens est duplex: vel id quod est subjectum talis privationis, vel id quod talem privationem in altero causat: et utrumque istorum est malum concretive sumptum. Illud autem

quod est subjectum privationis, potest accipi quadrupliciter: quia vel est actio, vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem, si privationem debiti finis et debitae circumstantiae habeat, rationem mali culpae habebit: et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actionibus relinquuntur, mali sunt, sicut habitus vitiorum. Passio autem privationem habet, per quam aliquid in patiente corrumpitur; et talis passio malum poenae dicitur, vel defectus naturae, in illis in quibus non potest esse culpa nec etiam poena (1); et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiae, quae ei subjicitur; ideo oportet quod ulterius intelligatur subjectum hujus privationis quae per se malum est, substantia esse, secundum quod dicitur homo malus, et anima mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter: quia causa privationis debitae perfectionis vel est ex parte materiae, quae est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris, et in aliis quae ex defectu materiae contingunt: aut est ex parte agentis; et hoc contingit dupliciter: quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitae, sicut ignis adurens et gladius secans; et ex hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus, in quibus culpa et poena esse possunt, quia tale agens quod privat perfectionem debitam, eo quod conjunctum est, sentitur: aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causae perficientis, sicut dicuntur nubes malae, inquantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat: et quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione (cum non tollat perfectionem agendo in id quod privatur, sed magis impediendo agentem, ex hoc quod perfectionem subtrahit, cum remota sit), sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur; ideo malum quod ex hoc sequitur, non dicitur poena sensus, sed poena damni, in illis tamen quae poenae susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dictis est talis ordo, quod id quod est per se malum, primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id: et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali quod dicitur malum ex hoc quod privationem quae per se malum est, in se habet: et in tertio gradu est id quod dicitur malum per accidens sicut causa inducens malum: hoc enim non habet in se de necessitate privationem; sed facit aliquid esse privationem habens. Unde primum dicitur absolute malum, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum. Dicendum ergo, quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est, non ponit aliquid; sed dicitur esse ut privatio. Malum vero quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est; sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod caecus est; quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum est aliquid; sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur. Dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit; et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

(1) *Al. additur* esse.

Ad primum ergo dicendum, quod genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum: quia, ut in 1 Physic. (text. 80) dicitur, omnia contraria hoc modo se habent quod alterum est nobilius, et alterum vilius; ita quod vilius privationem in se includit, sicut nigrum in respectu ad album, et frigidum in respectu ad calidum: propter quod in 1 de Generat. (text. 18) dicitur, quod frigus est privatio caloris; et per hunc modum semper alterum contrarium pertinet ad bonum, et reliquum ad malum; unde etiam Pythagoras ponebat duos ordines rerum: unum boni, sub quo colligebat omnia perfecta, ut dextrum, triangulum, aequilaterum, et similia; et alterum mali, sub quo ponebat omnia quae imperfectionem implicant, ut sinistrum, feminam, et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod si consideretur malum per se, sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio; si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium, ut prodigalitas liberalitati, et timiditas fortitudini.

Ad tertium dicendum, quod malum per se vel abstracte sumptum, non est differentia specifica; sed malum per accidens vel concrete acceptum: omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis; mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Unde patet quod non sola privatio specificat malum habitum et actionem; sed positio ordinis ad finem quemdam cum privatione debiti finis; et sic patet quod malum, secundum quod differentia, non est malum per se, sed per accidens vel concretive sumptum.

Ad quartum dicendum, quod malum potest intelligi corrumpere dupliciter; vel formaliter, vel effective: sicut enim formaliter albedo facit album, ita etiam formaliter privatio privat, et corruptio corrumpit. Malum vero per se sumptum, est ipsa privatio vel corruptio; unde non sequitur quod sit ens positive dictum, quia non privat et corrumpit agendo. Si autem sumatur effective, sic non potest intelligi de malo per se vel abstracte sumpto, quia privatio nihil efficit; sed oportet ut sumatur de malo per accidens, quod est subjectum et causa mali: et hoc quidem efficit aliquid, non quidem inquantum privatum est, sed inquantum est quoddam ens quod agere potest; et ideo dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 4), quod malum nihil agit nisi virtute boni, et ipsum bonum non posset impugnare, nisi ex boni virtute: nihil enim prohibet unum bonum alterius contrarium esse, ut calor frigoris.

Ad quintum dicendum, quod corruptio et generatio, quamvis semper conjungantur, non tamen sunt idem per se, sed per accidens; quod patet ex earum terminis, ex quibus motus et mutationes

specificantur: terminus enim generationis est forma, quia est mutatio ad esse; terminus vero corruptionis est privatio, quia est mutatio ad non esse. Forma autem unius et privatio alterius, ut forma ignis et privatio aeris, sunt quidem idem subjecto, sed differunt ratione: et ideo etiam illud quod corrumpit et generat, non ex eodem habet quod generat et corrumpit; sed ex eo quod formam suam inducit, generat, et sic inquantum ens, generat; ex eo autem quod forma sua necessario conjungitur privationi alterius formae, corrumpit. Unde patet quod in eo quod privationem habet, vel non ens est, aliquid corrumpit: et propter hoc Dionysius dicit, quod boni est per se loquendo generare et salvare, et mali est corrumpere; unde non sequitur quod malum in eo quod malum est, aliquid sit.

ARTICULUS III.

Utrum bonum (1) *sit causa mali.* — (1 *p., qu.* 49, *art.* 1; *et cont. Gent., lib.* 1, *cap.* 10; *et de Mal., qu.* 1, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mali causa bonum esse non possit. Boni enim, ut dicit Dionysius (ubi supra), est salvare et producere. Sed malum est corruptio quaedam. Ergo mali causa bonum non est.

2. Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum quodammodo calefacit, ut in 8 Phys. (text. 8) dicitur. Sed malum non tantum habet causam per accidens, sed per se: quia quod est per accidens, est ut in paucioribus; malum autem videtur esse ut in pluribus. Ergo oportet quod prima causa mali sit malum.

3. Praeterea, omnis effectus causae secundae reducitur in causam primam. Sed omne bonum est effectus causae primae. Si ergo aliquod malum ab aliquo bono causatur, tunc causa prima, quae Deus est, mali causa erit; et sic aliquo modo malus esset Deus, quod est absurdum.

4. Praeterea, oportet ut effectus sequatur conditionem suae causae. Sed omne malum defectivum est. Ergo oportet quod in causa ejus aliquo modo defectus sit. Aut ergo est in ea defectus in actu, aut in potentia. Si defectus in actu (omne autem quod deficit in actu, malum est): ergo causa mali non erit bonum, sed malum: nec hoc erit primum malum, cujus causam quaesivimus. Si autem defectus est in causa in potentia tantum (id autem quod est in potentia tantum, non sufficit ut educat aliquid in actu: quia in 2 Phys. (text. 4) dicitur: *Aedificatio in actu est causa aedificati in potentia*): ergo ex tali causa malum actu oriri non poterit.

5. Praeterea, Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nomin.), quod malum non habet causam. Sed quod a bono causatur, habet causam. Ergo malum non est ex bono.

Sed contra, quicumque facit aliquid ad quod alterum de necessitate consequitur, etiam illius causa est. Sed res bona est causa alicujus boni, ad quod malum consequitur, ex eo quod ex illius adventu alterum bonum privatur; sicut patet in igne adurente, qui formam suam inducens, formam rei adustae tollit; et tamen utraque forma bonum quoddam est. Ergo bonum est causa mali.

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed malum non causat nisi per accidens, quia non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit (ubi sup.). Ergo oportet ut causalitas mali in bonum reducatur sicut in primam causam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu: nihil autem est in actu nisi secundum quod formam vel perfectionem aliquam habet; unde oportet quod omne quod agit, agat inquantum perfectum est, et ita inquantum est bonum; cum omne perfectum, inquantum hujusmodi, bonum sit. Intentio autem cujuslibet agentis est similitudinem suam in altero efficere; et ideo id quod est per se intentum ab agente, est quod aliquod bonum efficiatur; unde bonum per se causam habet; sed defectus incidit praeter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali. Ignis enim intendit formam suam in materiam inducere; sed quia forma ignis non compatitur formam aeris, inde sequitur praeter intentionem agentis privatio formae aeris. Aut ex parte materiae recipientis actionem, quae indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in naturalibus in partubus (1) monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione, quia a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatem cruris. Malum autem culpae ex duobus horum modorum contingere potest; scilicet vel ex parte ejus quod intentum est, vel ex parte instrumenti. Ex defectu enim materiae, culpae malum non accidit: quia operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in 6 Ethic. (cap. 5) dicitur; sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes: in omnibus enim peccatis quae per deliberationem rationis procedunt, malum incidit ex parte ejus quod intentum est: sicut enim in naturalibus non possunt esse duae formae substantiales ultimae actu perficientes eamdem partem materiae, ita non possunt esse duo ultimi fines voluntatis; unde sicut agens naturale ex hoc quod inducit unam formam, causat defectum alterius formae; ita etiam voluntas ex hoc quod alicui tamquam ultimo fini inhaeret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito, in quo completur ratio mali culpae, praeter intentionem voluntatis. Peccata vero quae praeter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, idest inferiorum virium, quae sunt sicut instrumenta voluntatis, aut rationis; sicut patet in primis motibus. Sic ergo patet quod eo modo quo malum causam habere potest, bonum efficiens causa mali est, scilicet per accidens; non autem id quod est perfectum et summum bonum: quod patet per similitudinem in agentibus naturalibus, in quibus invenitur aliquod agens universale, et aliquod agens particulare. Agens particulare, quod habet actionem determinatam ad

(1) Al. *malum.*

(1) *Al.* in partibus.

unam formam, sicut est causa formae illius, ita est causa privationis formae alterius, ut patet in igne vel aqua: sol autem cum sit causa agens universaliter ad omnem formam inferiorem corporalem, non est causa privationis formae, nisi per suam elongationem, ut dicitur in 2 Gener. (text. 56, 57 et 58). Similiter etiam illud quod est bonum particulare, causando aliquod bonum determinatum, excludit bonum alterum, quod non se cum illo compatitur; bonum autem completum, quod universaliter omnis boni causa est, non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam: quia ipsum, quantum in se est, semper praesens est, vicissitudinem non patiens absentiae et praesentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod boni effectus per se est salvare et producere; sed etiam corruptio vel privatio potest esse per accidens effectus boni, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod bonum in toto universo contingit ut in pluribus, malum autem ut in paucioribus: plures enim sunt partes universi in quibus malum naturae accidere non potest, scilicet superiora corpora, quam illae in quibus malum naturae accidit, scilicet inferiora corpora, in quibus etiam malum naturae, ut in paucioribus est; quia causae naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter etiam est in voluntariis, si accipiatur completa causa, quae est voluntas per habitum perfecta; quia haec ab actu virtutis ut in minori parte deficit. Voluntas autem nondum per habitum perfecta, est incompleta causa, quia se ad utrumlibet habet: et sicut mala pluribus modis contingunt quam bona, ita in pluribus flectitur in mala quam in perfecte bona. In nullo enim voluntas hoc modo deficit ut saltem in aliqua bona non convertatur: quia malum, si perfectum sit, seipsum destruit, ut in 4 Ethicor. (cap. 10, graeco-lat.) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod causa secunda habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima; et ideo talis effectus qui per se est ejus, in causam primam reducitur; sed si sit aliquis defectus ejus per accidens, inquantum exit ab ordine causae primae, non oportet quod effectus ille in causam primam reducatur; sicut patet in crure claudicante: quidquid enim de ratione gressus est in claudicatione, totum efficitur mediante crure a virtute gressiva; sed crus, inquantum est improportionatum virtuti gressivae, inducit deformitatem quae est in claudicatione; unde non oportet quod talis deformitas sit effectus virtutis gressivae. Ita etiam bona particularia non sunt causae per accidens aliquorum defectuum nisi secundum quod deficitur a perfectione summi boni; unde non oportet quod defectus illi qui consequuntur, in summum bonum sicut in causam reducantur.

Ad quartum dicendum, quod in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex (1) nihilo: ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere peccando, secundum vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali: quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudum semper claudicat. Alius autem est defectus actualis, secundum quod actu deficit: et quidquid procedit ab ipsa, prout sub isto defectu stat, totum est malum. Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus in voluntate praeexistens actu, quia sic in infinitum iretur; sed ipsamet voluntas secundum se considerata illius defectus causa est. Ille enim defectus in voluntate est, secundum quod voluntas ad aliquid aliquo indebito modo convertitur. Ejus autem quod est converti ad bonum creatum indebito modo, voluntas dominium habet, quia ad utrumlibet libera est; non enim est simile de voluntate et agente naturali: agens enim naturale est determinatum ad unum ex sua natura; unde non potest esse causa actionis inordinatae, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso agente est; voluntas autem non est determinata ad unum, sed seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhaeret; et in tali adhaesione primum malum voluntatis consistit; unde primi mali culpae, quod est in actu voluntatis, res bona, scilicet voluntas, causa est, sed per accidens, ut dictum est; secundi autem mali, quod est in actu exteriori, ipsa voluntas jam mala per interiorem actum causa est.

Ad quintum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens, ut dictum est; et hoc Dionysius intendit: et sic per accidens bonum mali causa esse potest.

(1) *Al. omittitur* esse.

ARTICULUS IV.

Utrum malum sit subjective in bono. — (1 p., qu. 48, art. 3; et de Malo, qu. 1, art. 2; et cont. Gent., lib. 3, cap. 11.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Sicut enim dicit Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), malum neque est existens, neque in existente. Sed propriissime dicitur esse in altero quod est in eo sicut in subjecto. Ergo existens non est subjectum mali. Sed omne bonum est existens. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Praeterea, malum se habet ad bonum sicut non ens ad ens. Sed ens non est subjectum non entis; quia simul esse non possunt. Ergo nec bonum est subjectum mali.

3. Praeterea, nullum contrarium est subjectum sui contrarii. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo bonum non est subjectum mali. Prima patet ex hoc quod 1 Phys. (tex. 66 et 67) dicitur, quod subjectum neutrum contrariorum est.

4. Si dicatur, quod regula ista fallit in his contrariis quae sunt bonum et malum, ut in littera dicitur; contra. In posteriori semper prius includitur. Sed prima oppositio est affirmationis et negationis. Ergo affirmatio et negatio includitur in omnibus contrariis. Sed affirmatio et negatio non possunt esse simul vera. Ergo nec aliqua contraria. Subjectum autem simul est cum eo cujus est subjectum. Ergo bonum mali subjectum esse non potest.

5. Praeterea, illud quod est per se subjectum alicujus, est etiam per se causa ejus: quia, sicut dicit Avicenna (tract. 1 Metaph., cap. 1), subjectum est in se completum praebens alteri occasionem essendi. Sed malum non causatur per se ex principiis boni. Ergo bonum non est universaliter et per se subjectum mali.

Sed contra, omne quod est subjectum, est ens. Sed omne ens, inquantum hujusmodi, bonum est: quia ens et bonum convertuntur. Ergo oportet quod subjectum mali sit bonum.

Praeterea, Philosophus dicit in 9 Metaphysicorum (text. 19), quod non est praeter res malum. Esset autem praeter res, si in rebus non esset. Ergo malum est in rebus sicut in subjecto. Sed omnis res, inquantum hujusmodi, bona est: quia per se malum nulla res est, sed privatio, ut dictum est. Ergo bonum est subjectum mali.

Solutio. Respondeo dicendum, quod per se malum, ut dictum est ex dictis Avicennae (tr. 9 Metaph., cap. 6), est privatio; privatio autem, ut in 4 Metaph. (text. 4) dicitur, est negatio in substantia, idest in substantia habet subjectum; negatio autem quae subjectum non determinat, privatio dici non potest, sed simplex negatio; unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat. Omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum. Sed sciendum, quod non omne bonum, subjectum mali esse potest: est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est; et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest; et hoc est summum bonum, quod Deus est. Est autem quoddam bonum, quod quamvis non omnem bonitatem perfecte colligat, sed in aliquo a summo bono deficiat, tamen non potest sibi deesse aliqua bonitatum quae debita est sibi; ut patet in Angelis et in corporibus caelestibus, quae bonitatem naturalem nullo modo amittere possunt: et tale etiam bonum subjectum mali esse non potest: non enim omnis carentia bonitatis malum est, sed illius tantum quam nata est res habere, et debita est ei: carere enim visu non est malum in lapide, sed in oculo: hoc enim est commune privationi omni quod aptitudinem ad actum in subjecto requirat. Est autem quoddam bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quae debita est sibi, carere potest, et quam natum est habere; et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud. Unde Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin.), quod bonum particulare est subjectum mali. Hoc autem bonum quid sit quod malo subjicitur, considerandum est ex perfectione quae per malum privatur, eo quod privatio et habitus sunt circa idem. Est autem quaedam perfectio, scilicet secunda, cujus subjectum est ens actu completum in esse primo; et hoc idem ens illi malo subjicitur, per quod ista perfectio privatur; sicut anima culpae, per quam gratia tollitur. Est autem quaedam perfectio prima ut forma substantialis, subjectum cujus est in potentia tantum, scilicet materia prima quae sicut est ens incompletum et in potentia, sic ipsa (1) etiam subjicitur privationi substantialis formae, ut dicit Philosophus (in 1 Physic., text. 79), quod materia non est malum per se, sed per accidens, scilicet ratione privationis cui subjicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit esse in existente, sicut aliqua pars perfectionem existentis constituens: et hoc modo in nullo existente malum est, sed sicut privatio in subjecto.

Ad secundum dicendum, quod malum non se habet (1) ad bonum sicut non ens absolute sumptum ad ens. non ens enim absolute sumptum est negatio pura quae sibi subjectum non determinat; malum autem est non ens quoddam, quod est privatio: et ideo oportet quod habeat determinatum subjectum, quod non potest esse nisi ens bonum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono directe, sicut (2) nec cuilibet virtuti quodlibet vitium; sed illi tantum bono cujus perfectio per malum privatur. Malum autem non est sicut in subjecto in illo bono quod per malum tollitur, sicut vita naturalis hominis non tollitur per malum culpae; unde malum culpae non opponitur huic bono quod est vivum vita naturali: et ideo non est inconveniens, si hoc malum in hoc bono sit sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod oppositio mali ad bonum potest considerari dupliciter. Vel secundum determinatam rationem hujus boni et illius mali; et sic non fallit in istis oppositis, bonum et malum, dialecticorum regula, quae perhibet, contraria simul esse non posse: quia, ut dictum est, sic accipiendo oppositionem boni et mali, malum non opponitur illi bono in quo est sicut in subjecto. Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque: et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, sicut huic bono hoc malum; et per hunc modum fallit dialecticorum regula in istis contrariis, quia malum est in bono: et ratio quare fallit, est ista, quia bonum non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi; unde quidquid perfectionis res habeat, communem rationem boni consequitur; similiter etiam quacumque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit. Contingit autem ut aliquid habeat primam perfectionem, et privetur secunda; et ita simul habebit rationem boni et mali, sed secundum diversa: et ex hoc non sequitur quod contradictoria sint simul vera.

Ad quintum dicendum, quod malum non habet subjectum sicut per se accidens, sed sicut privatio perfectionis; et ideo non oportet quod per se ex principiis sui subjecti causetur, sed sufficit quod tantum in subjecto aptitudinem et debitum requirat.

ARTICULUS V.

Utrum malum possit corrumpere totum bonum. — (1 *p.*, *qu.* 48, *art.* 6; *et cont. Gent.*, *lib.* 3, *cap.* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum bonum totum corrumpere possit. Quia, ut in 1 Phys. (text. 37) dicitur, omne finitum consumitur ablato quodam. Sed bonum creatum, quod solum subjectum mali esse potest, finitum est. Ergo per multiplicationem mali potest ex toto consumi.

2. Si dicatur, quod quamvis sit finitum in actu, est tamen infinitum in virtute et potentia; contra. Quantitas virtutis vel potentiae mensuratur ex objecto: objectum autem (3) potest habere infini-

(1) *Al.* et ipsa.

(1) *Al.* non esse habet.
(2) *Al.* sed.
(3) *Al.* sed objectum.

tatem vel secundum rationem quantitatis continuae, vel secundum rationem quantitatis discretae. Sed neutro modo per peccatum diminuitur potentia vel virtus boni naturalis; quia sicut ante peccatum erat anima capax infiniti boni, quod Deus est, ita etiam et post; similiter etiam sicut ante peccatum poterat in infinitos actus, ita etiam post; nec alicujus actus potentia ab ea aufertur, ad minus remota. Ergo diminutio boni per malum non attenditur secundum quantitatem virtutis: ergo nec infinitas virtutis consumptionem boni vel mali excludere potest.

3. Si dicatur, quod diminutio boni per malum, non est semper secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem. sicut in diminutione continui; et ideo semper in infinitum diminuitur, nec ex toto aufertur; contra. Quandocumque est diminutio secundum eamdem proportionem, semper illud quod secundo aufertur, est minus eo quod primo auferebatur: quia si primo ablatum fuit tertium totius, secundo ablatum erit tertium residui, et sic deinceps. Sed secundum malum non tollit minus de bono quam primum malum auferebat; quia potest esse malum tam magnum: nec bonum est fortius ad resistendum, sed debilius. Ergo non est diminutio boni per malum semper secundum eamdem proportionem.

4. Praeterea, ex hoc malum dicitur quod bonum corrumpit. Ergo quamdiu malum durat, continue corrumpit. Sed quod continue corrumpit, tandem ad non esse perducit; quia sicut nullius rei generatio est infinita, ita nec corruptio, cum tempus corruptionis cujuslibet rei tempori generationis ejus aequale sit, ut in 2 de Gener. (text. 58) dicitur. Ergo necessarium est quod bonum ex toto per malum tollatur.

5. Praeterea, si malum diminuit bonum, aut illud bonum quod est ei subjectum, aut illud bonum quod est ei oppositum. Sed non illud quod est sibi subjectum, cum nullum accidens suum subjectum diminuat. Ergo intelligitur diminuere illud bonum quod sibi opponitur. Ergo cum illud bonum ex toto privet, quia opposita non possunt esse simul; videtur quod bonum quod per malum diminuitur, ex toto tollatur.

Sed contra, inter alia mala pejus est malum culpae. Sed malum culpae non ex toto tollit bonum: dicit enim Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin.), quod bona naturalia in Angelis peccantibus integra permanserunt, cum tamen peccatum eorum sit gravissimum. Ergo malum non ex toto tollit bonum.

Praeterea, Philosophus dicit (4 Ethic., cap. 13), quod malum, si sit integrum, seipsum destrueret. Sed malum quod ex toto tollit bonum, erit integrum malum. Ergo etiam seipsum destrueret. Sed quidquid seipsum destruit, impossibile est esse. Ergo impossibile est esse aliquod malum quod ex toto corrumpat bonum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum per se acceptum privatio quaedam est. Ad rationem autem cujuslibet privationis tria requiruntur; scilicet habitus oppositus, et subjectum tam habitus quam privationis, et habilitas in subjecto ad receptionem habitus; et ideo triplex bonum potest considerari; scilicet bonum quod est perfectio opposita ipsi (1) malo, et subjectum illius perfectionis et privationis oppositae, et etiam ipsa habilitas ad perfectionem illam; quae cum sit quaedam quasi inchoatio ejus, etiam bonum quoddam est: verbi gratia, malum culpae habet pro subjecto ipsam naturam animae, quae bonum quoddam est, et pro opposito ipsam gratiam; et iterum animae inest habilitas quaedam ad gratiam habendam. Sciendum est ergo, quod malum culpae bonum gratiae sibi oppositum ex toto tollit; de ipsa vero natura animae, quae est sibi subjectum, nihil aufertur; ipsam vero habilitatem diminuit; et hoc est bonum naturae quod ex culpa diminuitur. Diminutio autem hujus habilitatis non est per subtractionem alicujus partis ejus; sicuti enim qualitates et formae non augentur per additionem, ut in 1 dictum est, dist. 17, sed per intensionem; ita etiam non diminuitur per subtractionem, sed per remissionem. Remissio autem hujusmodi habilitatis, est secundum quod elongatior est ab actu, scilicet ab ipsa gratia; quanto enim potentia est magis propinqua actui, tanto completior est. Contingit autem istam habilitatem in infinitum elongatiorem ab actu fieri; ita quod semper remanebit habilitas, eo quod quilibet actus peccati facit aliquam elongationem a gratia; unde semper remanet minor et minor habilitas, et magis a gratia distans; et post primum peccatum non tollitur potentia ad secundum peccatum, immo est major pronitas; et ideo potest fieri major elongatio. Nunquam tamen habilitas ad gratiam ex toto tollitur: quia habilitas ista causatur ex principiis naturae, quae principia, ut dictum est, culpa nec tollit nec minuit; et simile esset in naturalibus, si esset aliquis calor qui in infinitum posset calefacere, et plus et plus; semper tamen remaneret materia quae ex natura sua haberet habilitatem ad frigus, et eam nullo modo amitteret; sed tamen illa habilitas semper fieret magis et magis longinqua ab actu.

Ad primum ergo dicendum, quod ista diminutio non fit per subtractionem, sed per elongationem ab actu, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil subtrahitur de quantitate virtutis vel potentiae, ita ut non sit post peccatum in potentia ad tantum bonum sicut ante, vel ad tot bona sicut prius; sed tamen per quodlibet peccatum elongatur potentia ab actu; et in hoc infinitatem habet, secundum quod in infinitum hoc fieri contingit, ut dictum est.

Tertium conceditur: quia illa solutio nihil valet.

Ad quartum dicendum, quod malum, idest ipsa privatio quae est in subjecto aliquo, non corrumpit aliquid effective in subjecto illo, ut fiat consumptio continua, sicut humidum per calidum consumitur; sed corrumpit formaliter loquendo; idest, est ipsa corruptio qua corruptum est; et ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum, quod illud bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quae est subjectum culpae, et gratiam, quae est oppositum culpae, scilicet ipsa habilitas; quae quidem radicatur in anima, et perficitur per gratiam; et ideo ex parte illa qua accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cujus per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat; sed ex parte illa qua in substantia animae radicatur non opponitur culpae, sed est subjectum ejus; et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

(1) *Al.* in malo.

Expositio textus.

Manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala. Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis Domini exortam, Matth. 7, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere*; ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. — Sed dicendum, quod arbor est causa proxima fructus; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium bonarum et malarum voluntatum, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem; sed voluntas mala, quae comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui.

Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis. Hoc non dicit, si angelus primus et homo non peccasset, quin alii sequentes peccare potuissent; sed quia ex illis primis peccatis sequentia consecuta (1) sunt.

Ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio. Hoc non est intelligendum de bono quod per malum privatur, quia sic ratio sua non valeret: hoc enim bonum ante adventum mali est, sed post adventum mali non remanet: sed intelligitur de bono quod est subjectum mali, quod quidem corrumpitur, inquantum debita perfectione privatur. Quod si esse desisteret, privari non posset, et ita nec corrumpi.

Naturalium sunt privationes bonorum. Hoc intelligendum est de bono naturali, vel ad quod natura est ordinata, sicut gratia vel virtus; vel de ipsis habilitatibus ad haec bona. Si enim intelligeretur de bonis naturalibus quae sunt de esse naturae, vel naturam consequentes; sic falsum esset, quia talia bona post peccatum integra manent, ut Dionysius dicit (4 capite de divinis Nominibus).

Illa Dialecticorum regula deficit qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Quomodo deficiat, et quomodo non, dictum est. Sed secundum intellectum quo proponitur ut regula, numquam deficit; quamvis aliquo modo deficiat in bono et malo, quo non deficit in aliis contrariis quae speciales (1) formas designant, ut dictum est.

De ipsis rebus quibus homines mali sunt: idest de peccatis, quae etiam, inquantum res sunt, bonitatem quamdam habent; sed inquantum deficiunt, mala sunt.

(1) *Al.* concomitata.

(1) *Al.* spirituales.

DISTINCTIO XXXV.

Quid sit peccatum.

Post hoc videndum est, quid sit peccatum. « Peccatum » est, ut ait Augustinus, (contra Faustum. lib. 22, cap. 27), » omne dictum vel factum vel concupitum quod fit contra » legem Dei. » Idem in libro de duabus Animabus (cap. 11): » Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod » justitia vetat. » In utraque assignatione de actuali peccato agitur, et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, idest actus malus, tam interior quam exterior; ex altera vero ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est: actus ergo interior est. Ambrosius quoque in 1 lib. de Paradiso (cap. 8) ait: « Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae, et cae- » lestium inobedientia praeceptorum? Ergo in praevaricante » peccatum est; sed in mandante culpa non est. Non enim » consisteret peccatum praevaricationis, si interdictio non » fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, » sed etiam virtus fortasse non esset. Quae, nisi aliqua ma- » litiae fuissent semina, vel subsistere vel eminere non » posset. » Ecce praevaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Diversorum sententias de peccato ponit.

Quo circa diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores: alii voluntatem et actus: alii neutrum, dicentes, omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse; malum autem nihil esse, ut ait Augustinus super Joan. (cap. 1): « Omnia per ipsum » facta sunt, et sine ipso factum est nihil, idest peccatum, quod » nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. » Supra (1) etiam dixit Augustinus, quod malum est privatio boni, vel corruptio boni: qui etiam in lib. 83 Quaestionum (quaest 6) ait: « Summum malum nullum modum habet: caret enim omni » bono. At modus aliquid boni est. Non igitur est, quia nulla » specie continetur; totumque hoc nomen mali, de speciei » privatione repertum est ». Item in Dogmatib. ecclesiasticis (1) (cap. 57), dicitur, malum vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam in lib. contra Manichaeos (cap. 8), quid sit peccare ostendit, dicens: « Peccare quid aliud est nisi in veri- » tatis praeceptis, vel in ipsa veritate errare (2)? Quod si » non voluntate faciunt peccatores, injuste judicantur. » Quid igitur in hac tanta varietate tenendum? Quid dicendum?

Vera sententia de peccato hic proponitur.

Sane dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem, et operationem. Praecipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tamquam ex arbore mala procedunt opera mala tamquam fructus mali. Quidam autem diligenter verba Augustini attendentes quibus supra et in aliis Scripturae locis utitur, non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, bona esse; inquantum vero mala sunt, peccata esse: qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, inquantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse; inquantum vero inordinate et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est: et ita, inquantum peccatum est, nihil est: nulla enim substantia est nullaque natura est.

Auctoritatibus probant, voluntates et actus omnes esse bona, inquantum sunt.

Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit inquantum est, ex eo probant quod ait Augustinus in libro de 83 Quaestionibus (qu. 21): « Deus tantummodo boni causa est. » Quocirca mali auctor non est: quia omnium quae sunt, » auctor est; quae inquantum sunt, intantum bona sunt. »

(1) Nempe dist. 34, §. 4, ubi ut ex Enchir., cap. 11, notatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Non ipse tamen, sed Gennadius Massiliensis, ex quo et s. Thomas, quodl. 12, art. 2, et in catena sua vere aurea super Matth. 1, refert (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Augustini textus,* non stare, *ut Nicolai refert.*

Idem probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem lib. (quaest. 24): « Quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere » fit, non fit Dei providentia. Si ergo casu fiunt aliqua in » mundo, non providentia universus mundus administratur: » si non providentia universus mundus administratur, ali- » qua natura vel substantia est, quae ad opus providentiae » Dei non pertinet. Omne autem quod est, inquantum est, » bonum est. Summum enim bonum est illud bonum cujus » participatione sunt cetera bona; et omne quod mutabile est, » non per se, sed boni illius participatione, inquantum est, » bonum est: quod divinam etiam providentiam vocamus. » Nihil igitur casu fit in mundo. » His testimoniis innituntur, ad ostendendum, omne quod est, inquantum est, bonum esse. Unde Augustinus in lib. 1 de Doctrina Christiana (cap. 32) ait: « Ille summe ac primitus bonus (1) est qui omnino in- » commutabilis est; et cetera quae sunt, nisi ab illo esse non » possunt; et intantum bona sunt, inquantum (2) acceperunt » ut sint. » Ex praedictis colligitur atque infertur, quia si mala voluntas et mala actio est, inquantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse et malam actionem? Mala igitur voluntas sive actio, inquantum est, bonum est; et inquantum voluntas est, vel actio, bonum similiter est; sed ex vitio mala est: quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur in lib. de 83 Quaestionibus (quaest. 3), dicens: « Vitium est » voluntatis, quo est homo deterior: quod vitium longe abest » a voluntate Dei, ut ratio docet. » Ex hoc loco probant, voluntatem, inquantum vitiosa est, non esse a Deo; et inquantum vitiosa est, peccatum esse. Et peccatum est, ut ajunt, inquantum non habet ordinem nec finem debitum: et actio, inquantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et in malum tendit.

Alia probatio, quod omnis actus, inquantum est, bonus est.

Item et aliter probant, omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum: quia non esset actu malus, nisi esset res bona: quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 13): « Omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res » ipsa quae mala est, natura non esset. Non igitur potest » esse malum nisi esset aliquod bonum. Quod cum dici vi- » deatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos com- » pellit hoc dicere. » Ex praedictis testimoniis asserunt, omnes actus, inquantum sunt, esse res bonas; nec aliquid esse malum, idest peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit; et omnium quae sunt, inquantum sunt, Deum auctorem praedicant; et ejus voluntate omnia esse quaecumque sunt, quae, inquantum sunt, naturae sunt.

Objectio contra illos qui dicunt, omnes actus, inquantum sunt, esse bonos.

Quibus opponitur. Si omnia quae sunt, inquantum sunt, bona sunt, et naturae sunt; ergo adulterium et homicidium, et similia, inquantum sunt, bona sunt, et naturae sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt; quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent. Dicunt equidem, adulterium, homicidium, et hujusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, a Deo esse, et bonas naturas esse; sed non inquantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus, qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sint.

Item aliter eis opponitur. Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona; quomodo igitur peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad Ecclesiam, et hujusmodi; cum ista non sint naturae, immo omnino non sint? Non est enim aliquid vel res aliqua, non ire ad Ecclesiam, vel non credere, et hujusmodi. Ad quod dicunt: His atque hujusmodi dictionibus, quae videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum, incredulitatem dicunt; et nomine incredulitatis, malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur: Non ire ad Ecclesiam malum est; non euntis contemptus significatur, id est voluntas mala vel propositum: hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est; sicut e converso, declinare a malo, bonum est. Sicut igitur declinatio a malo quandoque aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum (non enim potest esse bonum quod omnino nihil est) ita declinatio a bono, aliquid quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali; et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio quam supra posuit Augustinus.

Utrum malus actus, inquantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.

Potest etiam quaeri ab eisdem; cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni; et omnis actus malus sit peccatum; utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non. Si enim inquantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni poena sit homini, inquantum igitur peccatum est, poena est. Quod si est, tunc inquantum peccatum est, bonum esse videtur, et a Deo esse. Si autem non inquantum peccatum est, corruptio boni est, quaeritur secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio est, et non inquantum peccatum est; cum non sit nisi bonum, praeterquam in eo quod peccatum est, ergo inquantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt, actum malum, non inquantum est, nec inquantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed inquantum peccatum est; non tamen inquantum peccatum est, poena est, vel aliquid quod ex Deo sit. Ut enim ex verbis Augustini praemissis colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active, non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si privat aliquo bono, non nocet, ut supra (1) Augustinus ait. Nocet autem. Adimit igitur bonum. Non autem nocet nisi inquantum peccatum est. Ergo inquantum peccatum est, privat bono. Itaque inquantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

Quomodo inquantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit.

Sed cum nihil sit, inquantum peccatum est; quomodo potest bonum corrumpere, vel adimere? Augustinus de hoc docet (2) in libro de natura Boni (cap. 20), dicens: « Abstinere a cibo non est aliqua substantia; tamen substantia » corporis, si omnino abstineatur a cibo, languescit et fran- » gitur. Sic non est substantia peccatum; eo tamen natura » animae corrumpitur. »

Quod peccatum proprie corruptio animae est, et quomodo.

Peccatum vero, idest culpa, proprie animae corruptio est. Si autem quaeritur in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum spoliaverunt, et vulneraverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli trahitur; et tunc per peccatum spoliatur gratuitis donis, idest virtutibus, et in naturalibus bonis vulneratur, quae sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium, et hujusmodi, quae per peccatum obtenebrantur, et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono cujus participatione cetera bona sunt: quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elonget a Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit peccatum.

Ab eo (3) autem se elongat (4) per peccatum, non loci distantia: quia ubique totus, et praesens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Augustinus in lib. de 83 Quaestionibus (qu. 20), et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei; non quod eo contineatur, sed quod ei praesens sit, et inhabitans. Id autem anima munda intelligitur. Per peccatum igitur non secundum locum aliquis longe fit a Deo: sed in eo (5) longe fit quod ab ejus similitudine recedit; et tanto longius, quanto fit dissimilior. Illa autem, ut ait Augustinus in lib. de 83 Quaestionibus (qu. 23), quae participatione similia, sunt in Deo recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte Patri possit esse dissimilis: cujus participatione similia sunt quaecumque Deo similia sunt, et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem a

(1) *Al. deest* bonus.
(2) *Al. additur* bono.

(1) Nempe dist. 34, §. 4, ut ex Enchir., cap. 12 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Nicolai* in lib. de Natura et Gratia.
(3) *Al.* a Deo.
(4) *Al. additur* homo.
(5) *Al.* et in eo.

Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit corruptio vel privatio boni, quae est in anima; est etiam privatio et corruptio boni corporis; sicut corpus hominis privavit (1) beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis quam habuit ante peccatum.

An poena sit privatio boni.

Quaeri autem solet, utrum et poena sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facile responderi potest, si praedicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi active vel passive, idest secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur et peccatum et poena: sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum; poena autem secundum effectum, idest secundum passionem, quae est effectus peccati. Aliud est enim poena, aliud culpa: alterum est Dei, idest poena, alterum diaboli vel hominis est, idest culpa.

(1) Al. privatum.

Divisio textus.

Quia in peccato actuali duo considerantur, scilicet defectus, ex quo rationem mali habet, et substantia actus, secundum quam actuale peccatum dicitur; determinato de peccato actuali, secundum quod habet rationem mali, hic incipit determinare de eo quantum ad substantiam actus, in qua defectus fundatur, secundum quem malum dicitur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quantum ad actum; in secunda de potentia, quae est ad actum peccati, 44 distinct.: *Post praedicta consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato in generali; in secunda descendit ad peccatorum differentias, 42 distinct.: *Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quaeritur, utrum in eodem homine et circa eamdem rem haec duo unum sint peccatum.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de actu peccati in generali. Sed quia actus peccati vel est interior voluntatis, vel est exterior operis; ideo in secunda parte descendit ad utrosque actus, 38 dist.: *Post praedicta de voluntate ejusque fine disserendum est.* Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem quorumdam dicentium, actus peccatorum a Deo esse; in secunda ponit opinionem contrariam, 37 dist.: *Sunt autem alii plurimi aliter longe de peccato et de actu sentientes.* Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem eorum qui dicunt omnes actus ex Deo esse; in secunda ex incidenti, quia hoc disputatio mota exigebat, interponitur de comparatione (1) peccati ad poenam, utrum peccatum poena esse possit, 36 distinct.: *Sciendum est tamen quaedam sic esse peccata ut sint etiam poena peccatorum.* Prima dividitur in tres: in prima ponit definitionem peccati; in secunda inducit diversas opiniones, ex datis descriptionibus occasionatas, ibi: *Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione de peccato plurimi diversa senserunt;* in tertia prosequitur illam opinionem quod omnes actus a Deo sunt, ibi: *Quidam diligenter attendentes verba Augustini ... non indocte tradunt etc.* Circa secundum duo facit: primo narrat diversas opiniones; secundo breviter dicit, quid de iis tenendum sit, ibi: *Sane dici potest.* Tertia pars dividitur in partes tres: in prima ponitur opinio; in secunda ponitur opinionis confirmatio per rationes, ibi: *Quod autem omnis voluntas et actio bonum sit, inquantum est, ex eo probant quod ait Augustinus etc.*; in tertia ponitur responsio ad ea quae in contrarium objici possunt, ibi: *Quibus opponitur. Si omnia quae sunt, inquantum sunt, bona sunt . . . ergo adulterium et homicidium. . . . bona sunt.* Circa secundum duas rationes ponit: prima accipitur ex ratione entis; secunda ex habitudine mali ad bonum, in quo necessario ut in subjecto malum consistit, ibi: *Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum.* Prima ratio talis est. Omne ens, inquantum ens, bonum est et a Deo est. Sed omnis actio est ens: ergo etc. Primo probat majorem; secundo proponit minorem, et inducit conclusionem, ibi: *Ex praedictis colligitur atque infertur etc.*

Quibus opponitur. Si omnia etc. Hic excludit objectiones quae contra hanc opinionem possunt esse; et dividitur in tres, secundum tres objectiones: prima sumitur ex his actibus qui mox nominati in malum sonant, ut homicidium etc. Secunda ex omissionibus, quae actum habere non videntur, ibi: *Item aliter eis opponitur*; tertia ex comparatione poenae ad culpam, ibi: *Etiam quaeri potest.* Et dividitur in partes duas: in prima ponit objectionem, et solvit eam, ostendens quod aliter est corruptio boni culpa quam poena; in secunda movet quasdam quaestiones ex solutione occasionata, ibi: *Sed cum nihil sit, inquantum peccatum est quomodo potest bonum corrumpere vel adimere?* et circa hoc duo facit: primo inquirit, quomodo culpa possit esse corruptio active; secundo quomodo poena sit corruptio passive, ibi: *Quaeri autem solet utrum et poena sit privatio, vel corruptio boni.* Circa primum tria facit: primo ostendit bonum, per quod malum culpae active corruptio dicitur; secundo ostendit cujus boni sit corruptio, ibi: *Peccatum vero, idest culpa, proprie animae corruptio est*; tertio exponit quoddam quod dixerat, scilicet qualiter aliquis a Deo elongetur, ibi: *Ab eo se elongant per peccatum.*

(1) Al. de operatione.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de divisione mali in culpam et poenam; 2.° de definitione culpae; 3.° si omnis culpa in actu consistit; 4.° si in actu interiori tantum, vel in exteriori; 5.° si culpa est corruptio potentiarum animae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum dividatur sufficienter per malum culpae et poenae. — (*1 p., qu.* 48, *art.* 5; *et de Malo, qu.* 1, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

non sufficienter malum per culpam et poenam dividatur. Malum enim nihil aliud est quam defectus boni. Sed omne quod invenitur alio minus bonum, non est sine defectu alicujus boni. Ergo omne quod est minus bonum, est etiam malum. Sed omnia creata sunt minus bona. Cum ergo multae creaturae sint in quibus non est poena neque culpa, videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

2. Praeterea, in illis quae non habent dominium sui actus, malum culpae esse non potest. In quibus autem culpa non est, nec poena est, quia poena culpae debetur. Cum ergo multa sint quae voluntatem non habent, et ita nec dominium sui actus, in quibus tamen est aliquod malum, ut in rebus insensibilibus patet; videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

3. Praeterea, Augustinus dicit (de moribus Manich., cap. 3), quod malum ideo dicitur quia nocet. Sed omne quod nocet, poena est. Ergo omne malum aliqua poena est. Ergo non convenienter aliquod malum contra poenam dividitur.

4. Si dicatur, quod poena nocet passive, sed culpa nocet active, contra. Passio est effectus illatioque actionis. Si ergo poena est nocumentum passivum, et culpa nocumentum activum, omnis poena erit illatio quaedam culpae; et ita omnis qui poenam infert, culpam perpetrabit: quod haereticum est, quia sic ordo justitiae deperiret.

5. Praeterea, aliqua poena est quae tantum in negatione consistit; ut carentia visionis divinae. Sed passio non est tantum negatio, immo est aliquod ens positive dictum, cum sit unum de decem generibus. Ergo non omnis poena est nocumentum passive dictum.

6. Praeterea, quaedam culpae sunt in quibus nullus actus consistit, ut patet praecipue in culpa originali. Sed nihil nocet active nisi per actionem aliquam. Ergo non omnis culpa est nocumentum activum.

Sed contra est quod Augustinus (1) dicit: *Omne malum nostrum est vel quod agimus, vel quod patimur.* Sed malum quod agimus culpa est, malum quod patimur, poena est. Ergo malum per culpam et poenam dividitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum per se loquendo privatio quaedam est alicujus boni; bonum autem in perfectione et actu consistit; unde oportet secundum distinctionem perfectionum, distinctionem malorum esse. Est autem duplex actus vel perfectio; scilicet actus primus, et secundus. Actus primus est ipsa prima forma; actus secundus est operatio; et ideo ex privatione utriusque perfectionis diversae mali differentiae consurgunt. Si enim privetur aliqua forma vel perfectio alicujus rei naturalis, dicetur esse malum naturae; si autem privetur perfectio operationis, dicetur esse peccatum: quia ut 2 Physic. (text. 82) dicitur, peccatum est in his quae nata sunt finem consequi, cum non consequuntur. Quaelibet autem res per suam operationem finem suum nata est consequi; unde oportet quod peccatum in operatione consistat, secundum quod non est directa ut finis exigit; secundum quod grammaticus non recte scribit, nec parat recte medicus potionem. Sed, ut in 5 Metaph. (text. 1) dicitur, bonum et malum quodam speciali modo est in his quae per electionem agunt, quae rationem finis cognoscunt, et finem sibi determinare possunt; et ideo peccatum in talibus quamdam specialem mali rationem accipit, ut scilicet peccatum in eis etiam culpa dicatur; unde peccatum in pluribus quam culpa est: quia ut ex 2 Physic. (ubi sup.) habetur, peccatum est et in his quae secundum naturam sunt, et in his quae sunt secundum artem; sed culpa non potest esse nisi in his quae per voluntatem sunt: nihil enim culpae rationem obtinet nisi quod vituperabile est; neque vituperium alicui debetur propter inordinatum actum, nisi ille actus suo dominio subjaceat. Habere autem dominium super suos actus, ut scilicet possit facere et non facere, voluntatis proprium est. Unde culpa super peccatum addit ut sit voluntatis actus. Similiter etiam malum naturae in electionem habentibus specialem quamdam rationem mali accipit, scilicet rationem poenae, inquantum voluntas defectui dissentit; unde omnis poena malum naturae est: dicit enim poena malum, ut Augustinus dicit (de moribus Manich., cap. 3): quia naturae bonae nocet, inquantum subtrahit sibi id per quod natura perficitur, vel in suo esse naturali, ut caecitas, vel in naturae superadditis, ut subtractio gratiae, vel hujusmodi. Quidam tamen dicunt, quod etiam in brutis defectus rationis rationem poenae sortitur; sed melius videtur ut poena non sit, nisi ubi culpa esse potest. Et ita patet quod malum rationalis creaturae sufficienter et convenienter per poenam et culpam dividitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen *defectus* potest sumi vel negative, vel privative. Si sumatur, negative, sic non omne quod habet defectum alicujus boni, continuo malum est: quia malum privatio est; unde non est nisi defectus ejus quod quis natus est et debet habere. Si autem privative, sic patet quod non omne quod caret aliquo bono defectum habet: non enim est defectus in lapide quod non videt. Unde patet quod ratio procedit ex aequivocatione hujus nominis *defectus*.

Ad secundum dicendum, quod culpa et poena non sunt differentiae mali absolute sumpti, sed mali secundum quod est in habentibus electionem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nocere dicitur dupliciter; scilicet effective, et formaliter. Formaliter autem nocere dicitur ipsum nocumentum, sive ipsa ademptio boni vel privatio, sicut albedo facit album: et sic omne quod nocet, poena est in his quae nata sunt poenam subire. Si autem sumatur effective, sic dicitur nocere id quod causat privationem alicujus perfectionis in re; et hoc modo culpa nocet, quia per actum deordinatum aufertur aliqua perfectio, scilicet gratia; et tamen ipsa privatio gratiae poena est; et hoc est quod Magister dicit, quod culpa est corruptio boni active: quia scilicet malum culpae consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine et debitis circumstantiis: et iste actus deficiens agit vel efficit in anima privationem gratiae; et ipsa privatio gratiae passive accepta, poena est.

Ad quartum dicendum, quod omnis poena quaedam corruptio est ab aliquo agente inducta:

(1) Colligitur ex lib. 1 de lib. Arbit., cap. 1, et contra Adimantum, cap. 26, (ut et ex Fulgentio lib. de Fide ad Petrum, cap. 21 *Ex edit. P. Nicolai*).

et quamvis culpa sit quid activum corruptionis, non tamen omne activum corruptionis culpa est; et ideo non oportet quod omnis qui poenam infert culpam incurrat.

Ad quintum dicendum, quod passio potest sumi dupliciter; vel quantum ad naturam rei prout logicus et naturalis passionem considerat; et hoc modo non oportet omnem poenam passionem esse; sed quamdam poenam, scilicet poenam sensus. Vel quantum ad modum significandi, prout Grammaticus considerat; et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur; unde privatio qua aliquis privatur aliquo dicitur privatio passiva; et privatio qua aliquis privat, dicitur privatio activa; et hoc modo sumendo passionem, omnis poena est corruptio vel privatio passiva.

Ad sextum dicendum, quod non dicitur culpa corruptio activa quia in actu consistat, sed magis quia corruptionem agit; et ideo objectio non procedit; contingit enim per id quod non est actus effici vel induci privationem passive dictam. Utrum tamen in omni culpa operatio requiratur, postea dicetur.

ARTICULUS II.

Utrum definitiones peccati hic positae, sint convenientes. — (1-2, *qu.* 81, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum inconvenienter in proposito definiatur. Illud enim quod definitur, oportet aliquid esse: quia quaestio an est praecedit quaestionem quid est; et iterum omne quod definitur, essentiam habet, cum definitio essentiam rei significet. Sed secundum Augustinum (super Joan. cap. 1), peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Ergo definiri non potest.

2. Praeterea, definitio debet converti cum definito. Sed definitiones hic datae de peccato, non conveniunt omni peccato, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter assignatae sunt.

3. Praeterea, in definitione superioris non debet poni inferius. Sed *concupitum* vel *dictum* vel *factum* est inferius quam peccatum: quia omne factum contra legem Dei est peccatum, sed non convertitur. Ergo inconvenienter assignatur descriptio ex posterioribus secundum naturam.

4. Praeterea, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed justitia est quaedam virtus specialis. Ergo peccatum non debet definiri universaliter sumptum per oppositionem ad justitiam.

5. Praeterea, obedientia est quaedam specialis virtus. Sed obedientiae opponitur inobedientia. Ergo et inobedientia erit speciale peccatum. Cum ergo species in definitione generis poni non debeat, videtur quod inconvenienter peccatum universaliter sumptum, per inobedientiam definiatur.

Solutio. Respondeo (1), quod, sicut dictum est, peccatum dicit malum quod in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus, et ipse defectus, ex quo ratio mali incidit. Defectus autem ille qui causat rationem mali in peccato, ut dictum est, est defectus rectitudinis in actu, per quam dirigebatur in finem. Finis autem rationalis naturae ultimus quem praecipue Theologus considerat, est ipsa beatitudo aeterna, ad quem finem lex divina nos dirigit sicut instruens, et justitia sicut in illum inclinans (1); et ideo peccatum tripliciter hic describitur. In prima enim descriptione tangitur substantia actus in ordine ad instrumenta quibus actus exercentur, cum dicitur: *Dictum, vel factum, vel concupitum*; et tangitur privatio illius dirigentis quod instrumentaliter dirigit, scilicet legis, cum dicitur, (2) quod fit *contra Divinam legem*. In secunda autem descriptione tangitur substantia actus ex parte objecti, in hoc quod dicitur: *Voluntas retinendi, vel consequendi*; et privatio illius dirigentis quod in finem inclinat per modum habitus, in hoc quod dicit: *Quod justitia vetat*. In tertia autem descriptione tangitur illud quod est formale in peccato, ex quo rationem mali habet, scilicet privatio dirigentis in finem, in hoc quod dicitur, *Praevaricatio legis divinae*; et deordinatio ab ipso fine, in hoc quod dicitur, *Caelestium inobedientia praeceptorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri, ut in 7 Metaph. (text. 16) dicitur; unde quia ens per prius de substantia dicitur, quae perfecte rationem entis habet, ideo nil perfecte definitur nisi substantia: accidentia autem, sicut incomplete rationem entis participant, ita et definitionem absolutam non habent: quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet subjectum ipsorum. Similiter etiam cum ens quodammodo dicatur de privationibus et negationibus, ut in 4 Metaph. (text. 2) dicitur, earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet: non autem ita quod peccatum omnino sit privatio et negatio; sed quantum ad id solum ex quo formaliter rationem mali habet: et ideo ex parte illa definitur per privationem, ut patet ex omnibus descriptionibus in littera positis.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum, sed per prius de peccato actuali mortali, a quo peccatum veniale deficit ex hoc quod non omnino a fine deordinat. Sed aliquo modo a fine retardat, ordine ad finem salvato; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum formaliter rationem mali habet. Originale autem deficit ab eo ex parte ipsius substantiae actus: actuale enim mortale est voluntarium voluntate propria illius in quo est; sed originale est voluntarium voluntate alterius; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum habet rationem culpae. Et ideo non oportet quod definitio peccati in genere conveniat nisi illi peccato in quo perfecte ratio generis invenitur. Potest autem et definitio peccati in genere eis secundum quid convenire, sicut et ratio generis in eis per posterius invenitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in 1 Post. (text. 35) dicitur; ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat: et sic Augustinus intendens magis plane quam artificialiter loqui, genus peccati, quod est operatio, per istam

(1) *Nicolai addit* dicendum.

(1) *Al.* sicut instrumentum, et justitia sicut illum inclinans.
(2) *Nicolai omittit* quod fit.

circumlocutionem *dictum* vel *factum* vel *concupitum* significavit.

Ad quartum dicendum, quod justitia non sumitur hic prout est specialis virtus, sed pro justitia generali, quae est idem subjecto quod omnis virtus, ut in 4 Ethicor. (cap. 2) Philosophus dicit, differens a virtute solum ratione: quia virtus dicitur secundum quod ad actum dirigit; justitia vero secundum quod rectitudini legis concordat, et secundum quod in bonum commune cedit.

Ad quintum dicendum, quod obedientia etiam quandoque sumitur ut specialis virtus, quando scilicet specialis ratio ad faciendum aliquid est auctoritas praecipientis; et huic opponitur inobedientia quae est speciale peccatum, quando scilicet aliquis praetermittit hoc quod est praeceptum, specialiter in contemptum praecipientis. Aliquando autem obedientia sumitur quasi omnem virtutem consequens: actus enim omnis virtutis in praecepto legis est; unde quicumque aliquem actum virtutis facit, obedit: et obedientiae opponitur inobedientia quae omne peccatum mortale consequitur; et hoc modo in obedientia hic in definitione peccati ponitur.

ARTICULUS III.

Utrum in omni peccato sit aliquis actus.
(1-2, *qu.* 12, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum in actu consistat, etiam peccatum omissionis. Peccatum enim est *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut dictum est. Sed in hoc quod dicitur: *Dictum vel factum vel concupitum*, tangitur aliquis actus. Ergo etiam peccatum omissionis in aliquo actu consistit.

2. Praeterea, omne peccatum vel est originale vel actuale. Sed omissio non est originale peccatum: quia originale aequaliter in omnes transit qui per concupiscentiam generantur, non autem in omnibus est peccatum omissionis. Ergo oportet quod sit actuale. Sed actuale ab actu dicitur. Ergo omissionis peccatum aliquem actum significat.

3. Praeterea, quicumque se habet similiter nunc et prius, non magis nunc quam prius peccat. Sed aliquis qui nihil agit, similiter se habet nunc et prius. Si ergo aliquando talis peccat continue, dum actum illum non agit videtur peccare. Hoc autem inconveniens est, quia sic peccatum omissionis quodlibet gravissimum esset. Ergo peccatum omissionis non est, si aliquis omnino nihil agat; sed oportet quod sit in eo aliquis actus.

4. Praeterea, demeritum opponitur merito. Sed meritum non potest esse nisi per actum. Cum ergo opposita ad idem genus reducantur, videtur quod omne peccatum et demeritum in actu aliquo consistat.

5. Praeterea, Augustinus dicit (de vera Relig., cap. 14), quod omne peccatum est voluntarium. Si ergo omissio est peccatum, videtur quod saltem actum voluntatis in ea esse oporteat.

6. Praeterea, sicut supra dictum est, malum esse non posset, nisi esset bonum, in quo malum consisteret. Sed ubi nullus est actus, non invenitur aliquod bonum, in quo deformitas peccati fundetur. Ergo videtur quod non possit esse aliquod peccatum in quo non sit aliquis actus.

Sed contra, Ambrosius dicit in littera (ex lib. 1 de Parad., cap. 8): *Peccatum est praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum* (1).

Praeterea, praeceptorum quaedam sunt affirmativa, quaedam negativa. Cum ergo aliquis nihil agendo inobediens divinis praeceptis affirmativis existat, videtur quod peccatum omissionis possit esse ubi non est aliquis actus.

Praeterea, nihil juste punitur nisi peccatum. Sed ei qui non facit quod praeceptum est sibi, etiamsi nullum actum faciat, juste poena infligitur. Ergo etsi nullum actum agat aliquis, nihilominus omittendo peccat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet aliquo modo in actu consistere, non tamen eodem modo. Peccatum enim originale sicut rationem culpae habet ex hoc quod voluntarium est, non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est. Sed peccata actualia etiam in actu proprio illius in quo sunt consistunt; et hoc quidem planum est in his qui per commissionem peccant. Utrum autem in peccato omissionis sit aliquis actus a potentia elicitus, super hoc duplex opinio est. Quidam enim dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel praecepti, sive interiorem voluntatis, ut cum aliquis vult praecepto non obedire; sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione praecepti impeditur; et ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur; potest hoc modo praetermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur; etsi enim aliquid velit quod, quantum est in se, non est impedimentum expletionis praecepti, sicut oppositum, constat quod ex hoc quod vult illud, non peccat; quia illud potest esse secundum se licitum; sed peccat in eo quod praetermittit id quod facere debet. Ergo constat quod ille actus vel exterior vel interior per accidens ad peccatum omissionis pertinet; et ita in eo deformitas omissionis non fundatur: nec iterum in actu contrario praecepti: quia positum est quod talis actus non sit, cum voluntas possit in neutrum oppositorum ferri, sicut etiam Deus nec vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nec alicui dubium est quod aliquo sic se habente per omissionem peccat, quia juste punitur ex hoc quod praeceptum non implet; unde patet quod peccatum omissionis in sola negatione actus debiti consistit. Et haec est alia opinio. Sed quia opposita in idem genus reducuntur, ideo omissio actus peccati rationem consequitur ex eo quod voluntaria est; sicut et actus voluntarius rationem peccati et culpae habet; et huic etiam consonant verba Philosophi in 3 Ethic. (cap. 1), ubi ostendit negligentiam sciendi vel

---

(1) *Haec ad hujus loci marginem notat Nicolai.* Suppleri autem, vel subsumi oportet. Sed *praevaricatio* vel *inobedientia* sonant negationem actus, et non includunt actum aliquem positivum. Ergo non in omni peccato debet esse aliquis actus.

faciendi aliquid, juste a legibus puniri, ex hoc quod sicut in potestate hominis est facere aliquid, ita et non facere; unde sicut pro eo quod indebite facit, juste punitur, ita pro eo quod indebite dimittit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, opposita reducuntur in idem genus in quo vel utrumque est per se, ut patet in contrariis et relativis; vel unum est per se, et alterum per reductionem, ut patet in privatione et habitu, et affirmatione et negatione; unde habitum est in 28 distinct. 1 libri ab Augustino, quod in eodem genere est genitus et non genitus; et ideo in dicto excluditur etiam omissio dicti, et in facto omissio facti, et sic de aliis. Non enim hoc habet dictum inquantum est affirmative dictum, ut sit peccatum; sed inquantum est in voluntatis potestate, a rectitudine finis exiens. In hoc autem convenit cum dicto affirmativo etiam non dicere, quod similiter est in potestate voluntatis, et a recto ordine exiens finis.

Ad secundum dicendum, quod peccatum omissionis non est peccatum originale, sed actuale; nec dicitur actuale quasi in aliquo actu existat, sed quia ad genus actus reducitur cujus negatio est; sicut Augustinus ingenitum in genere relationis ponit, ut habitum est in 1 libro, dist. 28; et iterum sicut actus est in potestate voluntatis, ita et negatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod omissio non est peccatum nisi secundum quod praecepto affirmativo opponitur. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper, sed ad aliquod tempus determinatum; et ideo in illo tempore tantum ad quod praeceptum affirmativum obligat aliquis reus omissionis tenetur.

Ad quartum dicendum, quod malum pluribus modis contingere potest quam bonum, ut patet per Dionysium ex 4 cap. de divin Nomin., et Philosophum in 2 Ethic. (cap. 7): non enim bonum consistit (1), nisi omnia quae ad perfectionem rei exiguntur, conveniant; quodcumque autem eorum subtrahatur, ratio mali incidit; et ideo meritum, quod est quasi quoddam iter in finem beatitudinis, esse non potest, nisi sit operatio, et operationis rectitudo; sed sive desit rectitudo in ipsa operatione , sive desit ipsa operatio, erit demeritum, quod est recessus a fine: quod etiam patet in corporalibus: quia locum corporalem nihil acquirit nisi per motum ordinatum in locum illum: potest autem locum illum amittere quod est extra proprium locum, dupliciter: sive non moveatur, sed quiescat; sive moveatur motu indebito.

Ad quintum dicendum, quod omissio est voluntaria non quasi actu voluntatis in ipsam transeunte; sed quia in voluntatis potestate est actum non facere, sicut et facere: et ideo sicut actus dicitur voluntarius, quia est in potestate voluntatis, ita et omissio actus.

Ad sextum dicendum, quod oportet quod malum semper in bono subsistat; non tamen oportet quod illud bonum in quo malum subsistit, sit actus: et ideo dico, quod malum omissionis non fundatur in aliquo actu, sed in potentia, quae actum producere potest.

(1) *Al.* consisteret.

ARTICULUS IV.

Utrum in actu exteriori sit peccatum
(1-2, *qu.* 20, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non consistat in actu exteriori. Quia, ut in lib. de Somn. et Vigil. (cap. 1) dicitur, cujus est potentia, ejus est actus; et eadem ratione cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus virtutis vel vitii non est in corpore, sed in anima. Ergo nec actus peccati erit actus corporis, sed animae.

2. Praeterea, ei qui vitare peccatum non potest, peccatum non est imputandum. Sed sicut gladius non potest vitare quin occidat, motus ab homine; ita etiam manus vel aliquod membrum non potest vitare quin actum exequatur quem voluntas imperat. Ergo peccatum in actu exteriori membrorum non consistit.

3. Praeterea, actus voluntatis medius est inter actum intellectus, scilicet cogitationem, et actum exteriorum membrorum; et magis unitur voluntas intellectui quam etiam ipsis membris. Sed cogitatio pure speculativa de aliquo, quantumcumque malo, non est peccatum. Ergo multo minus in exteriori actu peccatum erit.

4. Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus est peccatum, non videtur in se deformitatem peccati continere. Sed sive sit actus exterior, sive non, dummodo adsit voluntas completa aliquod malum perpetrandi, peccatum perficitur, et imputatur ad mortem. Ergo actus exterior deformitatem non continet.

5. Praeterea, illud quod est tantum ad manifestationem bonitatis vel malitiae, non videtur per se actus malitiae vel virtutis esse. Sed ut in 10 Ethic. (cap. 6) Philosophus innuere videtur, exteriores actus sunt tantum ad manifestationem virtutis, et eadem ratione sunt ad manifestationem vitii. Ergo in actibus exterioribus non consistit peccatum.

Sed contra, servire peccato est peccare. Sed membra exteriora peccato servire dicuntur: ad Rom. 6, 19: *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem.* Ergo in actu exteriori membrorum peccatum consistit.

Praeterea, nihil prohibetur lege divina nisi peccatum. Sed lex divina non tantum prohibet actus interiores, sed etiam exteriores; adeo ut de his etiam diversa praecepta dentur, ut patet Exod. 20, 14 et 17: *Non moechaberis*, et *non concupisces uxorem etc.* Ergo non solum in actu interiori sed exteriori peccatum consistit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omnibus agentibus ordinatis hoc commune est quod id quod est motum ab alio, sicut instrumentum a proprio agente, in actu suo consequitur conditionem primi agentis quantum potest. Cum ergo in omnibus actibus hominis principalitatem obtineat voluntas, eo quod ipsa tamquam liberrima omnes potentias in actus suos inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt: et inde est quod cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat, hoc etiam in ceteris quae a voluntate sunt mota, invenitur, secundum quod ejus conditionem

consequi possunt: potest enim intellectus considerare et non considerare, prout a voluntate est motus: et similiter est de concupiscibili; et hoc usque ad actus exteriores motivae virtutis extenditur, ut possit homo ambulare vel non ambulare, loqui vel non loqui, et sic deinceps. Sed quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, quod id bonum vel malum quod agitur, in potestate agentis est; inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati: et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit. Sed quia actus semper attribuitur primo agenti potius quam instrumento, sicut secare artifici potius quam serrae; ideo quidam considerantes, quod actus a voluntate imperati non habent rationem culpae nisi a voluntate, dixerunt, peccatum tantum in actu voluntatis interiori esse: alii vero considerantes tam illud in quo primo est ratio culpae, quam illud in quo secundo est, dixerunt, tam actus interiores quam exteriores peccata esse: et utrique considerabant peccatum non solum quantum ad illud quod est formale in ipso, unde rationem mali habet, scilicet aversionem, sed etiam quantum ad conversionem, quae est materiale in peccato. Sed quidam considerantes solum illud quod formale est in peccato, scilicet defectum, unde rationem mali habet, dixerunt, neque actus interiores neque exteriores peccata esse. Inter quas verior est opinio quae dicit, quod in utroque sit peccatum: quia plenam considerationem peccati habuit ista opinio, considerans peccatum quantum ad id quod est formale in eo, et quantum ad id quod est materiale; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod ex habitu virtutis et vitii informatur substantia actus; unde oportet habitum virtutis et vitii esse in ratione, ex qua ratio culpae et meriti procedit: et non in corpore, quod substantiam actus exequendo ministrat. Vel dicendum, quod actus exterior non immediate procedit ab habitu, sed mediante actu interiori: et ideo sequitur quod in actu exteriori non sit primo ratio peccati, sed non sequitur quod nullo modo.

Ad secundum dicendum, quod percutere non est actus manus, sed est actus hominis per manum: actus enim individuorum sunt: et ideo culpa manui non imputatur, sed homini, propter actum quem per manum exercuit, qui ab eo vitari potuit.

Ad tertium dicendum, quod virtus prioris est in posteriori, sed non convertitur. Cognitio autem speculativa praecedit actum voluntatis, qui est de actu exteriori: sed actus exterior sequitur actum interiorem voluntatis: et ideo ratio culpae, quae primo in actu voluntatis est, transit ex voluntate in actum exteriorem, qui sequitur, non autem in actum cognitionis, qui praecedit.

Ad quartum dicendum, quod primum non dependet ex posteriori, sed a primo causatur posterius: et quia actus voluntatis primo rationem culpae habet, ideo etiam exteriori actu cessante, ratio culpae in actu voluntatis manet. Non autem sequitur ex hoc quod rationem culpae non possit in exteriorem actum producere (1).

Ad quintum dicendum, quod per actus exteriores manifestantur interiores, sicut causae per effectus; unde sicut effectus participant similitudinem suarum causarum quantum possunt; ita etiam actus exteriores rationem culpae consequuntur, quae primo in actibus interioribus invenitur.

(1) Al. perducere.

ARTICULUS V.

Utrum potentiae animae aliqualiter corrumpantur per peccatum. — (*De Malo, qu.* 2, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per peccatum nulla corruptio in potentiis animae fiat. Primo per illud quod dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.), quod data naturalia in Angelis peccantibus integra manent. Sed quod corrumpitur, non est integrum. Cum ergo peccatum hominis non sit majus peccato Angeli, videtur quod etiam in nobis nulla corruptio potentiarum naturalium per peccatum fiat.

2. Praeterea, illud quod corrumpitur, non manet idem specie. Sed homo post peccatum est idem specie qui et ante peccatum fuit. Ergo per peccatum in nullo corrumpitur.

3. Praeterea, nihil corrumpitur nisi per suum contrarium. Sed, ut in 1 Physic. (text. 67) dicitur, subjectum neutri oppositorum contrarium est. Cum ergo potentia animae sit subjectum culpae et virtutis, videtur quod per culpam non corrumpatur.

4. Praeterea, nihil agit ad sui corruptionem. Sed causa peccati est ipsa anima per potentiam naturalem. Ergo peccatum non corrumpit potentiam naturalem animae.

5. Praeterea, nulla potentia corrumpitur per hoc quod in actum reducitur. Sed potentia naturalis peccando reducitur in aliquem actum in quem erat in potentia. Ergo per peccatum non corrumpitur, sed perficitur.

6. Praeterea, si per peccatum anima corrumpitur, aut ergo quantum ad esse primum, aut quantum ad esse secundum. Non quantum ad esse primum, quia sic statim homo peccando esse desineret. Si quantum ad esse secundum, hoc totum tollitur per primum peccatum, quod gratiam subtrahit: ergo sequens peccatum nihil in anima corrumpit; et sic non erit commune omni peccato corrumpere naturales potentias animae.

Sed contra, nihil efficitur aliud nisi per hoc quod corruptum est. Sed in 9 Ethic. (cap. 3) dicit Philosophus, quod homo per actum vitii efficitur non solum alter, sed alius. Ergo peccatum naturam animae corrumpit.

Praeterea, perfectioni opponitur corruptio. Sed Philosophus dicit (1), quod homo acquirens virtutem non dicitur alterari, sed perfici. Ergo cum peccatum virtuti opponatur, videtur quod homo peccando non alteretur, sed magis corrumpatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quando aliquid est in potentia ad diversa, hoc contingit dupliciter. Uno modo sic quod utrumque eorum ad quod est in potentia, aequaliter sit debitum ei et perfectivum naturae ipsius; sicut patet in corpore caelesti, in quo renovantur diversi situs, quo-

(1) 7 Physic. Quod subjungitur ut ex 7 Phys. et ibi text. 17 ac deinceps habetur, prius male in ms. ex 5 Physic. et in Gotth. ex 7 Ethic. indicabatur; nec melius hic 2 Ethic. et ad marginem (cap. 5, sive Graec. lat. 4), ubi tantum dicitur, quod per virtutes et vitia non movemur, sed quodammodo disponimur (*Ex edit. P. Nicolai*).

rum unus non est sibi magis debitus quam alius; et ideo quando acquirit aliquem situm de illis pluribus, non simpliciter dicitur perfici, nec quando amittit, corrumpi: quia amittendo unum, acquirit alium aequivalentem; et ideo in tali amissione non est malum: quia supra orbem lunae malum consistens in defectu naturali, esse non potest: et quasi simile est in corpore, quod est potentia album et nigrum; et ideo in acquisitione et amissione talium, proprie est transmutatio, non autem simpliciter perfectio vel corruptio. Alio modo sic quod alterum eorum simpliciter est debitum ei quod est in potentia ad utrumque, et alterum est indebitum ei: et tunc acquisitio illius quod est debitum sibi dicitur perfectio ejus, et amissio dicitur corruptio. Verbi gratia, potentia animae est in potentia ad habitum virtutis et vitii: sed habitus virtutis est debitus sibi, quia per eum ordinatur in finem proprium; habitus autem vitiosus est indebitus sibi, quia per eum discedit a rectitudine finis proprii; et ideo quando aliquis acquirit virtutem, non dicitur simpliciter esse alteratus, sed magis perfectus, ut in 7 Physic. (a text. 16 usque ad 20) dicitur: et e contra quando habitus vitii in eo acquiritur, dicitur corrumpi, quasi mutatus (1) ab eo quod est sibi conveniens secundum naturam, in id quod est sibi non conveniens, ut quodammodo in aliam naturam transeat: quia in conditionem et proprietatem alterius naturae mutatur; sicut qui iracundus efficitur, transit in proprietatem canis; et ideo Boetius dicit (de Consol., lib. 4 pros. 3), quod homines dum peccant, naturam hominis quodammodo amittunt, et sic quaedam bruta, animalia fiunt. Homo enim, est illud quod est, per rationem; ultima vero perfectio in brutis est secundum partem sensibilem; unde quando homo ab eo quod est conveniens secundum rationem, transit in id quod parti sensitivae convenit, mutatur a conditione humana in conditionem brutalem; et per hunc modum peccatum vel culpa, quod in actu consistit, dicitur corrumpere animam vel potentias, secundum scilicet quod pervertit eam ab ordine rationis per quem in debitum finem dirigebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectiones naturales possunt considerari dupliciter: vel quantum ad esse primum, et sic per peccatum non corrumpuntur: manet enim et intellectus et voluntas et omnia hujusmodi: vel quantum ad ordinem quo in finem ordinantur: et sic per peccatum corrumpuntur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut est duplex perfectio, scilicet prima et secunda; ita etiam est duplex corruptio. Una per quam tollitur perfectio prima, per quam res esse primum habebat: et talis corruptio speciei mutationem facit: sed sic culpa naturam hominis non corrumpit. Alia corruptio est per quam tollitur perfectio secunda, per quam res in esse secundo completo perficitur: et hoc speciem non variat, sed tantum speciei complementum tollit; et hoc modo culpa naturam humanam corrumpit.

Ad tertium dicendum, quod subjectum ad contraria dupliciter potest se habere, ut dictum est, in corp. art.; vel ita quod utrumque aequaliter sit debitum sibi; et tunc non magis per unum quam per alterum corrumpitur: vel ita quod unum sit debitum sibi, et alterum indebitum; et tunc per unum simpliciter perficitur, et per alterum simpliciter corrumpitur. Quamvis enim alterum contrariorum, per quod corrumpitur, non sit sibi contrarium quantum ad esse primum, quia utrique contrariorum subjicitur, tamen sibi est contrarium quantum ad esse secundum, in quod subjecti natura ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod nihil agit ad (1) suam corruptionem intendens illam; sed non est inconveniens ut per actionem alicujus sequatur corruptio ejus praeter intentionem agentis; et sic per accidens aliquid suae corruptionis causa est, sicut patet in infirmo, qui comedit nociva, ex quibus mortem incurrit; intendit enim delectationem in cibo, sed praeter delectationem sequitur mors: et similiter est in eo qui peccat, intendit enim delectari in opere peccati; sed corruptio animae praeter intentionem ejus sequitur.

Ad quintum dicendum, quod potentia non corrumpitur si reducatur in actum illum ad quem est de se ordinata, et qui est debitus sibi: sed talis actus non est peccatum; et ideo ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod peccatum corrumpit animam non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Sed esse secundum potest dupliciter considerari: vel secundum quod est in actu; et sic tollitur per peccatum primum et non per secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum peccatum non invenit ipsum: vel secundum quod est in habilitate: et sic, ut ex prius dictis patet, per quodlibet peccatum diminuitur (2), et tamen nunquam totaliter tollitur.

Expositio textus.

Voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. Videtur hoc non esse in quolibet peccato commune. Aliquod enim peccatum est quod est ad corrumpendum, et non ad aliquid acquirendum, ut patet in homicidio et invidia, et hujusmodi. — Sed dicendum, quod intentio sive voluntatis sive naturae nunquam per se terminatur ad non esse, vel ad corruptionem, sed semper ad aliquod bonum ipsi intendenti; quamvis praeter intentionem sequatur malum vel corruptio, sine qua bonum intentum esse non potest; ut patet in igne, qui intendit formam suam in materiam inducere, ad quam sequitur corruptio aeris; similiter etiam voluntas intendit aliquod bonum ipsi volenti, quod sine corruptione alterius non est, sicut vult quietem suam quam suspicatur esse non posse sine morte adversarii, vel aliquid hujusmodi.

Voluntas enim, ut superius dictum est, motus animi est. Hic sumitur voluntas pro actu voluntatis, et non pro potentia ipsa.

Non enim consisteret peccatum praevaricationis si interdictio (3) non fuisset. Verum est vel legis scriptae, vel naturaliter inditae.

Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset. Videtur

(1) *Al.* quando mutatur.

(1) *Al. deest* ad

(2) *Al. Haec verba ponebantur initio expositionis textus hac serie.* Et tamen nunquam totaliter tollitur voluntas etc.

(3) Al. *Non consisteret peccatum, sed interdictio* etc.

esse falsum: quia virtus a malitia non dependet, sicut nec bonum a malo. — Sed dicendum, quod in sacra Scriptura aliquid dicitur fieri et esse, quando innotescit; et similiter per oppositum, non esse, quando ignotum est: et quia virtus non manifestatur nisi per malitiam oppositam, ideo dicit quod si non esset peccatum, non esset virtus; et ideo subjungit: *Subsistere vel eminere non posset.* Sciendum etiam, quod hic: *Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum?* debet poni illa notula quae in superiori distinctione in aliquibus libris (1) posita est, quae sic incipit: *Joannes ait* (Epist. 1 cap. 3, 4): *Qui facit peccatum, iniquitatem facit.*

Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Ex prima enim definitione occasionata est opinio quae dicit, tam in actu interiori quam exteriori peccatum consistere; ex secunda vero ejusdem occasionatur alia opinio quae dicit, peccatum esse tantum in actu voluntatis; ex tertia vero Ambrosii occasionatur alia opinio quae dicit, solum in privatione peccatum consistere et non in actu.

Quidam autem diligenter verba Augustini attendentes. . . . non indocte tradunt, voluntatem malam, et actus malos, inquantum sunt . . . . . bona esse. Haec opinio in hoc differt ab illa quam prius posuit, quia haec loquitur de malo cujus ratio tantum in privatione consistit: alia vero quam supra posuit, loquebatur de peccato, quod complectitur simul privationem et actum.

Item probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem etc. Videtur hoc esse falsum: quia omne quod fit ut in minori parte, fit casu. Si igitur nihil fiat casu, nihil erit proveniens ut in minori parte. Sed si nihil sit hujusmodi, omnia ex necessitate contingunt: quia ea quae sunt frequenter, non deficiunt a necessariis nisi secundum quod possunt in minori parte deficere, ut in 7 Metaph. habetur.

Sed dicendum, quod effectus proveniens ut in minori parte, potest considerari dupliciter: vel in ordine ad causam proximam, praeter cujus intentionem accidit: et sic casuale vel fortuitum est; vel in ordine ad causam primam, cujus praesentiam nihil praeterfugit; et ita casu non fit.

Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus . . . . vere aliqua poni. Ista solutio procedit secundum illam opinionem quae ponit in peccato omissionis actum esse; sed secundum aliam opinionem solvetur ista objectio, quia privationi qua malum omissionis dicitur malum, substat res bona, scilicet potentia in actum non exiens.

Potest etiam quaeri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non. Haec objectio sic procedit. In peccato duo sunt, scilicet actus substantia, et malitia. Quod ergo peccatum dicitur corruptio boni, aut habet hoc inquantum est malum, vel inquantum est actus, ex quo bonitatem habet. Si primo modo; cum omnis corruptio boni poena sit, peccatum in eo quod peccatum vel malum, erit poena, et a Deo; quod est inconveniens. Si autem ex parte actus habeat quod sit corruptio boni; cum actus omnis, inquantum est actus, sit bonum, tunc, inquantum est bonum (1), habebit quod corrumpat bonum; quod videtur inconveniens. Ergo oportet ut illud quod est in peccato, praeter deformitatem et corruptionem, unde ratio mali causatur, non sit res bona. Sed solvitur per aequivocationem corruptionis, ut in littera patet.

(1) *Isti libri quos citat Aquinas, non sunt obvii.*

(1) *Al.* non habebit.

DISTINCTIO XXXVI.

Quod quaedam simul sunt peccata et poena peccati; quaedam peccata et causa peccati; alia vero, peccata et causa et poena peccati.

Sciendum est tamen, quaedam sic esse peccata ut sint etiam poenae peccatorum. Unde Augustinus super illum locum Psalm. 57: « Supercecidit ignis, et non viderunt solem » ait: « Ignis superbiae et concupiscentiae et irae intelligitur. » Istas poenas pauci vident; ideo eas maxime commemorat » Apostolus in Epistola ad Romanos (cap. 1), et enumerat » multa quae peccata sunt, et poenae peccati. » Item (ibid.): » Inter primum enim peccatum apostasiae et ultimam poe» nam ignis aeterni, media quae sunt, et peccata sunt, et poe» nae peccati. » Gregorius quoque super Ezech. (hom. 15) ait: « Contemnenti, qui non vult poenitere, ponit Deus offen» diculum, ut scilicet gravius impingat: peccatum enim quod » per poenitentiam citius non deletur, aut peccatum est et » causa peccati; aut peccatum et poena peccati; aut pecca» tum simul, et causa et poena peccati. Unde Moyses (Ge» nes. 15, 16): Nondum sunt completa peccata Amorrhaeo» rum: et David inquit (Psalm. 68, 28): Appone iniquita» tatem super iniquitatem eorum: et alius Propheta (Osee » 4, 2): Sanguis sanguinem tetigit, idest peccatum peccato » additum est. Paulus quoque ait (Rom. 1, 26): Propterea » tradidit illos Deus in passiones ignominiae; item (1 Thess. » 2. 16): ut impleant peccata sua semper. Joanni quoque » per Angelum dicitur (Apocal. 22, 2): Qui in sordibus est » sordescat adhuc. » Ex his testimoniis colligitur, peccatum aliquod et peccatum esse et poenam peccati.

Ex praedictis quaestio oritur, scilicet an inquantum peccatum est, sit poena peccati.

Et ideo merito quaeritur, utrum inquantum peccatum est sit poena peccati: quod non videtur; cum omnis poena peccati justa sit. Unde Augustinus in lib. 1 Retractat. (cap. 9): » Omnis poena peccati justa est, et supplicium nominatur. » Si ergo peccatum quod est peccatum et poena peccati, in» quantum peccatum est, poena peccati est; cum omnis » poena justa de justitia Dei veniat, videtur, inquantum » peccatum est, justum esse, et a Deo provenire. » Ad quod illi respondent, peccatum sic dici poenam peccati, quia per peccatum in quod merito praecedentis peccati homo labitur, deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut aeternus ignis dicitur poena malorum, quia eo cruciantur; nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine; ita (1) per peccatum corrumpitur natura, et minuitur bonum naturae, et est ipsa minutio et corruptio boni passio et poena; et non est essentialiter illud peccatum per quod fit; sed ideo peccatum dicitur, ut praemissum est, quia peccatum, illico ut (2) peccat homo, fit in homine illa corruptio; quae (3) tamen fit Deo auctore. Illa enim poena sive passio, quae est boni corruptio, a Deo est; illius autem, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse; et juxta hunc sensum

(1) Item, *praemisso puncto affirmationis.*
(2) *Al.* ubi.
(3) *Nicolai* quaedam.

intellexisse, cum ait in lib. de Praedestinatione sanctorum (cap. 10): « Praedestinatione Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus; sed praescivit Deus etiam quae non est ipse facturus, idest omnia mala. Quia etsi sunt quaedam quae ita peccata sunt, ut etiam poena sint peccati, secundum illud Apostoli (Roman. 1, 26): Tradidit illos Deus in passiones ignominiae (1), non tamen peccatum Dei est, sed judicium, scilicet poena. In Scriptura enim saepe nomine judicii poena intelligitur. » Hic diligenter intendentibus insinuari videtur, ea quae peccata sunt et poenae peccati, non inquantum peccata sunt, Dei esse; sed inquantum poenae, Dei esse dicuntur. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, idest peccata: quia posset ei objici, quaedam peccata esse etiam poenas peccati, et poena peccati omnis justa est et ideo a Deo est: quasi determinando, secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Justa vero praedictam intelligentiam peccata sane dicuntur poenae. Unde Apostolus appellat ea passiones ignominiae, quia ut ait auctoritas (2), licet quaedam peccata sint quae delectent, sunt tamen passiones naturae non nominandae, quia per ea corrumpitur natura.

Quod cum omne peccatum possit dici poena, non tamen omne est poena peccati.

Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici poena, non tamen omne peccatum potest dici poena peccati. Poena enim peccati, ut praedictum est, est illud cujus causa est aliud praecedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur poena peccati respectu praecedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit et poena peccati, sed alterius peccati poena et alterius causa. Ut enim Gregorius in Moral. ait (lib. 25 cap. 12), « peccatum quod poenitentia non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. » Unde fit ut non solum peccatum sit, sed etiam causa peccati. Ex illo quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed et poena peccati est: quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut praecedentis peccati merito etiam in alia cadat: quem enim liberare noluit, deserendo percussit. Proinde, ut Augustinus ait (contra Jul., lib. 5, capit. 3 (3)), praecedentis est haec poena peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimo Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo sive alio modo explicabili vel inexplicabili in passiones ignominiae; ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quae enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum peccata, sed supplicia sunt. Ecce autem ex his jam fit perspicuum quaedam peccata etiam poenas et causas peccati esse; et illud peccatum esse poenam peccati quod causam praecedentem habet peccatum; atque illud peccatum esse causam peccati quod est meritum sequentis culpae.

Ex praedictis videtur significari, ipsa eadem quae peccata sunt esse poenas peccati.

Sed cum ait, crimina criminibus vindicari, videtur insinuare, ea ipsa quae peccata sunt, essentialiter esse poenas peccati, idest punitiones peccati. Ad hoc autem, inquiunt illi, haec et similia dicta esse secundum rationem praedictam; et ideo intelligenda fore secundum praemissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi.

Quod non obviat veritati, si quis dicat ipsa peccata esse poenas peccati essentialiter.

In nullo tamen praejudicium fieri veritati putatur si quis dicat, ipsa eadem quae peccata sunt, essentialiter (ut ita dicam) esse poenas, idest punitiones peccatorum praecedentium quae justae sunt et a Deo sunt, nec tamen inquantum peccata, a Deo sunt, nec inquantum peccata sunt, poenae peccati sunt, et tamen inquantum peccata sunt, privationes boni sunt. Sed, ut supra dictum est, causaliter et active dicuntur privationes.

Aperte ostendit peccata quaedam esse poenam peccati, et poenam ipsam justam esse et a Deo (1).

Quod autem quaedam peccata poena sint et ipsa poena justa sit, et a Deo sit, evidenter tradit Augustinus in lib. 1 Retractat. (cap. 9), ita dicens quaedam necessitate fieri ab homine quae mala sunt, ut eadem peccata poena peccati sint: « Sunt, inquit, quaedam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere et non potest. Unde est illud Apostoli (Rom. 7, 19): Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago; et illud (Galat. 5, 17): Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem; haec enim invicem sibi adversantur, ut non ea quae vultis faciatis. Sed haec omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo; cum haec facit, ea utique facit quae debet. Si autem homo, quia ita est, non est de se bonus, nec habet in potestate ut sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt; poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si peccati poena est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est poena, quoniam poenam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est; justa est haec poena, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans aut surripere hominem potuit velut ignoranti Deo, aut extorquere invito, tamquam invalidiori, ut hominem injusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec poena justa de damnatione hominis veniat. » His atque aliis pluribus testimoniis docetur, quaedam esse peccata et poenas peccati essentialiter.

De quibusdam quae sine dubio peccata sunt et poena, ut ira, et invidia.

Praeterea nullatenus ambigendum est, quaedam peccata absque ullo scrupulo poenas esse; ut invidia quae est dolor alieni boni, et ira; quae etiam non inquantum poenae sunt, peccata sunt. Ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi sentiendum est. Unde Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 77) ait: « Omnis perturbatio passio. Omnis cupiditas perturbatio. Omnis igitur cupiditas passio. Omnis vero passio cum est in nobis, ipsa passione patimur. Omnis igitur cupiditas cum in nobis est, ipsa cupiditate patimur, et inquantum cupiditas est, patimur ea. Omnis autem passio, inquantum ipsa patimur, non est peccatum. Ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideo non sit peccatum: quia multa sunt peccata quibus patimur, sed non inquantum patimur eis. »

Quod verbis Augustini praemissis quaedam sententia Hieronymi obviare videtur.

Illud autem diligenter est annotandum, quod supra positis verbis Augustini dicentis, quaedam necessitate facta esse improbanda, et mala, videtur obviare quod Hieronymus (Pelagius) ait in Explanatione fidei (ad Damasum), quod licet supra sit propositum, tamen, ut perfectius sciatur, iterare non piget: « Execramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo esse praeceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. » Et paulo post: « Et tam illos errare dicimus qui cum Manichaeo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. » Ecce Hieronymus dicit, errorem esse, si quis dicat hominem peccatum vitare non posse. Qui autem dicit, quaedam necessitate fieri, quaedam dicit non posse vitari. Cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieronymus ait.

Determinatio contrarietatem submovens de medio sanctorum.

Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum hujus miseriae, ad quam pertinent ignorantia et difficultas

---

(1) *Augustini textus, ut notat Nicolaius*: in reprobam mentem, ut faciant ea quae non conveniunt.

(2) Nempe Glossa super illud quod ad Rom. 1, de praepostero usu contra naturam inculcatur. Nullius autem nomen profert, sed ad marginem insinuat quod in Decretis causa 32, quaest. 7, cap. *Usus* ex Augustino desumptum est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Non eo loco tantum . . . . unde prior appendix aequivalenter colligitur, sed lib. 1 contra Adversarium legis, et Prophetarum cap. 24, ex quo expresse posterior sumitur, ut et ex illo refert Beda in epist. ad Rom. cap. 1, super illud: *Mercedem quam oportuit, recipientes etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Al. *esse a Deo*.

quae ex justa damnatione descenderunt de malo (ut idem ait in lib. de lib. arb.) illud tradidit, ubi et venialia peccata incudit. Hieronymus vero de mortalibus tantum loquitur peccatis, quae unusquisque gratia illuminatus vitare valet: vel de homine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum illud ait Hieronymus.

Epilogum facit, ad alia transiturus.

Satis diligenter eorum posuimus sententiam qui dicunt omnes actus naturas bonas esse; et inquantum sunt, bonos esse: in quo tractatu quaedam interseruimus quae non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque haesitatione tenentur atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus qui dicunt omnes actus essentia sui, idest inquantum sunt, esse bonos; quosdam vero inquantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse; ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae: quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur (1).

---

(1) *Nicolai legendum forte arbitratur*; et bonum finem intuentur: *vel* bono fine metiuntur, *notans insuper in quodam ms. subnecti* reficere pauperem pro amore Christi.

Divisio textus.

Pertractata illa opinione quae ponit actus peccatorum, inquantum sunt actus, bonos esse, et a Deo, occasione ultimae objectionis contra hanc opinionem inductae, quae sumebatur ex differentia culpae et poenae, hic inquirit, utrum possit esse idem culpa et poena: et dividitur in partes tres: in prima determinat quaestionem; in secunda removet quamdam dubitationem incidentem ex his quae in determinatione quaestionis dicta sunt, ibi: *Illud autem diligenter est annotandum*; in tertia ponit dictorum replicationem, ibi: *Satis diligenter eorum posuimus sententias qui dicunt omnes actus naturas bonas esse.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit quaedam peccata etiam poenas peccatorum esse; in secunda inquirit, quomodo hoc possit esse, ibi: *Et ideo merito quaeritur, utrum inquantum peccatum est, sit poena peccati.* Et dividitur haec pars in partes duas: in prima parte ostendit modum quo peccata dicuntur esse poenae, non per se sed ratione annexi; in secunda ostendit quod etiam ipsa peccata poenae esse possunt, ibi: *In nullo tamen praejudicium fieri veritati putatur.* Prima in tres dividitur: in prima ponit modum quo omne peccatum poena potest dici ratione effectus, scilicet inquantum corruptionis naturae causa est, quae poena quaedam est; in secunda ostendit modum quo quaedam peccata, etsi non omnia, poenae peccatorum dici possunt ratione causae, quae est subtractio gratiae, ibi: *Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici poena, non tamen omne potest dici poena peccati*; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: *Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quae peccata sunt, essentialiter esse poenas peccati.*

In nullo tamen praejudicium fieri veritati putatur. Hic ostendit ipsamet peccata poenas peccatorum esse: et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat universaliter in omni genere peccatorum, ibi: *Quod autem quaedam peccata poenae sint . . . evidenter tradit Augustinus;* tertio probat specialiter in quibusdam generibus peccatorum, in quibus magis manifestum est, ibi: *Praeterea nullatenus ambigendum est quaedam peccata absque ullo scrupulo poenas esse.*

Illud diligenter annotandum. Hic removet quamdam dubitationem ex dictis Augustini supra inductis exortam: et circa hoc duo facit: primo ostendit contrarietatem inter dicta Augustini et Hieronymi; secundo ponit solutionem, ibi: *Ad quod dici potest, quod Augustinus secundum statum hujus miseriae . . . illud tradidit.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum unum peccatum possit esse causa alterius peccati; 2.° si passio possit dici peccatum; 3.° si peccatum potest esse poena peccati; 4.° si omnis poena pro aliqua culpa in homine sit; 5.° de distinctione bonorum quae in fine distinctionis innuitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum unum possit esse causa alterius peccati. — (1-2, *qu.* 25, *art.* 4; *et de Malo, qu.* 8, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse causa peccati. Quod enim nihil est, non videtur habere rationem causae. Sed peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut supra in praecedenti dist. ex verbis Augustini (tract. 1, in Joan.) habitum est. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

2. Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est necessarium, non est voluntarium, ut Augustinus dicit: et quod non est voluntarium, non est peccatum. Ergo illud quod sequitur ad alterum sicut ad causam, non est peccatum, et ita peccatum causa peccati esse non potest.

3. Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed peccatum unum contrariatur alteri, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum non potest esse causa peccati, ad minus cujuslibet.

4. Praeterea, peccatum non potest esse causa peccati, nisi secundum quod ex peccato praecedenti aliquis inclinatur ad sequens. Sed non fit hoc, nisi secundum quod ex peccato praecedenti relinquitur dispositio vel habitus. Cum ergo dispositio et habitus non inclinent nisi ad actus similes in specie illis actibus ex quibus generantur, videtur quod nullum peccatum possit esse causa peccati, nisi forte illius quod est sibi simile in specie.

5. Praeterea, Philosophus in 5 Phys. (text. 2, et seqq.) probat quod motus non potest esse ad motum, quia sic in infinitum abiretur. Ergo et eadem ratione si peccati causa esset peccatum, in infinitum iretur: quod est impossibile.

Sed contra, Rom. 1, 26, dicitur: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae*, scilicet propter superbiam. Sed superbia peccatum est, et similiter ignominiosa passio de qua loquitur. Ergo peccatum est causa peccati.

Praeterea, comparatio matris ad filiam (1), est comparatio causae ad causatum. Sed unum peccatum dicitur esse filia alterius, ut Gregorius dicit (31 Moral., cap. 17, in nov. edit.). Ergo unum peccatum est causa alterius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod unum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae: scilicet secundum modum causae efficientis, finalis et materialis. Per modum causae efficientis dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde habet rationem mali: malum enim non habet causam nisi per accidens; et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens. Prohibens autem peccatum est ipsa gratia, quae conservat animam in sua rectitudine; gratiam autem peccatum tollit; unde per accidens est causa peccatorum quae accidunt subtracta gratia: et per hunc modum quodlibet peccatum mortale causa cujuslibet esse potest. Potest etiam hic modus causandi reduci aliquo modo ad genus causae formalis: sicut enim gratia est principium formale actus gratia informati; ita et privatio gratiae, ex qua peccatum procedit, est quasi forma ejus cujus causa esse potest. Sed per se causa quasi efficiens unum peccatum alterius est ex parte conversionis, inquantum ex actu peccati relinquitur quaedam dispositio vel habitus in anima, inclinans iterum ad peccatum; sed hoc modo peccatum non est causa cujuslibet peccati, sed tantum ejus quod est simile in specie, sicut luxuria luxuriae, et sic deinceps. Per modum autem causae finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum unum peccatum advocat aliud in suum finem: sicut quando aliquis occidit hominem, ut vindictam ex eo sumat, hic ad finem irae, qui est vindicta, advocatur homicidium: et hoc modo quodlibet peccatum potest ex alio causari, quia etiam potest aliquis actum prodigalitatis exercere ad tempus, ut avaritiae finem consequatur; sed tamen ut in pluribus per hunc modum quaedam magis sunt nata ex quibusdam generari, sicut homicidium ex ira, et mendacium ex avaritia; unde dicuntur hujusmodi peccata quae ex aliis saepius solent hoc modo provenire, eorum filiae (2) esse. Per modum vero causae materialis unum peccatum est causa alterius, quando unum peccatum ministrat materiam alteri; et sic gula est causa luxuriae; quia venter mero aestuans, facile in luxuriam spumat, ut dicit Hieronymus (epist. 83): sicut etiam avaritia est causa dissensionis, inquantum multiplicat temporalia, quae litis materia sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum ex parte aversionis nihil est; et ideo ex hac parte non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut dictum est; sed ex parte conversionis aliquid est, et sic potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ex causa sequitur effectus secundum conditionem causae et effectus: quia in quibusdam necessario, et in quibusdam non, sed ut in pluribus, sicut est in rebus naturalibus, quia causa naturalis impediri potest. Similiter etiam (1) in moralibus multo minus oportet quod ex causa de necessitate effectus sequatur: quia in his nihil est causa completa, nisi adjuncto voluntatis actu, et subtracto omni impedimento: et quod dicitur, quod ad causam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa completa non impedita.

Ad tertium dicendum, quod unum contrariorum non est causa alterius per se, sed per accidens esse nihil prohibet; sicut frigidum calefacit, ut in 8 Phys. (text. 8) dicitur.

Ad quartum dicendum, quod illo modo quem objectio tangit, peccatum non est causa peccati, nisi similis in specie; sed sunt et alii modi quibus unum peccatum est causa alterius: et ideo ex insufficienti procedit.

Ad quintum dicendum, quod si peccato per se inesset quod haberet pro causa aliud peccatum, in infinitum iretur: quia sic oporteret quod omni peccato conveniret; sed hoc peccato accidit ut ex alio peccato causetur; et ideo non oportet in infinitum abire; sicut etiam motui accidit ut unus motus sit causa alterius; est tamen ponere primum motum qui non est causatus ab alio motu.

ARTICULUS II.

Utrum passio possit esse peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio possit esse peccatum. Motus enim sensualitatis passio quaedam est. Sed motus sensualitatis inordinatus peccatum est, ut supra dictum est. Ergo passio potest esse peccatum.

2. Praeterea, ira passio quaedam est. Sed ira est unum de septem capitalibus peccatis, et potest esse mortale peccatum; et similiter invidia. Ergo passio potest esse peccatum.

3. Praeterea, omne quod contrariatur et pugnat contra rationem, est peccatum: quia, ut dicit Augustinus (2) (super Gen. ad lit., lib. 10, cap. 12), *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed passiones ad rationem pugnant, ut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nom.). Ergo passiones sunt peccata.

4. Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Philosophus (1 Post., text. 2). Sed propter superabundantiam passionum quae ad medium non reducuntur, a medio virtutis aliquis recedit, et peccatum incurrit. Ergo passiones peccatum sunt.

5. Praeterea, meritum et demeritum, cum sint opposita, in idem genus reducuntur. Sed passionibus contingit mereri, sicut patet in martyribus. Ergo et passionibus contingit demereri; et ita passiones peccatum esse possunt.

Sed contra, non contingit esse peccatum nisi illud cujus principium est in nobis. Sed passionum principium non est in nobis. Ergo passiones non sunt peccata.

(1) *Nicolai* ad sobolem, et *sic infra* soboles.
(2) *Nicolai* soboles.

(1) *Al. deest* in moralibus.
(2) Indicatum videri potest loco cit. Sed expressius lib. 19 de Civ. Dei, cap. 4, ubi paulo aliter tamen habetur, et a Beda refertur ad Galatas 5 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Praeterea, secundum peccata aliquis vituperatur. Sed secundum passiones neque laudamur neque vituperamur, ut in 2 Ethic. (cap. 5) dicitur: non enim vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliter quam debet. Ergo passio non potest esse peccatum.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod cum homo non inquinetur per peccatum, nisi per illud quod ab homine est, ut Matth. 15, 18, dicitur: *Quae procedunt de homine, haec sunt quae coinquinant hominem* non potest esse quod passio, inquantum passio, peccatum sit; quia passio non est a patiente inquantum hujusmodi, sed in patiente ab alio inducitur. Sed tantum per accidens contingit passionem esse peccatum, secundum quod operatio voluntatis, per quam principium nostrorum actuum sumus, aliquo modo ad passionem se habet. Sed ad diversas passiones diversimode se habet. Sunt enim quaedam passiones quae sunt passiones tantum, sicut praecipue patet in passionibus corporalibus, quae ab exteriori infliguntur, ut sectio, et adustio; vel ab aliquo etiam principio interius agente, etiam naturali, ut febris, vel aliquid hujusmod; et ad has passiones se habet voluntas sicut causans eas, sicut est in passionibus sponte assumptis, vel sustinens eas libenter propter aliquem finem; et sic contingit in his passionibus meritum, si sint decentes; et demeritum, si sint indecentes. Quaedam autem passiones sunt quae non sunt purae passiones, sed sunt simul et passiones et operationes quaedam, sicut patet in passionibus quae dicuntur operationes animae: sentire enim, ut vult Philosophus in 2 de Anima (text. 118), pati quoddam est; sed hoc verum est, inquantum sentire perficitur per hoc quod visus a sensibili movetur, recipiendo speciem ejus qua informatur, et operationem propriam exercet; et ita est in omnibus potentiis passivis, quales sunt omnes potentiae sensitivae partis, et etiam intellectivae, praeter intellectum agentem, et praeter virtutes motivas organis affixas; unde et intelligere quoddam pati est, et velle, et appetere; propter quod ira, et hujusmodi, passiones animae dicuntur, quamvis in his magis vel minus proprie nomen passionis sumatur, secundum quod plus et minus acceditur ad transmutationem corporalem; quae quidem consequens est in ira et invidia, et hujusmodi; vel etiam (1) secundum materiales qualitates, ut calidum et frigidum, et hujusmodi. In sensu autem est secundum species in organo materiali spiritualiter et non materialiter receptas; sed in intellectu secundum receptionem pure spiritualem; et ideo illae passiones quae plus de ratione passionis habent, minus sunt in potestate nostra; et propter hoc specialius passiones dicuntur. In omnibus tamen his non est peccatum, nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet imperando, inquantum sunt operationes quaedam; vel etiam acceptando, secundum quod sunt passiones.

Ad primum ergo dicendum, quod motus sensualitatis non est peccatum, nisi secundum quod in potestate voluntatis est, ut supra dictum est, et non inquantum est passio quaedam.

Ad secundum dicendum, quod nomen irae, secundum propriam impositionem, passionem quamdam significat; sed postea transumptum est ad significandum vitium quoddam; cum enim virtutes quaedam, quamvis sint medietates, magis opponantur quibusdam extremis quam aliis (sicut mansuetudo magis opponitur irae quam defectui ejus), contingit quod vitia opposita talibus virtutibus nominantur nomine passionum ad quas refrenandum praecipue virtutes ordinantur; et hoc modo ira secundum quod vitium nominat, non est nomen passionis, sed actus, vel habitus.

Ad tertium dicendum, quod passio non pugnat contra rationem quasi per se oppositum virtuti, qua ratio perficitur; sed quia per se opponitur medio, quod virtus et ratio in passionibus statuit; sicut etiam nigredo pallori et rubedini opponitur.

Ad quartum dicendum, quod propter abundantiam passionum dicitur vitium esse, sicut propter causam materialem; sed per se vitium est in actu aliquo deformi circa passiones illas; et ideo non oportet quod passiones secundum se vitia sint.

Ad quintum dicendum, quod passionibus sancti non meruerunt, nisi secundum quod eas voluntarie sustinuerunt, et propter Deum; et ita etiam possunt esse demeritoriae, inquantum voluntas alio (1) modo ad eas se habet.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum unum possit esse poena alterius peccati. — (1-2, *qu.* 87, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Omnis enim poena ordinata est, et a Deo est. Sed nulla culpa (2) ordinem habet, nec a Deo est. Ergo culpa poena esse non potest.

2. Praeterea, causa et effectus non incidunt in idem. Sed culpa est causa poenae. Ergo non potest esse idem culpa et poena.

3. Praeterea, poena ordinatur contra culpam, ut medicina ejus; poenae enim medicinae quaedam sunt, ut in 2 Ethic. (cap. 3) dicitur. Sed peccatum peccato medicina non est, quia praecedens peccatum per sequens non curatur, sed magis sequens peccatum in peccatum inclinat. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

4. Praeterea, si peccatum punitur peccato, aut convenit omni peccato, aut quibusdam peccatis tantum. Si convenit omni peccato, ergo erit abire in infinitum in peccatis, ita quod post quodlibet erit aliud peccatum. Si autem non sit commune in omnibus peccatis; sed ultimum peccatorum non punitur peccato, sed tantum poena aeterna: cum primum peccatum puniatur peccato, et poena (3) aeterna, ultimum peccatum minus punietur quam primum, quod duobus poenis punitur. Contingit autem quod ultimum peccatum est gravius quam primum. Ergo gravius peccatum minus punitur; quod videtur injustum.

5. Praeterea, nullus punitur in eo quod libenter facit. Sed quicumque peccat, peccatum voluntarie et libenter facit. Ergo nullus punitur in hoc quod peccat; et ita peccatum non est poena peccati.

(1) *Al.* est etiam.

(1) *Al.* aliquo.
(2) *Al. deest* culpa.
(3) *Al.* in poena.

Sed contra, Augustinus in lib. 1 Confess. (cap. 12) dicit: *Jussisti Domine, et sic est, ut ipse sibi poena sit omnis inordinatus animus.* Sed inordinatus animus est malum. Ergo est poena.

Praeterea, quod aliquis privetur maximo bono, non potest esse sine poena. Sed peccatum est aversio ab incommutabili (1) bono. Ergo peccatum est poena.

Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera inductae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod contingit idem esse culpam et poenam, non tamen secundum eamdem rationem; quia omnis poena, inquantum poena est, voluntati contraria invenitur; omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Contingit autem quod illud quod est culpa, dicatur poena tripliciter. Uno modo ratione effectus, quia scilicet naturam corrumpit, et gratiam subtrahit, quae poenae quaedam sunt; sed hoc contingit dupliciter. Uno enim modo culpa causat poenam ex parte aversionis, inquantum scilicet per culpam quis privatur gratia, et Deum amittit, et naturae bonum in eo corrumpitur. Alio modo ex parte conversionis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod quaedam peccata passionem quamdam annexam habent, ut ira, et invidia, et aliquid hujusmodi; quia ex inordinato vindictae desiderio corpus imaginationi obediens, et affectui, quadam passione concitatur, quae ira dicitur materialiter loquendo, et hoc affectionem (2) habet. Alio modo ex eo quod actus peccati sine labore non exercetur: propter quod Sap. 5, 7, dicitur: *Ambulavimus vias difficiles.* Alio modo peccatum poena dicitur, inquantum effectus cujusdam poenae est: ex hoc enim quod aliquis mortaliter peccat, ut dictum est, gratia privatur: et quia per gratiam continebatur ne in peccatum rueret, fit ei ipsa subtractio gratiae quaedam causa sequentis peccati, in quod cadit, auxilio gratiae destitutus: et simili modo dici potest de omni alio auxilio quod Deus hominibus impendit, ne in peccatum cadant, sicut sunt impedimenta peccandi exteriora, sicut dicitur Oseae 2, 6: *Sepiam viam tuam spinis:* et haec quidem auxilia, quae sunt impedimenta peccandi, quandoque subtrahuntur merito praecedentis peccati, ut sic homo in peccatum liberius ruat. Tertio modo potest dici id quod est culpa, esse poena, non ratione alicujus praecedentis vel sequentis, sed ratione ipsius actus deformis: nulli enim dubium est quin ex conjunctione inconvenientium quaedam poena sit homini, ut patet etiam in exterioribus quod (3) si quis maximae auctoritatis indecenti habitu indueretur, hoc sibi poena esset: unde nec sine poena potest esse quod actio deformis et rectitudine rationis privata, in ipsa natura rationali inveniatur: et ideo talem actionem facere poenale quoddam est. Sed tamen non ab eodem habet quod sit poena et culpa: inquantum enim a voluntate progreditur, culpae rationem habet; sed inquantum praeter intentionem voluntatis ipsam animam deturpat, sicut res indecens sibi, poenae rationem accipit: hic tamen modus ad primum reduci potest, ipsa enim deturpatio est quidam peccati effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis poena a Deo est, sed non eodem modo. Est enim quaedam poena a Deo sicut ab agente, sicut sunt poenae sensus, quae per quamdam actionem causantur; oportet enim omnis actionis reductionem in primum agens fieri sicut in causam. Quaedam vero poenae sunt a Deo non sicut ab agente, sed potius sicut a non agente, ut subtractio gratiae: ex eo enim quod Deus gratiam non infundit, causatur in isto gratiae privatio. Utroque autem modo invenitur poena annexa culpae: quia illa poena quae efficitur per peccatum ex parte suae conversionis, est poena sensibiliter hominem affligens, ut irae perturbatio, et labor inordinatus in peccato, et hoc quidem a Deo est, et juste ordinatur, ut qui delectationem contra Dei ordinationem appetit, praeter suam intentionem afflictionem incurrat in hoc etiam ubi propriae libidini obsequitur. Illius autem poenae quae est subtractio gratiae, quae est effectus unius peccati et causa alterius, est causa Deus, sicut non agendo, et similiter aliarum poenarum similium: et hoc constat juste ordinatum esse, ut qui contraria gratiae appetit, gratiam amittat: et Dei auxilium, qui contra Deum agit: et per hunc etiam modum est causa poenae illius quae est ipse actus deformis peccati: non quia ipsum causet, sed quia ipsum permittit, eum non impediendo: et hoc etiam similem justitiae ordinem cum praedictis habet; hujusmodi autem ordinis causa Deus est. Ex quo patet quod id quod culpa et poena dicitur, secundum quod ad peccantem refertur, ut ab eo voluntarie exiens, in quo ratio culpae consistit, inordinationem habet; sed secundum quod habet rationem poenae, ut a Deo, ordinatum est debito ordine justitiae.

Ad secundum dicendum, quod causa et effectus respectu ejusdem non incidunt in idem, secundum eumdem modum causae (quia secundum diversa genera causarum etiam hoc non est inconveniens ut idem sit ejusdem causa et causatum, sicut finis est causa efficientis, et efficiens est causa finis); sed respectu diversorum non est inconveniens ut etiam secundum idem genus causae aliquid sit causa unius, et causatum ab altero: et ita etiam nihil prohibet aliquid quod est culpa, esse poenam alterius peccati.

Ad tertium dicendum, quod poena ordinatur ut medicina ad culpam, sed non semper ut medicina illius qui peccavit (quod enim latro suspendatur, non est ad correctionem ejus; similiter quod homo in inferno damnetur), sed quandoque ordinatur ad culpam ut medicina alterius; sicut fur suspenditur in bonum totius communitatis ne passim furta committantur; et aliquis in inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per poenam non ordinetur.

Ad quartum dicendum, quod hoc est per accidens quod ultimum peccatum per aliud peccatum non punitur, quia scilicet vel vita peccantis finitur, vel etiam animus ejus per poenitentiam in melius immutatur; sicut etiam et primum peccatum tollit gratiam quam secundum non tollit, quia eam non invenit, sed tolleret si inveniret; et similiter est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod in actu peccati est aliquid quod peccator vult, ut delectationem; aliquid vero est quod non vult, immo praeter intentionem ejus accidit, ut corruptio naturae consequens, vel etiam ipsa indecentia actionis; et ideo in hoc quod libenter fecit, punitur, dum ex hoc

(1) *Al.* incommunicabili.
(2) *Forte* afflictionem.
(3) *Al. deest* quod.

quod libenter facit, aliquid accidit praeter intentionem ejus, quod voluntati ejus adversatur.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis poena infligatur pro peccato.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis poena infligatur pro peccato. Quia, ut Augustinus super Cant. Deuter. (1) dicit, quinque modis flagella contingunt: vel ut justis merita per patientiam augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigendum peccata, ut Mariae lepra; vel ad initium poenae, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in inferno sequatur; vel ad gloriam Dei manifestandam, ut de caeco nato. Sed tres istorum modorum non ostendunt poenam pro peccato aliquo inflictam. Ergo non omnis poena pro peccato infligitur.

2. Praeterea, de Christo dicitur 1 Petr. 2, 22: *Qui peccatum non fecit*: et tamen multas poenas sustinuit. Ergo non omnis poena pro culpa infligitur.

3. Praeterea, dicitur quod omne peccatum est poena secundum primum modum nec tamen omne peccatum est poena peccati, ut ibidem dicitur. Ergo non omnis poena est poena peccati.

4. Praeterea, culpa virtuti opponitur; et sicut virtuti debetur praemium, ita et culpae poena. Sed virtus non habet praemium in his temporalibus bonis, sed in aeternis. Ergo nec culpa per amissionem temporalium bonorum punitur a Deo. Cum ergo sint quaedam poenae in amissione horum bonorum, videtur quod quaedam poenae non sint pro culpis inflictae.

5. Praeterea, frequenter via impiorum prosperatur, ut Hierem. 12 dicitur, et Job 21, et e contrario justi in afflictione sunt. Hoc autem non esset, si poena culpae tantum redderetur. Ergo non omnis poena culpae alicui redditur.

Sed contra est quod Gregorius in oratione (in collecta, fer. 6 ciner. (2)) dicit: *Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas.* Sed omnis poena nocumentum quoddam est. Ergo poena esse non potest nisi ubi dominetur iniquitas.

Praeterea, Hieronymus (3) dicit: *Quidquid patimur peccata nostra meruerunt.* Sed omnis poena passiva, est corruptio boni, ut supra dictum est. Ergo omnis poena pro merito peccati redditur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nullus punitur nisi in eo quod aliquo privatur quod sibi bonum est. Sciendum est autem, quod aliquid est bonum homini dupliciter: vel secundum naturam propriam, inquantum scilicet homo est; vel secundum naturam communem, inquantum est animal vel vivum, vel aliquid hujusmodi. Et quia homo est id quod est inquantum rationalis et intellectum habens; ideo bona ei, inquantum homo est, principalia sunt ea quae sunt secundum rationem bona, ut virtutes, in quibus natura intellectiva perficitur, et ex privatione horum bonorum nullus poenam habet, nisi propria culpa. Sunt autem secundario modo bona rationis, quae ad opus virtutis organice et instrumentaliter deserviunt, ut sanitas corporis et res exteriores. Hujusmodi autem non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum aliquam mensuram, prout scilicet ad opus virtutis adjuvant; unde Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 13), quod superabuntia divitiarum, quae ad opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala. Unde si aliquis privatur his bonis quantum ad id quod non proficit ad opus virtutis, sed magis deficit, talium bonorum privatio (1) non est poena hominis inquantum est homo, sed quando privatur eis quibus indiget ad opus virtutis; unde dicitur Proverb. 30, 8: *Divitias et paupertatem ne dederis mihi.* Unde nullus nisi pro culpa punitur in subtractione horum bonorum inquantum virtuti necessaria sunt; unde Psalm. 36, 25: *Junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem.* Si autem consideretur homo secundum naturam communem, sic omnia bona corporis, et etiam exteriora, sunt bona sibi; unde quaelibet privatio horum bonorum quaedam poena est sibi. Non autem omnis talis poena inducitur pro peccato proprio ipsius, sed tamen semper aliquod peccatum sequitur, ad minus peccatum naturae: quia nisi humana natura per peccatum originale infecta esset, nullam molestiam vel defectum homo in his pateretur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo hic ad augmentum meriti flagellatur, non est sibi poena inquantum est homo, sed bonum ejus: tamen est poena sibi inquantum naturam animalem habet; et ideo talis poena non sequitur culpam propriam illius qui peccat, sed culpam naturae infectae, quae (2) si facta non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad perfectum (3) meriti pervenirent.

Ad secundum dicendum, quod Christus nullo modo poenam habuit aliquam quae esset poena hominis inquantum est homo: quia in bonis rationis superabundavit, nec aliquem defectum in eis passus est. Habuit tamen poenam aliquam quantum ad naturam communem; et ideo non oportuit quod esset aliqua culpa in eo, sed quod aliqua culpa praecessisset in natura humana; unde dicitur Isa. 53, 8: *Propter peccata populi mei percussi eum.*

Ad tertium dicendum, quod hoc quod dicitur, quod non omne peccatum est poena peccati; intelligendum est peccati alterius. Primum enim peccatum effective et causaliter poena dici potest, inquantum corruptio naturae, quae per illud fit, quaedam poena est; non autem poena alterius praecedentis peccati, sed ipsiusmet peccati quod talem (4) corruptionem inducit.

Ad quartum dicendum, quod sicut virtus non habet per se praemium in his temporalibus bonis, sed per accidens, secundum quod talibus indigentur ad virtutis actum; ita etiam nec culpa in his punitur quasi essentiali poena, sed quadam acci-

---

(1) Atqui nec tale quidquam Glossa refert super Deuter. 32, ubi Moysi canticum continetur, nec ullus Augustini Commentarius in canticum hoc extat inter opera vulgaria, nec in quaestionibus Deuteronomii, ubi pars quaedam ejus explicatur, tale quidquam occurrit, sed ex tract. 124 in Joan., ex conc. in Psalm. 9, et in conc. in Psalm. 37, sparsim colligi potest (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quae post Missam dicitur, super populum ad humiliandum capita Deo (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Quod subjungitur ex Hieronymo, non occurrit expresse (*Ex edit. P. Nicolai*).

---

(1) *Al.* servatio.

(2) *Supple* culpa naturae.

(3) *Al.* ad profectum.

(4) *Al.* tamen.

dentali, secundum quod subtractio horum bonorum temporalium in detrimentum etiam spiritualium redundat, quatenus poena hic incipiat, et in futuro terminetur.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod impii prosperitatem habent, frequenter in eorum malum est, ut ex dicto Philosophi inducto patet; unde in hoc ipso puniuntur. Similiter etiam et quod justi in adversitatibus sunt, in eorum bonum cedit, quia per hoc ad virtutem proficiunt; unde non est eis poena, praecipue inquantum homines sunt, sed quasi pro praemio redditum.

ARTICULUS V.

Utrum distinctio bonorum sit conveniens.
(1 2, *qu.* 18, *art.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponitur distinctio bonorum, ut quaedam dicantur bona ex genere, et quaedam ex fine, et ex causa. Quod enim alicui convenit secundum genus suum, non poterit removeri ab eo per aliquam differentiam additam: quaecumque enim differentia animali addatur, semper in eo sensibile remanebit. Sed reficere esurientem et similes actus quos dicit bonos ex genere, male fieri possunt, ut si propter inanem gloriam fiant. Ergo inconvenienter boni (1) ex genere dicuntur.

2. Praeterea, sicut se habet malum ad genus mali; ita et bonum ad genus boni. Sed actus qui sunt ex genere mali, nullo modo boni esse possunt, ut occidere innocentem, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec illi actus qui mali esse possunt, ex genere boni dicendi sunt.

3. Praeterea, cuilibet generi respondet sua species. Si ergo est aliquis actus bonus ex genere, debet assignari aliquis actus bonus ex specie; quod cum praetermittatur, videtur distinctio insufficiens.

4. Praeterea, bonum est ex fine, ut in 3 Metaph. (text. 3) Philosophus dicit. Sed materia et finis non incidunt in idem, ut in 2 Physic. (text. 70) dicitur. Videtur ergo quod inconvenienter dicantur actus super debitam materiam cadentes, ex genere boni.

5. Praeterea, materia actus est objectum ejus. Objectum autem habet rationem finis. Ergo si dicitur actus bonus ex genere ex materia debita super quam cadit, videtur quod inconvenienter distinguitur bonum ex genere, et bonum ex fine.

Sed contra, genus sumitur ex materiali principio, ut Avicenna dicit (2 par. logic., cap. 1). Si ergo aliquis actus ex materia super quam cadit, bonitatem habet, convenienter ex genere bonus dicitur.

Praeterea, quod omnibus existentibus in aliquo genere convenit, eis ex natura generis sui competit. Sed actibus cadentibus super debitam materiam secundum (2) ordinationem sui generis, quaedam bonitas convenit. Ergo convenienter boni ex genere dici possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (4 cap. caelest. Hierar.), in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus, et operatio. Horum autem talis est ordo, quod virtus ab essentia, et operatio a virtute procedit: et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio, secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet, sed propria determinatio actus est ex objecto: unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia propria determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex objecto determinatus, est ulterius determinabilis per alias circumstantias: quae si convenientes fuerint, ex eis quamdam ulteriorem bonitatem recipiet, et dicetur bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad perfectam bonitatem actus, quae est per informationem habitus; et tunc dicetur bonum virtutis. Sic ergo patet ratio distinctionis bonitatis actuum quae in littera ponitur, et quomodo hae bonitates ad invicem se habeant. Prima enim bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus: unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus; inter quas primo supervenit sibi bonitas quae est ex debita materia; super quam iterum inducitur alia bonitas quae est ex fine, et aliis circumstantiis, et ex forma habitus: et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia; sed tamen posita secunda, non necessario tertia ponitur: et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias.

Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas quae est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur; sicut etiam quantumcumque ab anima tollatur gratia, remanet in ea bonitas naturae: unde non dicitur actus qui est bonus ex genere, male fieri, quia privetur ab eo bonitas sui generis, sed quia (1) privatur bonitate circumstantiarum.

Ad secundum dicendum, quod unus defectus sufficit ad hoc quod malum aliquid esse dicatur; sed non una perfectio sufficit ad hoc quod simpliciter sit bonum: quia bonum contingit ex una et perfecta causa: sed malum ex particularibus defectibus, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4): et ideo illud quod est bonum ex genere, non est necessarium quod simpliciter sit bonum: sed potest male fieri: quod autem est malum ex genere, simpliciter est malum, nec bonum fieri potest.

Ad tertium dicendum, quod sicut genus determinatur per speciem; ita etiam bonum in genere determinatur per bonitatem quae est ex fine et ex aliis circumstantiis: et ideo illud bonum quod est ex fine et circumstantiis, respondet bono quod est in genere, sicut species generi: unde et ejus praedicationem recipit: pascere enim esurientem propter Deum, est pascere esurientem; sed non convertitur.

Ad quartum dicendum, quod est duplex materia: ex qua, vel in qua, et materia circa quam: et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine: sed secundo modo est idem cum fine: quia objectum finis actus est.

Ad quintum dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est

(1) *Al. deest* boni.
(2) *Al. additur* totam.

(1) *Al. deest* quia.

objectum ejus et remotum, quem agens intendit: et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit.

Expositio textus.

Istas poenas pauci vident. Rationem hujus reddit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 19); quia natura intellectualis, quae suis bonis per hujusmodi destituitur, occulta est; sed natura exterior magis apparet: unde magis est creditum a sensibilibus (1) hominibus se esse hoc quod sunt propter naturam sensibilem, quam per naturam intellectualem: et hoc ideo quia quod nocet eis secundum intellectualem naturam, non reputant poenam, sed solum quae nocent secundum naturam exteriorem eis notam; quamvis e contrario sit secundum rei veritatem.

(1) *Al.* est credendum sensibilibus.

Enumerat multa quae peccata sunt (1), *et poena peccati.* Intelligendum est de his quae sunt in genere culpae; alias falsum esset: quia quaedam sunt tantummodo poenae, et nullo modo culpae.

Ponit Deus offendiculum, dum scilicet impedimenta peccati non subtrahit.

Non tamen potest dici poena peccati, scilicet alterius: quia illa poena quae sequitur, ejusdem peccati poena est quod eam effecit.

Nec tamen inquantum peccata sunt, a Deo sunt. Quia peccata sunt aliquid, inquantum a voluntate procedunt; sed poena peccata fiunt, secundum (2) quod invenitur in eis aliquid voluntati repugnans, ut dictum est.

Vel de homine secundum statum liberi arbitrii. Ista solutio non videtur conveniens: quia praecepta legis homini post peccatum data sunt, de quibus Hieronymus (Pelagius) locutus est.

(1) In editis: *Media quae sunt, et peccata sunt etc.*
(2) *Al. additur* illud.

DISTINCTIO XXXVII.

Aliorum ponit sententiam, qui dicunt, malos actus nullo modo esse a Deo; nec esse bonos, sive in eo quod sunt, sive alio modo.

Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato et de actu sentientes. Asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nulla ratione bona (1); nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt; sine eo namque, ut ait Evangelista, factum est nihil, idest peccatum: quod dicitur esse nihil non quia non sit actio prava vel mala voluntas, quae aliquid est; sed quia a vero esse separat homines, et ad malum trahit; et sic ad non esse deducit. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non esse dicuntur. Ideoque Augustinus dicit super Joannem (tract. 1), peccatum nihil esse, nihilque fieri homines cum peccant. Hac igitur ratione astruunt nihil esse, quia a vero esse hominem elongat; voluntatemque malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt; quia praevaricatio et inobedientia haec sunt, et contra legem Dei fiunt; quae tamen sunt, sed ab homine vel a diabolo, non a Deo. Nullatenus enim a Deo haec esse dicunt, sive inquantum sunt, sive alio modo.

Qualiter determinent verba Augustini praemissa, quibus ait, omne quod est, inquantum est, bonum esse.

Illa quoque Augustini verba quibus dicit, omne quod est inquantum est, bonum esse, et Deum habere auctorem, de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiae vero nomine atque naturae dicunt significari substantias ipsas, et ea quae naturaliter habent, scilicet quae concreta sunt eis; sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium et voluntatem, et hujusmodi. Quod ex verbis Augustini praemissis colligitur, ubi bonum hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc igitur assertionem vel acceptionem, mali actus non sunt naturae vel substantiae, nec etiam boni actus. Quod utique Augustinus videtur innuere in libro 1 Retr. (cap. 13) distinguens inter substantias, sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelligendum sit quiddam in libro de vera Religione (cap. 50), ab eo traditum, ait: « Hoc de substantiis atque naturis dictum est; inde enim » disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. » Aperte hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata; ideoque asserunt praefati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias; quae si malae sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturae, Augustinus (lib. 1, cap. 30) (1), videtur notare in prima responsione contra Pelagianos, ita dicens: « Opera diaboli, quae vitiata dicuntur, actus » sunt, non res. » Idem in quarta: « Omne malum natura » non est; sed actus accidens alicui ex defectu boni. Qua- » mobrem quod natura non est, Deus non fecit; quia natu- » ra est omne quod fecit. » Item (cap. 13 ejusd. lib.): » Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non » diabolus. »

(1) *Al.* bonam.

Secundum hos res aliquae sunt quae a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

Ex quo colligitur, res aliquas esse quae a Deo non sunt, eisque homines mali sunt; quod nihilominus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius positis, qui in Enchir. (cap. 19), determinans illa verba Prophetae: « Vae his qui » dicunt malum bonum », dicit, de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterior, a Deo non est; quia, ut ait Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 3), Deo auctore non fit homo deterior. Non est igitur auctor Deus rerum quibus homo fit deterior. At sunt aliquae res, ut dictum est, quibus homines mali sunt. Sunt etiam ergo aliquae res quae a Deo non sunt, quia peccata ipsae sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, idest eorum quae peccata sunt.

Ex parte eorum praemissae opponitur sententiae in illo verbo: Deus auctor malorum non est.

In hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur, qui dicunt, Deum non esse auctorem eorum quae mala sunt, inquantum mala sunt; sed inquantum sunt, et inquantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid igitur mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum, inquantum nihil sunt, cum nihili nullus (2) auctor existere queat? Ideoque cum dicitur Deus auctor esse omnium quae sunt; bonorum, isti subintelligi volunt. Bona autem illa dicunt esse quae naturaliter dicunt esse, non solum quae substantiae sunt, vel concreta substantiis, qualiter supra acceperunt, sed et omnia quae naturam non privant bono; et ita secundum eosdem

(1) Seu lib. 1 Hypognost. contra primum Pelagianum articulum, ut prope finem videre est; ut sequens appendix ut ejusdem Hypognostici lib. 4, contra quartum Pelagianum articulum sumitur, ubi statim ab initio, sed alia serie habetur quam hic, posteriora prioribus praemittendo. Sed Augustini opus non est (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* cum vel nullius.

multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura, sive de substantiis, vel de his quae naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum Psalm. (68) « Non est sub» stantia, » ita Augustinus de substantia disserendo, ut praemissae sententiae videatur consentire, dicens: « Substantia » intelligitur illud quod sumus, quidquid sumus: homo, pe» cus, terra, sol, omnia ista substantiae sunt, et eo ipso quo » sunt naturae ipsae substantiae dicuntur. Nam quod nulla » est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo est aliquid » esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem » lapsus est homo a substantia in qua factus est. Iniquitas » quippe ipsa substantia non est. Non enim iniquitas est » natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio » quam fecit homo. Naturae omnes per ipsum factae sunt. » Iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas non est » substantia. In illo autem hymno trium puerorum universa » creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quae fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, » sed non avaritia, omnia reptilia ibi nominata sunt, sed » non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostra volun» tate habemus, et vitia non sunt substantiae. » Intendant ex his verbis diligenter praemissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum judicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quae adhuc nobis supersunt, tractanda festinantes.

Quod de peccato, non de poena intelligitur, cum dicitur Deus non esse auctor mali.

Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas, sicut peccata, generaliter includas. Poenarum enim Deus auctor est, sicut ipse per Prophetam ait (Amos 3, 6): « Non est malum in civitate » quod Dominus non fecerit. » Idem alibi ex persona sua ait (Isai. 45, 7): « Ego sum Deus creans malum, et faciens » bonum. » Ecce hic dicitur creans ac faciens malum. Sed mali nomine poena intelligitur, non peccatum: sicut e converso cum dicitur, Deus non est auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Augustinus, qui dixerat in lib. 83 quaest. (quaest. 21), quod Deus auctor mali non est, in I libro Retractat. (cap. 26), quomodo id intelligendum sit aperit, dicens: « Videndum est ne male » intelligatur quod dixi Deus auctor mali non est, qui et » omnium quae sunt, auctor est, quia inquantum sunt, in» tantum bona sunt; et ne hinc putetur non ab illo esse » poenam malorum, quae utique malum est his qui puniun» tur. Sed hoc ita dixi, sicut dictum est (Sap. 1, 13): Deus » mortem non fecit, cum alibi (Eccl. 11, 14) scriptum sit: » Mors et vita a Domino est. Malorum igitur poena, quae » a Deo est, malum est quidem malis, sed in bonis Dei ope» ribus est; quoniam justum est ut mali puniantur, et utique » bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus » non fecisse mortem quia non fecit illud pro quo mors in» fligitur, idest peccatum. » Audisti, lector, causam dictorum ex qua intelligentia sana firmatur, cum dicitur: Deus non est auctor mali, et Deus mortem non fecit.

Divisio textus.

Postquam tractavit illam opinionem quae ponebat, actus peccatorum, inquantum sunt, bonos esse, et a Deo, in hac distinctione prosequitur aliam opinionem oppositam, quae ponit eos nullo modo a Deo esse; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur istam opinionem quantum ad hoc in quo a praecedenti differt; in secunda determinat quoddam in quo ambae opiniones conveniunt, quod scilicet Deus, quamvis non sit auctor malorum quae sunt culpae, est tamen auctor poenarum, ibi: *Cum igitur omnes in hoc consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata generaliter includas.* Circa primum tria facit: primo narrat eorum opinionem: secundo ponit responsiones eorum ad rationes, quibus alia opinio innitebatur, ibi: *Illa quoque Augustini verba . . . . de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt*; tertio ponit rationes ad impugnandum praedictam opinionem, ibi: *Ex quo colligitur res aliquas esse quae a Deo non sunt.* Et circa hoc tria facit: primo ponit rationes contra primam opinionem; secundo ex dictis concludit quoddam quo ista opinio innititur contra objectiones quae possent fieri, ibi: *Ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quae sunt, bonorum, isti subintelligi volunt*; tertio utriusque opinionis judicium lectori relinquit, ibi: *Intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum.* Prima dividitur in duas, secundum duas rationes; secunda incipit ibi: *In hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de existentia peccati. Secunda de causa ejus. Tertia de causa poenae.

Circa primum duo quaeruntur: 1.° utrum peccatum sit substantia vel natura aut res quaedam; 2.° utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum sit substantia vel natura quaedam.
(1-2, *qu.* 18, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit substantia vel natura. Nihil enim existens in altero sicut in subjecto, substantia est, ut per definitionem substantiae patet. Sed peccatum, quocumque modo sumatur, in peccante est sicut in subjecto. Ergo non est substantia vel natura.

2. Praeterea, peccatum malum quoddam est. Sed Dionysius (4 cap. de div. Nom.) probat, quod malum non est neque in universali natura neque in particulari. Ergo peccatum non est natura quaedam.

3. Praeterea, quod corrumpit naturam, non videtur esse natura. Sed peccatum naturam corrumpit, ut supra habitum est. Ergo peccatum non est natura.

4. Praeterea, a formali principio res in speciem trahitur. Cum igitur ens dicatur esse res vel natura, secundum quod ad aliquam speciem determinatum est, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae, videtur quod id quod caret principio formali, res vel natura dici non possit. Sed dicitur peccatum per privationem formae; est enim privatio modi, speciei, et ordinis, ut Augustinus dicit (de natura Boni, cap. 4). Ergo peccatum res vel natura dici non potest.

5. Praeterea, omnis res vel natura ordinem aliquem habet in universo. Sed ex hoc aliquid dicitur peccatum quia inordinatum est. Ergo peccatum non est res vel natura.

Sed contra, quidquid est in aliquo decem praedicamentorum, est res vel natura. Sed peccata in aliquo genere collocantur: quia habitus peccatorum in genere qualitatis sunt, et actus peccatorum in genere actionis. Ergo peccata res vel naturae quaedam sunt.

Praeterea, contraria in idem genus reducuntur. Sed peccatum virtuti contrariatur. Cum igitur virtus sit in genere rei et naturae, videtur quod peccatum res quaedam vel natura sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex 5 Metaph. (text. 15) patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi praedicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet; sic enim substantia pro essentia sumitur. Primo ergo modo accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse: quia nec etiam virtutes substantiae hoc modo sunt, cum in genere substantiae non sint neque sicut principia neque sicut principiata. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit; eo quod in actu peccati duo est considerare: scilicet ipsum actum, qui essentia quaedam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est: vel etiam ipsam privationem ordinis per quam malus est: et quia privationes essentiam non habent, ideo ex parte ista peccatum substantia non est: et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod privatum est debito ordine; ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse; sed tamen inquantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen naturae multipliciter dicitur, ut Boetius (in lib. de duabus naturis et una persona Christi) dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantiis convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura. Secundo igitur et tertio modo peccata natura dici non possunt: quia in genere substantiae non sunt, ut dictum est; neque iterum principium motus sunt, sed potius motus vel actiones quaedam: et quod plus est, etiam tertio modo accipiendo naturam, nec secundum naturam dici possunt: quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest; unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quae naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto quodammodo potest dici natura peccatum, et quodammodo non: quia secundum quod est actus quidam, est ens quoddam quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur: sed inquantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est neque differentiam habet, sed per privationem debitae formae dicitur. Similiter autem et nomen *rei* dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine *rei* secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna (Metaph., tract. 1, cap. 6) distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen *rei*, ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a *reor reris* dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4 Metaph. (comm. 2) dicit. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, inquantum est actus, est res quaedam; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendo rem quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet et inquantum est actus, et inquantum privationi subjicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de substantia secundum quod significat rem primi praedicamenti: et hoc modo sumendo substantiam, peccatum nullo modo substantia est.

Ad secundum dicendum, quod esse in natura aliquid dicitur dupliciter: vel sicut pars naturae, sive aliquid aliud ad perfectionem naturae pertinens; et hoc modo malum non est in natura neque universali neque particulari. Vel potest intelligi aliquid esse in natura sicut in subjecto; et hoc modo oportet quod subjectum hujusmodi privationis, quae malum est, natura quaedam sit, ut hoc modo malum in natura esse dicatur; et ideo oportet actum illum in quo deformitas fundatur sicut in subjecto, naturam quamdam esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod naturam unam corrumpit, potest esse natura alterius, sicut natura ignis corrumpit naturam aquae; unde non est inconveniens ut actu quo natura hominis corrumpitur, natura alterius animalis perficiatur: aliquid enim est vituperabile in homine quod est laudabile in leone vel cane; et ideo non est inconveniens ut actus ille natura aliqua ponatur, vel etiam secundum naturam, non quidem hominis, sed alterius.

Ad quartum ergo dicendum, quod quamvis privatione qua peccatum malum dicitur, privetur forma per quam actus in genere moris bonitatem habet, non tamen privatur forma illa per quam in genere actus remanet: et ideo secundum illam formam res dici potest, inquantum actus est res quaedam. Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma ejus, secundum quod in considerationem rationis venit; et ideo ex parte privationis potest dici res, secundum quod res a *reor reris* dicitur.

Ad quintum dicendum, quod impossibile est aliquam rem esse quae omni ordine destituatur; unde et in ipso actu peccati, ut res quaedam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est aestimatum

bonum; quamvis privetur ordo ad finem debitum (1): quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per poenam ordinat.

ARTICULUS II.

Utrum omne ens sit a Deo.

(*Cont. Gent. lib.* 2, *cap.* 15; *et quol.* 2, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur. Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

2. Praeterea, quidquid est a Deo, per Verbum factum est. Sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, ut Augustinus dicit (2); et tamen forma hominis in idolo ens quoddam est. Ergo non omne ens a Deo est.

3. Praeterea, de quocumque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo deformitas peccati est ens. Sed deformitas peccati non est a Deo. Ergo non omne ens est a Deo.

4. Praeterea, omne quod est a Deo, in aliquo similitudinem ejus retinet; quia, ut Dionysius dicit (2 cap. de div. Nom.), causata habent causarum suarum contingentes imagines. Sed quaedam sunt quae hominem dissimilem Deo reddunt. Ergo non omne quod est a Deo est.

5. Praeterea, cujuscumque agentis operatio reducitur in aliquod aliud agens sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quaedam sunt quae per seipsa agunt, quae scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis sicut in causam. Sed operationes illae entia quaedam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata.

Sed contra, Boetius dicit (in libro de Hebd.) quod res aliae dicuntur bonae, inquantum a primo et summo bono sunt, quod Deus est. Quod ergo a Deo non est, bonum non est. Si ergo aliquod ens sit quod a Deo non est, illud omnino bonum non erit. Sed quod est omnino carens bonitate, est summum malum. Ergo erit ponere summum malum; et ita erunt duo (3) principia prima.

Praeterea, omne ens quod non habet causam, ipsum est primum simpliciter, et est causa tantum. Sed hoc est impossibile esse nisi unum. Ergo omne aliud ens causam habet. Sed quidquid est causatum, per operationem causae suae in esse productum est. Aut ergo illa causa est causa prima, aut causa secunda. Si est causa prima non habens aliam causam, talis causa solus Deus est: ergo hoc ens de quo loquimur, erit a Deo. Si autem est causa secunda, ergo causa prima vehementius agit in causatum ejus quam ipsamet agat in illud. Ergo omne ens a causa prima procedit, quae Deus est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa, et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur; et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo, sed defectus essendi sit ei a seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verum dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re; et hoc modo hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem; immo potius per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quae in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. Vel secundum quod completur operatione animae compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est: et sic hoc quod est istum peccare, est quoddam ens rationis prout (1) verum dicitur; et sic a Deo est: non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam; et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est: vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam (2) non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationem debiti usus hoc dicatur.

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis; et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est: privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis; et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse; et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

Ad quartum dicendum, quod in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem similitudinem retinet; unde in istis, secundum verba Dionysii, dicitur esse participatio divinae bonitatis secundum obscuram resonantiam; sicut patet in pec-

(1) *Al.* a fine debito.

(2) Tract. 1 in Joan., nempe ad illa verba: *Sine ipso factum est nihil*; pro quo prius notabatur ad marginem *lib.* 3 *contra Pelag. ad* 3. Quid est hoc? (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al. deest* duo.

(1) *Al.* aut.

(2) *Al. additur* ordinari.

cato: quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid hujusmodi a summo bono exemplatum; quamvis non sit ibi similitudo summi boni quae est per gratiam: et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinent, talia entia a Deo sunt; secundum vero quod a Dei similitudine recedunt, nec entia sunt, nec a Deo sunt (1), cum omne ens, inquantum est ens, primo enti similetur.

Ad quintum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet ut in primum agens sicut in causam reducatur: quamvis enim hujusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium judicium actus suos determinant, non tamen a se habent quod agant, sed a primo agente, quod eis et esse et posse et agere confert.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de causa peccati; et circa hoc duo quaeruntur: 1.° utrum ipsius peccati Deus causa sit, absolute loquendo; 2.° utrum sit causa actionis in qua deformitas culpae consistit, secundum quod actio est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit simpliciter causa peccati. — (1-2, *quaest.* 79, *art.* 1; *et de Malo, quaest.* 3, *art.* 1; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 162.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter peccati Deus causa sit. Quia, ut in Glossa ad Rom. 9, dicitur, Deus operatur in cordibus hominum, et inclinat voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed ex hoc dicitur auctor bonorum operum, quia voluntatem hominis in bonum inclinat. Ergo et eadem ratione potest dici auctor peccatorum, quae sunt mala opera.

2. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed peccati causa est voluntas peccantis. Cum igitur voluntatis causa sit Deus, videtur quod et peccati.

3. Praeterea, in eamdem causam reducitur salus et periculum alicujus: idem enim nauta est causa salutis et periclitationis navis, ut in 2 Phys. (text. 30), dicitur. Sed Deus est causa salutis humanae, quae est per bona opera. Ergo cum periclitatio animae sit per peccatum, videtur quod etiam Deus sit peccati causa.

4. Praeterea, quaecumque operatio convenit rei secundum hoc quod sibi a Deo datum est, a Deo est. Sed operationes quae sunt peccata, conveniunt homini secundum inclinationem virium sensibilium, quae homini a Deo sunt datae. Ergo et peccatum hominis in Deum sicut in causam reducitur.

5. Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis. Sed tenebrarum Deus auctor est: Isa. 45, 7: *Formans lucem, et creans tenebras.* Ergo peccati Deus causa est.

Sed contra, Fulgentius dicit (lib. 1 ad Monim. 19): *Illius rei Deus est ultor, cujus non est auctor.* Sed peccati est ultor. Ergo ejus non est auctor.

Praeterea, quidquid fit Deo volente, fit Deo auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente. Ergo nec eo auctore.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccati auctor Deus nullo modo dicendus est. Qui enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicujus, vel sui ipsius, vel alterius; et ille in quo invenitur defectus, erit causa obliquationis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel materia, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud: et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quae ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum et in malum. Inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, et directe movendo ad bonum; sed ad malum dicitur inclinare, inquantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur; et non quod directe voluntatem in malum ordinet.

Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam: et quamvis voluntas sit creata a Deo inquantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest: est enim possibilis ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo; hoc tamen quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non habet causam aliam; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ulteriorem causam reducatur.

Ad tertium dicendum, quod nauta est causa periculi navis per suam absentiam; Deus autem quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo: et ideo ipse sui peccati causa est in quo periclitatur, et non Deus.

Ad quartum dicendum, quod concupiscibilis et irascibilis a Deo homini datae sunt, ita ut rationi subdantur. Unde si quis eis utatur secundum illum ordinem prout a Deo datae sunt, talis operationis Deus auctor erit; sed hoc peccatum esse non poterit. Si quis autem eis utatur praeter rationis ordinem, talis abusionis Deus auctor non erit, quia in hac peccatum est.

Ad quintum dicendum, quod peccatum dicitur spiritualis tenebra effective, quia scilicet mentem obtenebrat, eam lumine gratiae privans. Nomen autem tenebrae poenam potius designat: unde etiam tenebrae Deus auctor est, sicut et aliarum poenarum, ut infra ostendetur.

ARTICULUS II.

Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo. (1 *p., qu.* 48, *art.* 6; *et de Malo, qu.* 1, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio peccati, inquantum est actio, a Deo non sit. Omne enim quod est a Deo, bonum est, et omne bonum alicui bonum est. Quaedam autem peccata sunt quorum actus nulli boni sunt: quia et facien-

(1) *Al.* nec etiam entia sunt, nec etiam a Deo sunt.

ti nocent, et ei in quem fiunt. Ergo tales actus nullo modo a Deo sunt.

2. Praeterea, quidquid est causa actionis in qua deformitas fundatur, secundum quam actio mala dicitur, est movens et cooperans ad malum: nihil enim operatur ad malum, nisi secundum quod talem actionem producit. Sed Deus nullo modo ad malum cooperari debet dici. Ergo illius actionis in qua malum consistit inseparabiliter, causa dicendus non est.

3. Praeterea, bonarum actionum Deus non est auctor nisi secundum quod Deus potentiae agendi efficaciam confert: quia determinatio operis ex libero arbitrio est, ut supra habitum est. Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, inquantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset; eodem modo dicendus esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.

4. Praeterea, quod convenit alicui secundum genus et differentiam suam constitutivam, convenit sibi per suam essentiam: quia essentia rei his significatur. Sed quidam actus sunt qui ex genere suo mali sunt, ut supra habitum est, et quidam qui ex differentia, per quam in speciem contrahuntur. Ergo per essentiam suam mali sunt; et ita nec etiam inquantum sunt, a Deo sunt.

5. Praeterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum: quia bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt.

Sed contra, omne bonum a Deo est. Sed quaedam peccata sunt quae habent malitiam ex aliqua circumstantia superveniente, et tamen actus sunt boni ex genere, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo horum, inquantum sunt actus quidam, Deus causa est.

Praeterea, quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiae. Sed per aliquam actionem peccati, substantiae quaedam in esse producuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est inquantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur, est causa; quod est absurdum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones. Una quarum dicebat, omnes actus inquantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod inquantum deformitatem habent: a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo: et horum rationes supra, 31 dist., prosecutus est. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse: et haec opinio tangitur in praesenti dist.; quam ad praesens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea, quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio etiam peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut in 2 Metaphys. (text. 4) dicitur. Et ideo cum prima opinione dicendum est, quod actus, inquantum actus, a Deo est, et ut sic, non habet aliquid quod deformitatem habeat: quod qualiter sit, ita considerari potest. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda et non ex causa prima, oportet quod quidquid est in effectu deficiente essentiae et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quae est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus scilicet tibiae curvitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam (1) sicut causae primae ad causam secundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, inquantum est actus et inquantum est ens.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur actus peccati nulli bonus esse, hoc convenit sibi secundum quod sub deformitate consideratur; et hoc modo non reducitur in Deum sicut in causam. Nullus tamen actus est qui secundum se consideratus, secundum hoc quod bonus est, alicui etiam bonus non sit: sicut actus fornicationis, inquantum est delectabilis, est bonum concupiscibile.

Ad secundum dicendum, quod illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat; unde ma-

(1) *Al.* causatam, et *sic infra.*

la est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, 34 dist., ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque genus; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque (per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie) potest consequi privatio aliqua: et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere, vel ex eo quod in speciem trahit.

Ad quintum dicendum, quod sicut actio quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum est deformis; non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de causa poenae; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum Deus sit causa poenae; 2.° de quo per prius dicatur malum, scilicet de culpa, vel de poena.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poena sit a Deo.
(*1 p., quaest. 49, art. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poena a Deo non sit. Omne enim malum contrariatur alicui bono. Sed poena est quoddam malum, cum noceat. Ergo alicui bono contrariatur. Sed quod contrariatur bono, non potest esse a summo bono: quia sic summum bonum non posset esse auctor pacis, sed pugnae et dissensionis, si ab eo contraria procederent. Ergo poena non est a Deo.

2. Praeterea, omne quod est praeter intentionem agentis, incidit ex aliquo defectu. Sed omne malum est praeter intentionem agentis, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.): quia nihil ad malum respiciens operatur. Ergo omne malum ex defectu aliquo incidit. Sed quidquid incidit ex defectu, non reducitur in Deum sicut in causam, ut supra ostensum est. Ergo non est a Deo.

3. Praeterea, quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, ut dictum est. Sed multae poenae sunt quae aliquibus per aliorum peccata infliguntur: multi enim afflictionibus puniuntur per eos qui injuste opprimunt. Cum igitur culpae Deus non sit causa, videtur quod nec omnis poenae.

4. Praeterea, quidquid est a Deo, in bonum tendit. Sed quaedam poenae sunt quae ad malum inclinant, ut fomes, et hujusmodi. Ergo non omnis poena a Deo est.

5. Praeterea, cujus generatio bona est, corruptio ejus mala est. Sed generatio gratiae bona est, quia a Deo est. Ergo et corruptio gratiae mala est. Sed corruptio gratiae est quaedam poena. Ergo non omnis poena est a Deo, cum Deus tantummodo bonorum sit causa.

Sed contra, omne quod justum est, bonum est; et omne quod bonum est, a Deo est. Sed omnis poena justa est, ut Augustinus probavit in praecedenti distinctione. Ergo omnis poena a Deo est.

Praeterea, ad eumdem pertinet remuneratio et condemnatio, scilicet ad eum qui judicium de actibus habet bonis vel malis. Sed praemia reddere bonis operibus, Dei est. Ergo et poenas etiam infligere ipsius est. Ergo omnis poena a Deo est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod poena duo habet in se; scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio; et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata est. Quidam igitur antiqui considerantes poenam tantum ex parte illa in qua defectus est et malum, dixerunt, poenas a Deo non esse: in quem errorem etiam Tullius incidisse videtur, ut patet in lib. de Officiis (2, §. 2). Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus; unde ordinem qui est poenae respectu culpae, non dicebant per providentiam divinam esse, sed per justitiam hominis poenam infligentis; defectum autem qui est poena, non a Deo ordinatum esse, sed ex necessitate causarum secundarum incidere: ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturae, ut scilicet ex uno primo, in quo nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans; et secundum quod longior sit distantia ab uno primo per ordinem causae et causati, magis dicebant defectum incidere. Haec autem positio erronea est, sicut in 1 lib., dist. 39, patuit, ubi dictum est, providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est, poenas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse; quamvis utrumque malum dicatur. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa agens secundum quod ab agente res illa progreditur. Culpa autem rationem mali et defectus habet, secundum quod ab agente suo progreditur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat: et ideo culpae causa assignari non potest, nisi talis (1) in quam defectus cadere possit. Poena autem non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis poenae infliguntur; sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem aliquo bono privatur: et ideo poenae Deus est auctor; diversimode vero diversarum. Quaedam enim est poena damni, ut

(1) *Al.* ne sit talis.

subtractio gratiae, et hujusmodi; et harum poenarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto gratiae privatio. Quaedam vero poena sensus est, quae per aliquam actionem infligitur; et hujus etiam agendo Deus auctor est.

Ad primum ergo dicendum, quod unum bonum particulare contrariatur alii bono particulari sicut calidum frigido; et utrumque a Deo est: nec tamen sequitur quod Deus pacis auctor non sit, quia ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur, quia scilicet ad formam mixti conveniunt, et etiam secundum quod in universo per modum cujusdam consonantiae ordinantur: ita etiam non est inconveniens (1), quamvis bonum naturae a Deo sit, quod etiam poena, quae sibi contrariatur, inquantum bona est, a Deo sit.

Ad secundum dicendum, quod nullum malum nec aliquis defectus a Deo vel agente alio intentum est; sed omne malum et defectus incidunt ex defectu aliquo; vel ex defectu causae agentis, vel ex defectu materiae recipientis: malum enim culpae incidit ex defectu causae agentis; et ideo in causam agentem quae deficere non potest, reduci non potest; malum autem poenae incidit ex defectu materiae: quod sic patet. Ordinem justitiae justus judex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum aliquem punitur: et ideo quamvis defectus ille ratione cujus poena malum dicitur, a judice intentus non sit, sed ordo justitiae; tamen justus judex poenae auctor dicitur, secundum quod poena ordinatum quid dicit: et ita poenarum Deus auctor est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa ejus secundum quod actio quaedam est: et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est.

Ad quartum dicendum, quod poena non inclinat ad malum culpae directe per modum habitus et dispositionis; sed indirecte, inquantum per poenam privatur aliquid quo quis a culpa retrahebatur; et hoc non est inconveniens, ut dicatur Deus subtrahere illud quo quis a culpa conservabatur immunis, scilicet gratiam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corruptio gratiae in se malum sit, tamen quod iste qui gratia indignus est, gratia privetur, bonum et justum est; et hoc modo a Deo est ordinante.

ARTICULUS II.

Utrum malum per prius dicatur de poena quam de culpa. — (1 *p*, *qu* 48, *art.* 6; *et de Malo*, *qu.* 1, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum per prius dicatur de poena quam de culpa. Bonum enim, cum sit in omnibus generibus, per prius est in substantia quam in aliis, ut ex 1 Ethic. patet. Sed malum poenae privat bonum quod est in substantia; sicut mors, quae quaedam poena est, perfectionem substantialem privat; sed malum culpae est malum in actione. Ergo per prius malum dicitur de poena quam de culpa.

2. Praeterea, perfectio secunda quae est operatio, descendit a perfectione prima quae est forma. Sed supra dictum est, quod poena opponitur perfectioni primae, culpa autem perfectioni secundae, quae est operatio. Ergo malum per prius invenitur in poena quam in culpa.

3. Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita se habet poena ad culpam. Sed praemium est magis bonum et per prius quam meritum. Ergo et poena est magis malum quam culpa. Sed id quod est prius in his quae secundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus; unde quod primum est, est illud quod magis dicitur, ut ex 2 Metaph. (text. 4) patet. Ergo per prius dicitur malum de poena quam de culpa.

4. Ad idem: sicut bonum in eo quod bonum, desideratur, ita malum in eo quod malum, vitatur. Sed illud propter quod desideratur aliquid, est magis bonum. Ergo illud propter quod vitatur aliquid, est magis malum. Sed culpa vitatur propter poenam. Ergo poena est magis malum quam culpa; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, ut supra dicit Augustinus (de mor. Manich., cap. 3), malum dicitur aliquid quia nocet. Ergo cui verius convenit ratio nocumenti, verius convenit ratio mali. Sed verius convenit poenae quam culpae: quia verius est quod per essentiam dicitur quam quod per participationem denominatur; sicut albedo verius dicit naturam albedinis quam album. Poena autem est ipsum nocumentum; sed culpa nocens denominative dicitur. Ergo et ratio mali per prius invenitur in poena quam in culpa.

Sed contra, causa praecedit causatum. Sed malum culpae est causa mali poenae. Ergo prius est malum culpae quam poenae.

Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Non autem aliquis efficitur poena dignus nisi per culpam. Ergo magis proprie culpa malum dicitur quam poena.

Solutio. Respondeo dicendum, quod malum per prius de culpa dicitur quam de poena, et magis culpae quam poenae ratio mali convenit: cujus ratio assignatur a quibusdam ex parte boni, quod per malum privatur; dicunt enim, quod per culpam separatur aliquis a fine ultimo, quod est summum bonum, in quo primo ratio boni invenitur; unde et in malo quod ab ipso separat, primo invenitur ratio mali; in poena autem consequenter, quae bonum naturae creatae privat, quod est a summo bono deductum. Sed ista ratio videtur insufficiens: quia culpa et poena non differunt secundum illud bonum quod per utrumque privatur; quia illud idem bonum quod active culpa privat, est illud cujus passiva privatio poena quaedam est; unde et subtractio gratiae, per quam anima Deo conjungitur, et carentia visionis divinae, poenae quaedam sunt. Sed ratio assignata non tangit nisi poenas corporales; unde non est universalis; et ideo hujusmodi rationem oportet aliter invenire ex propria ratione culpae et ex propria ratione poenae. Sciendum est igitur, quod ratio boni a fine sumitur, ut ex 2 Metaph. (text. 8), patet; finis autem est perfectio agentis inquantum est agens, eo quod

(1) *Al.* ut quamvis.

finis movet agentem ad operandum; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in poena, quae rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius; ejusdem, ut poenae quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens) quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae; per actionem autem alterius, sicut poena quae infligitur peccatori per actum judicis.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius; sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiei. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni quod privatur per malum; et illa est essentialior malo quae per se est, quam quae per accidens. Et secundum hoc dico, quod, per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum privatur; sed secundum quod per prius rationem mali participat, quae est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum poenae, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpae quod est in actione.

Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem: quia operatio terminatur ad perfectionem primam; et ideo operatio a perfectione prima elicitur: et similiter etiam est de privatione perfectionis primae. Poena autem nominat privationem perfectionis primae, secundum quod ad eam operatio terminatur; quia poena dicit effectum culpae; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut praemium est ordinativum meriti, ita et poena est ordinativa culpae; unde utrumque, scilicet praemium et poena, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si praemium est magis bonum, poena sit magis malum; sed minus, inquantum habet aliquam perfectionem boni.

Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla poena sequeretur; unde virtuosus plus culpam quam poenam fugit, ad quem oportet mensurare actus aliorum hominum, ut Philosophus in 5 Ethic. (cap. 7) dicit.

Ad quintum dicendum, quod quidquid invenitur in causa et causato, prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est poena, sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in poena, quamvis poena sit ipsum nocumentum: quia hoc ipsum quod poena nocumentum est, a nocuitate culpae procedit.

Expositio textus.

Non quia non sit actio vel voluntas mala quae aliquid est; sed quia a vero esse separat homines. Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Uude quod peccatum dicatur nihil, non est ratione actionis, sed ratione inordinationis.

Hic de substantiis atque naturis tantum accipienda fore tradunt. Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta, differunt ab actione bona et mala; et hoc verum est.

Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Dicuntur non esse res ex ea parte qua habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis.

Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt Verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistunt.

Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum? Ista objectio nulla est: quia ejus quod nihil est, potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohibens; sicut claudens fenestram facit tenebras (quae nihil sunt) dum removet lucem, quae (1) tenebras prohibebat; ita etiam et privationem aliquam quae poena est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non praebendo illud quod privationem prohibeat: sicut non praebendo gratiam, causat privationem gratiae. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpae consistit, non causare potest Deus, ut dictum est.

Bonorum, illi subintelligi volunt. Ista responsio nulla est: quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni; et ideo oportet ens absolute a Deo esse.

Iniquitas quippe ipsa non est substantia. Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi praedicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis. Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat praedicamentum primum, aequaliter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

---

(1) *Al.* lumen, quod: *item* lucem, non prohibebat.

DISTINCTIO XXXVIII.

De voluntate, et ejus fine, ex quo et ipsa judicatur.

Post praedicta, de voluntate et ejus fine disserendum est. Sciendum igitur est quod ex fine suo, ut ait Augustinus (1), voluntas cognoscitur, utrum recta an prava sit. Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, vita aeterna, Deus ipse. Malae vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud, in quo non debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta (Psalm. 96), dicens: « Vidi finem omnis consummationis; latum mandatum tuum nimis. » Caritas ergo, cujus latum mandatum est, finis quidem omnis consummationis est, idest omnis bonae voluntatis et actionis, ad quam omne praeceptum referendum est. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 12): « Omnia praecepta divina referuntur ad caritatem; » de qua dicit Apostolus (1 Tim. 1, 5): Praecepti finis est » caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. » Omnis itaque praecepti finis caritas est; idest, ad caritatem » refertur omne praeceptum. Quod vero ita fit vel timore » poenae, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad » caritatem, quae est dilectio Dei et proximi, nondum fit » quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. Tunc » enim recte fiunt quae mandat Deus, et quae consilio mo» net, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. » His verbis apertissime insinuatur quis sit rectus voluntatis finis, sive actionis bonae (2), scilicet caritas, quae et Deus est, ut supra ostendimus.

Quod Deus est finis omnis bonae actionis, quia caritas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed et Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.

Qui ergo caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus esse omni credenti (Rom. 10): et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Augustinus in lib. Sententiarum Prosperi, (3) in Christo lex justitiae non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso est, ultra quem non est quo spes se extendat (4). Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quo possit amplius venire (5), sed habet in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus, Deus est, Pater scilicet, et Filius, et Spiritus sanctus; neque hi tres sunt tres fines, sed unus finis; quia non tres Dii, sed unus Deus.

Quod omnes bonae voluntates unum habent finem; et tamen quaedam bonae diversos fines sortiuntur.

Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus (in lib. 11 de Trin., cap. 6), ita ait: « Aliae atque aliae voluntates suos proprios » fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius volun» tatis qua beate vivere volumus, et ad eam pervenire vitam » quae non referatur ad aliud, sed amanti per seipsam suf» ficiat; quemadmodum voluntas videndi, finem habet visio» nem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae » visionem: altera vero est voluntas per fenestram videndi » transeuntes, cujus certe (6) finis est transeuntium visio, ad » quod etiam praedictae referuntur voluntates. Item rectae » sunt voluntates, et omnes sibimet religatae, si bona est » illa ad quam cunctae referuntur; si autem prava est, pravae » sunt omnes; et ideo rectarum voluntatum connexio, iter » quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis » velut passibus agitur; pravarum autem et distortarum vo» luntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc » agit, ut projiciatur in tenebras exteriores. » His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus esse voluntates rectas, proprios ac diversos fines habentes; et tamen unum eumdemque: quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus. Hoc e converso forte est et in malis.

Quomodo huic sententiae videatur obviari.

Verumtamen huic sententiae, qua dictum est, bonarum quasdam rectas voluntates fines diversos sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus monet, ne scilicet nobis duos fines constituamus. Ita enim ponit in lib. de sermone Domini in monte (1): « Non debemus » ideo evangelizare, ut manducemus, sed ideo manducare, » ut evangelizemus: ut cibus non sit bonum quod appetitur, » sed necessarium quod adjicitur, ut illud (Matth. 6, 33) » impleatur: Quaerite primum regnum Dei, et haec omnia » adjicientur vobis. Non dixit: Primum quaerite regnum Dei, » et deinde quaerite ista, quamvis sint necessaria; sed ait: » Haec omnia adjicientur vobis, idest, haec consequentur, si » illa quaeratis; ne cum ista quaeritis, illinc avertamini, aut » ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appe» tatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum » Dei tantum debemus omnia operari, non solum, vel cum » regno Dei, mercedem temporalem meditari. » Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, idest regnum Dei; cum supra dixerit bonas voluntates alios et alios proprios habere fines.

Hic ostenditur, quomodo, licet videatur, non repugnent praedicta.

Haec autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis praemissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus; sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse praemisit, quod debemus manducare, ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos ergo fines in manducando nobis constituimus; sed ita facientes, numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur. Ita et cum dicit, propter regnum Dei omnia tantum agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem; ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetatur, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam aeternam, petimusque etiam temporalia a Deo; si ea petimus propter vitam aeternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid faciat dextera; quia mercedem temporalem non propter se meditamur, sed propter regnum Dei; ut sit laeva sub capite, et dextera in amplexu. Alioquin si haec temporalia propter se quaerimus, sicut aeterna, miscetur dexterae sinistra: Ideoque cum Dominus dixerit (Matth. 6, 1): « Attendite ne justitiam » vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; » alibi (ibid. 16), ait: « Sic luceant opera vestra bona co» ram hominibus ut glorificent Patrem vestrum qui in caelis » est. » Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quae facimus, omniumque fines ad eum referamus.

De differentia voluntatis, intentionis, et finis.

Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui; quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro fine voluntatis accipitur; quae diligens ac pius lector in Scriptura, ubi haec occurrerint, discernere studeat. Finis autem voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus super illum locum Psalmi (7): « Scrutans corda et renes Deus, » sic ait: « Deus solus scruta» tur corda, idest quid quisque cogitat, et renes, idest quod

---

(1) In Enchirid. cap. 101, et lib. 14 de Civit. Dei, cap. 7 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al. deest* bonae.
(3) Sentent. 30 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Sent. 109. Permixtim prius confundebatur cum praedictis, quasi omnia ex eodem capite sumpta essent, ac ex cap. 9 indicabantur ad marginem (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) *Al.* invenire.
(6) *Al.* item.

(1) Nempe lib. 2, cap. 24, vel secundum alia exemplaria cap. 16, super illud: *Nolite soliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus?* (*Ex edit. P. Nicolai*).

quemque delectet. Quia finis curae et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. » Et paulo post: « Opera nostra, quae sunt in dictis et factis, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt; qui cum videt cor esse in caelo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, idest cum bonae sunt cogitationes, et earum fines, dirigit justum. « Idem super alterius Psalmi 9 locum, illum scilicet: « In laqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum » dicit: « Pes animae amor est: qui si pravus est, dicitur cupiditas, vel libido; si rectus, dicitur caritas. Eo movetur anima, quasi ad locum quo tendit, idest ad delectationem bonam vel malam: quo se pervenisse per amorem laetatur. Finis ergo voluntatis, ut praemissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus. Ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere, ut habeam vitam aeternam; voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio vero est qua sic ad vitam pervenire volo; finis autem supremus est ipsa vita, ad quem et alius finis refertur. »

An illa intentio sit voluntas.

Sed quaeritur, utrum et intentio talis sit voluntas; et si voluntas est, an in hoc opere sit una atque eadem voluntas qua volo habere vitam aeternam, et qua volo reficere esurientem. Videtur nempe talis intentio esse voluntas; ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem; ita et voluntas est qua per istud volo habere vitam; et alia quidem videtur esse voluntas qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo; sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placet ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum tamen est illud quo tenditur; sed hoc ad illud refertur; ut illud putetur tamquam patria civis, istud vero tamquam refectio vel mansio viatoris; et sunt istae voluntates effectus sive motus mentis quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra, docente Augustino (de Trin., lib. 11, cap. 6), didicimus, altera quae ex ista nectitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quod una sit voluntas et hic et ibi; sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Ceterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum sit recta an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

Divisio textus.

Postquam determinavit de actibus in quibus peccatum consistit in generali, inquirens, utrum inquantum sunt actus, sint boni, et a Deo, hic determinat de ipsis actibus in speciali: et quia peccatum consistit in actu interiori et etiam exteriori; ideo dividitur haec pars in duas: in prima determinat de actu interiori voluntatis; in secunda de actu exteriori, 40 distinct.: *Post haec de actibus adjiciendum videtur.* Prima in duas: in prima determinat de actu voluntatis, ostendens unde in eo sit rectitudo et peccatum, quia ex fine; in secunda inquirit quomodo in voluntate possit esse vitium, 39 distinct.: *Hic oritur quaestio satis necessaria.* Prima in duas: in prima ostendit quod rectitudo voluntatis est ex intentione finis; in secunda determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem, ibi: *Solet quaeri quid distet inter voluntatem, et intentionem ac finem.* Prima in duas: in prima ostendit quod bonarum voluntatum est unus finis, ex quo rectitudinem habent; in secunda inquirit, utrum ille unus finis sit tantum rectarum voluntatum finis, an etiam possint esse alii fines, ibi: *Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem.* Circa primum duo facit: primo ponit quod caritas est finis bonarum voluntatum; secundo ostendit quod cum hoc fine Deus est finis, ibi: *Qui vero caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem.*

Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. Hic inquirit, utrum possint esse plures fines rectarum voluntatum; et dividitur in tres: in prima determinat veritatem; in secunda ponit objectionem in contrarium, ibi: *Veruntamen huic sententiae, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet*; in tertia determinat eam, ibi: *Haec autem non sibi repugnare animadvertit etc.*

Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem et intentionem et finem. Hic determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem. Circa hoc duo facit: primo ponit dictam comparationem; secundo inquirit etiam utrum intentio possit dici voluntas, et an intentio sit idem actus cum ea voluntate quae communiter voluntas dicitur, ibi: *Sed quaeritur utrum et intentio talis sit voluntas.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum omnium rectarum voluntatum sit tantum unus finis; 2.° quis sit ille; 3.° quid est intentio; 4.° si sit eadem voluntas quae est de fine (quae dicitur intentio) et quae de his quae sunt ad finem, quae communiter voluntas dicitur; 5.° si ex fine voluntas habet bonitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit tantum unus finis rectarum voluntatum.
(1-2, *quaest.* 1, *art.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rectarum voluntatum non sit tantum unus finis. Caritas enim qua Deum diligimus, Deus non est, ut in 1 libro, dist. 17, qu. 1, art. 1, ostensum est. Sed rectarum voluntatum finis est Deus, et etiam caritas, ut in littera ostenditur. Duae ergo rectae voluntates non in unum finem tendunt.

2. Praeterea, ubi invenitur gradus in referendo res ad finem, ibi non est unus finis. Sed in tribus personis invenitur gradus dum consideratur relatio rerum ad finem; unde Hilarius (1) dicit: *Caput omnium Filius est*; *caput autem Filii Deus est*; *et ad unum Deum omnia hoc gradu referuntur.* Cum igitur unaquaeque trium personarum rectarum voluntatum sit finis, ut in littera dicitur, videtur quod rectae voluntates in plures fines tendant.

(1) Vel apud illum catholica Synodus, quam explicat in lib. de Synodis, can. 26 (*Ex edit. P. Nicolai*).

3. Praeterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectae vel pravae sunt, ut in littera (1) dicitur. Sed rerum naturalium non est una forma. Ergo nec actuum moralium erit unus finis, ad quem dirigi debeant.

4. Praeterea, illud est finis actionis propter quod actio fit. Sed unusquisque agens cogitat in agendo de eo propter quod agit. Cum igitur multi rectas actiones agentes actu de Deo non cogitent, videtur quod non omnium rectarum actionum finis sit Deus; et ita diversarum erunt diversi fines secundum quod agentium sunt diversae cogitationes de fine.

5. Praeterea, illud sine quo non fieret aliquid, est propter quod fit illud. Sed multi sunt qui opera spiritualia non facerent, nisi quaedam temporalia consequerentur. Ergo illa temporalia quae consequi quaerunt, sunt finis operum eorum et voluntatum, et tamen non dicuntur in hoc peccare: quia, ut Apostolus dicit, I Corinth. 9, 10, *debet in spe, qui arat, arare*, loquens ad litteram in casu isto. Ergo praeter Deum et caritatem, rectarum voluntatum potest esse alius finis; et ita non omnes rectae voluntates in unum tendunt.

Sed contra, omnis voluntas quae in diversa tendit, divisa est in plura. Sed rectum cor divisum non est, sed unitum; unde Oseae 10, 2: *Divisum est cor eorum: nunc interibunt.* Ergo recti cordis est unus finis ultimus.

Praeterea, ratio boni est a fine. Ergo ubi est summum bonum, ibi est finis ultimus. Sed summum bonum est unum tantum, ut supra, dist. 1, probatum est. Ergo rectarum voluntatum est unus finis ultimus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa: ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium. Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 Metaphys. (text. com. 52) dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent: et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis: et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. Sic ergo dicendum est, quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus; ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas; si autem non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad finem ultimum salvatur secundum illum finem quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo distinguitur a rebus aliis, quae alio modo ultimum finem participant, et hic est caritas, vel beatitudo; et ideo non solum Deus, sed etiam caritas finis est omnium rectarum voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est finis ultimus, cum non sit finis communis quem omnia desiderant, sed est finis proprius voluntatis per quem pertingit ad finem ultimum, et ideo non sequitur esse plures fines ultimos.

Ad secundum dicendum, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus finis ultimus, ut in littera dicitur, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis, secundum quod quilibet est summum bonum; et hi tres non tria sed unum summum bonum sunt. Unde hoc quod Hilarius dicit: *Omnia hoc gradu referuntur ad unum Deum;* intelligendum est, gradum esse in reductione creaturarum ad Filium, non autem inter Filium et Patrem, inter quos, ut Hieronymus (1) dicit (super Isa. cap. 25), nullus est gradus. Si tamen nomen gradus, large pro ordine accipiatur, sic inter Patrem et Filium est gradus, idest ordo principii ad illum qui est de principio; non autem finis, et ejus quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis: hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet: nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat (quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est): sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit; ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exerceret, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur: sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur; et sic in opere rectitudo artis salvatur.

Ad quintum dicendum, quod non oportet illud sine quo non fieret aliquid, esse hoc propter quod fit: omne enim illud quod ad actionem exigitur, est illud sine quo actio non fieret, sicut instrumenta; nec tamen propter instrumenta fit actio. Ita etiam et qui in operibus spiritualibus temporalia quaerunt, non quaerunt ea tamquam finem actionis proximum vel remotum, quia minus bonum non potest esse finis majoris, sed quaerunt ea ad sustentamentum naturae et conditionis suae, ut sic debite opera spiritualia exercere possint.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo vel caritas sit finis communis et unus rectarum voluntatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Tum hac distinct. §. 3, tum etiam dist. 40, §. 2, ac deinceps (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Qualis putatus olim auctor expositionis fidei quae Damaso perperam inscribitur, cum Pelagii tamen catholicum fingentis . . . confessio sit Innocentio missa, sed a Zozimo Innocentii successore suscepta (*Ex edit. P. Nicolai*).

finis communis rectarum voluntatum et unus, non possit esse caritas vel beatitudo. Nihil enim quod est circa finem ultimum est unus finis communis omnibus. Sed caritas est circa finem ultimum, scilicet Deum; et similiter etiam beatitudo, et bona delectatio, et hujusmodi. Ergo hujusmodi non possunt esse finis communis rectarum voluntatum.

2. Praeterea, nihil potest esse finis quod non est desideratum: nec potest aliquid desideratum esse quod occultum est. Cum igitur beatitudo occulta sit, quia Isaiae 64, 4, dicitur: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*; videtur quod beatitudo non possit esse finis rectarum voluntatum.

3. Praeterea, corporale bonum non est finis spiritualis boni, cum finis semper sit melior eo quod est ad finem. Sed vita aeterna videtur quoddam corporale nominare, scilicet aeternam conjunctionem nostrae animae ad corpus. Ergo vita aeterna non est finis spiritualium operum.

4. Praeterea, nullus finis habetur ante id quod est ad finem, cum per ea quae sunt ad finem in finem deveniatur. Sed caritas ante actus meritorios habetur. Ergo caritas non est finis rectorum operum.

5. Praeterea, opus dicitur rectum, secundum quod est aliqua virtute informatum. Sed sicut actus informatur caritate, ita etiam aliis virtutibus. Ergo sicut caritas ponitur finis, ita et aliae virtutes fines dici debent.

6. Praeterea, bonum simpliciter non ordinatur ut ad finem ad id quod est bonum huic: quia quod simpliciter bonum est, melius est. Sed operatio est bonum per se, delectatio autem est huic bonum, scilicet operanti; et sic recta operatio est melior delectatione. Ergo recta operatio non ordinatur ad delectationem sicut ad finem.

Sed contra, finem sine quo non potest esse conjunctio ad finem ultimum, oportet esse intentum sicut finem communem. Sed sine caritate et beatitudine et hujusmodi non potest esse conjunctio voluntatis hominis ad finem ultimum qui Deus est. Ergo ista omnia rationem finis communis habent.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus, sicut unum principium primum; tamen unicuique rei debetur finis proprius, sicut et principium proprium; ita ut sicut ea quae sunt unius generis, communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicent in uno fine: qui quidem est communis omnibus quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus: nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde et finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit; scilicet in objecto, habitu, et delectatione. Quanto enim objectum est altius, tanto operatio in illud tendens est pulchrior et perfectior: unde ex objecto operatio perfectionem habet, et ex nobilissimo objecto altissimam perfectionem. Similiter etiam operatio perfecta non est nisi ex habitu: unde quanto habitus est perfectior, et operatio perfectior erit; et operatio perfectissima ab habitu nobilissimo erit. Similiter, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 6), delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem; est enim sicut quidam decor operationis ipsa delectatio; et ideo oportet, quod aliquod istorum sit finis communis rectarum voluntatum assignatarum. Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est; delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 Ethic. (cap. 7) probatur: et ideo in littera dicitur quod Deus rectarum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis qui est circa (1) finem ultimum, non est finis communis omnibus rebus; sed potest esse communis in aliquo genere; et ita est de beatitudine: non enim creaturae irrationales ad beatitudinem pervenire possunt; unde earum finis beatitudo non est; sed est finis rationalis creaturae quae ad eam pervenire potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam, tamen ratio beatitudinis nota est: omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita, vel post vitam, vel in bonis corporalibus vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est.

Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno enim modo vita idem est quod esse viventis; ut in 2 de Anima (text. 37) dicitur, quod vivere viventibus est esse; et hoc modo vita hominis relinquitur ex conjunctione animae ad corpus, et vita aeterna ex aeterna conjunctione utriusque: et hoc modo vita aeterna non est finis rectarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei viventis: et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et hoc modo vita aeterna est finis rectarum voluntatum, et est idem quod beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod caritas dupliciter potest considerari: vel in habitu, vel secundum quod bonum ejus resultat in actu, sicut bonitas cujuslibet habitus resultat in actu ex habitu procedente. Si ergo accipiatur primo modo caritas, sic operationes rectae, ante infusionem caritatis factae, ordinantur ad caritatem ut ad finem, inquantum disponunt animam caritatis infusae receptivam. Sed sic non intelligitur hic, sed intelligitur secundum quod bonum caritatis resultat in actu, sicut etiam Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 14), quod fortis operatur propter bonum fortitudinis, inquantum opera sua ad finem fortitudinis refert, quod est fortiter operari. Similiter etiam caritatem habens refert opera sua in bonum caritatis, quod est ipsa operatio ex caritate procedens, scilicet dilectio Dei et proximi.

(1) *Al.* citra.

Ad quintum dicendum, quod ad bonum alicujus virtutis non ordinatur nisi vel actus propriae virtutis, vel actus alterius virtutis, qui est imperatus ab illa virtute: sicut actus proprius fortitudinis ordinatur in bonum fortitudinis, vel etiam actus magnanimitatis, qui est tendere in magna facienda, et ardua, secundum quod est a fortitudine imperatus. Nulla autem virtus imperat universaliter omnibus virtutibus, nisi caritas, quae est mater omnium virtutum; et habet hoc tum ex objecto proprio (1), quod est summum bonum, in quod immediate fertur, tum etiam ex subjecto, scilicet ex voluntate, quae aliis viribus imperat; et ideo inter virtutes sola caritas dicitur communis finis omnium rectarum voluntatum.

Ad sextum dicendum, quod operatio simpliciter est melior quam delectatio; et ideo, ut medici dicunt, natura in opere generationis delectationem posuit, ne animalia sua salute contenta, salutem speciei negligerent, quae per actum generationis fit; unde delectatio propter operationem est. Non autem delectatio quamlibet operationem sequitur, sed operationem perfectam; et ideo, sicut operationes imperfectae ordinantur ad operationem perfectam, ita etiam ordinantur ad delectationem, quae perfectam operationem exornat. Vel dicendum, quod finis potest alicui rei attribui dupliciter: vel secundum quod in se consideratur; et sic operatio non est ad delectationem, sed e converso: vel ex parte ejus quod in finem tendit; et sic operatio delectatione perficitur, et propter eam est sicut propter suam perfectionem: delectationes enim propriae, sicut in 10 Ethic. (cap. 7) dicitur, augmentant proprias operationes: quia secundum quod operans talibus operationibus reficitur per delectationem earum, diligentius eas exercet.

ARTICULUS III.

Utrum intentio sit actus voluntatis.
(1-2, *qu.* 12, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intentio non sit aliquid voluntatis. Quia, ut in 2 Ethic. (cap. 5) dicitur, omne quod est in anima, vel est passio, vel habitus, vel potentia. Sed intentio non nominat ipsam potentiam voluntatis, quia sic omnis actus voluntatis intentio dici deberet: similiter etiam non est habitus animae (2), quia habitus animae sunt virtutes vel scientiae: nec iterum est passio in voluntate existens, quia passiones sunt in sensitiva parte, et non in intellectiva, ut in 7 Physic. (text. 29) probatur. Ergo intentio non videtur aliquid ad voluntatem pertinens.

2. Praeterea, ut in 2 Physic. (text. 7) probatur, natura in sua operatione intendit finem. Sed agens per naturam, non agit per voluntatem: quia in eodem libro distinguitur agens a proposito contra agens natura. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

3. Praeterea, Luc. 11, 34: *Si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit;* Glossa (1): *Oculus, idest intentio.* Sed ratio oculi non competit voluntati, sed magis rationi: similiter etiam dirigere, quod intentioni attribuitur, rationis est, et non voluntatis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea, voluntas est principium rerum operabilium, quae ad practicum intellectum pertinent. Sed intentio non tantum est in practicis, sed etiam in speculativis, in quibus etiam finis invenitur. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

5. Praeterea, potentiae non potest attribui nisi duplex actus: vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratae, quia non denominatur a voluntate; actus autem qui est alicujus potentiae per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu: similiter etiam non est actus ejus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, meritum et demeritum in sola voluntate constitutum est. Sed secundum intentionem praecipue attenditur meritum et demeritum. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Praeterea, ut in littera dicitur, intentio est de fine. Finis autem habet rationem boni. Cum igitur bonum ad voluntatem pertineat, quia est objectum ejus, videtur quod intentio voluntatis sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in 3 de Anima (text. 45) dicitur; unde judicium fugae et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet; non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in Angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans

---

(1) *Al.* habet habitum ex objecto proprio.
(2) *Al. tantum* non animae.

(1) Sic etiam in Moral. lib. 28, cap. 6, vel cap. 13, in antiq. exempl., Gregorius explicat super illud Job 38: *Quis tetendit super eam,* scilicet super terram, *lineam ?* Ex quo refertur in catena aurea S. Thomae, praeter alias interpretationes ibi adjunctas (*Ex edit. P. Nicolai*).

est separatus, sicut in naturalibus, quae diriguntur in finem ab intellectu naturam instituente, et finem sibi praesignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.

Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio: quia operationes animae passiones etiam quaedam sunt, quia intelligere est quoddam pati, et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est: vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens.

Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.

Ad tertium dicendum, quod dirigere vel esse oculum, attribuitur intentioni, non secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationis ordinantis in voluntate manet.

Ad quartum dicendum, quod cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum: sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid hujusmodi facere; ita etiam vult considerare, et veritatem quaestionis alicujus invenire.

Ad quintum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio: vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas uno et eodem actu velit finem et ea quae sunt ad finem. — (1-2, *qu.* 8, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus actus voluntatis qui est de fine et de eo quod est ad finem. Actus enim omnes distinguuntur secundum objecta, ut 2 de Anima (text. 33) dicitur. Finis vero et quod est ad finem, sunt diversa objecta Ergo et motus voluntatis sunt diversi qui in ea feruntur.

2. Praeterea, non est idem in specie motus qui est ad ultimum terminum et qui est ad medium, ut in 10 Ethic. (text. 5) dicitur: sicut qui est ad nigredinem et qui est ad pallorem ab albedine. Sed illud quod est ad finem, est sicut medium per quod itur in finem quasi in ultimum terminum. Ergo non est idem motus voluntatis qui est finis, et ejus quod est ad finem.

3. Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed non eadem est cogitatio de fine et de eo quod est ad finem. Ergo nec idem voluntatis motus.

4. Praeterea, contraria non possunt eidem simul inesse. Sed in eo qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, voluntas quae est finis, est mala; et quae est ejus quod est ad finem, est bona. Ergo non est idem actus voluntatis utrobique.

Sed contra, Philosophus dicit (1): *Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum.* Sed illud quod est ad finem, desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et ejus quod est ad finem.

Praeterea, non contingit potentiam esse in duobus actibus simul. Sed simul aliquis vult finem et illud quod est ad finem. Ergo non est alius motus voluntatis qui est in utrumque.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis (cap. de Ad aliquid) dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis, et ejus cujus est imago. Ita etiam dico de eo quod est ad finem: quia quaedam sunt quae quaeruntur propter finem, quae nihilominus habent in se unde desiderentur: et in talia potest voluntas ferri dupliciter: vel secundum quod ea propter finem quaerit; et sic idem est actus voluntatis qui est in finem et in illud quod est ad finem: vel secundum quod ipsa sunt quaedam res per se desiderabiles; et sic est alia voluntas de utroque. Sed quaedam sunt quae non desiderantur nisi in relatione ad finem, ut sectio et ustio quae in se mala sunt: et in talibus nunquam differt motus voluntatis, secundum quod voluntas fertur in ista et in finem eorum: quia in ea voluntas non fertur, nisi prout considerantur sub relatione ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, inquantum hujusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quaedam volendi; sed id quod est ad finem, est sicut materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas fertur in id quod est ad finem, prout est ad finem, id quod est ad finem non est terminus ejus; et ideo non oportet quod sint ibi duo motus: sicut est etiam unus motus continuus qui de extre-

(1) Ut ex 10 Ethic. cap. 2, prius indicabatur ad marginem: sed nec expresse ibi, nec alibi occurrit; et S. Thomas, 4 Sentent., dist. 9, quaest. 1, art. 3, quaest. 3, arg. 3, absque nomine Philosophi, nude proponit. Colligi autem potest ex ejus lib. de memoria et reminisc., ut et illa quae subjungitur duplex consideratio ejus quod ad alterum relationem habet, explicatius ibi ac expressius quam praecedens habetur (*Ex edit. P. Nicolai*).

mo in extremum per media transit, nisi medio ut termino (in medio quiescendo) utatur.

Ad tertium dicendum, quod etiam cogitatio de eo quod est ad finem, prout consideratur in ordine ad finem, est eadem cum cogitatione finis; non autem cogitatio de eo quod est ad finem ut est res quaedam, et similiter nec voluntas.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter malum dicatur. Sed verum est quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quamdam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas judicanda sit recta ex fine.
(1-2, *qu.* 18, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit judicanda recta ex fine. Contingit enim aliquod malum propter bonum velle; sicut qui vult furari, ut eleemosynas det. Sed talis voluntas mala est, et tamen finis voluntatis est bonus. Ergo ex fine non judicatur rectitudo voluntatis.

2. Praeterea, contingit quod aliquis faciat aliquid parvum, intendens magnum facere; sicut aliquis dans obolum, si intendat habere tantam mercedem, sicut si daret centum marchas. Non autem sequitur quod tantum bonum faciat, quantum est finis quem intendit. Ergo ex fine non mensuratur rectitudo voluntatis.

3. Praeterea, omnia bonum appetunt, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1). Si igitur voluntas dicenda est recta ex voluntate finis, omnis voluntas erit bona.

4. Praeterea, ad hoc quod aliquid bonum dicatur, oportet quod omnia perficientia rem in bonitate concurrant: quia bonum est ex una et tota causa, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nom.). Sed bonitas actus causatur ex habitu, ex circumstantiis, et ex fine. Ergo non potest sufficienter ex fine judicari voluntatis rectitudo.

5. Praeterea, ex eodem judicatur rectitudo alicujus actus ex quo mensuratur bonitas ejus. Sed bonitas actus, praecipue quae est in virtute merendi, mensuratur ex radice, quae est habitus actum eliciens. Ergo rectitudo voluntatis potius judicatur ex habitu, qui est principium actus, quam ex fine.

Sed contra, omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis. Ergo ex bonitate finis judicandus est bonus actus voluntatis.

Praeterea, actus recipit speciem a forma agentis; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare. Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus et malus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus voluntatis potest fieri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem; et sic actus voluntatis manifeste bonitatem et malitiam ex fine habet; quia velle bonum finem, est bonum; et velle malum finem, est malum; bonitas enim finis non dependet ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas ejus quod est ad finem, dependet ex fine: et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem, et tunc distinguendum est: quia in malis absolute dicendum est, quod actus habet malitiam ex fine: quia si finis intentus est malus, voluntas mala est, quantumcumque sit bonum illud quod ad talem finem ordinatur; eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam. In bonis autem distinguendum est; quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit: et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona; quia potest esse id quod est volitum, malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum: et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem; sed voluntas nominat actum eumdem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur: et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 8), de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate praestitutus.

Et hoc etiam modo dicendum est ad secundum; quia in malis simpliciter tenet, quod quantum malum quis intendit, tantum peccat; in bonis autem non tenet si intelligatur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.

Ad tertium ergo dicendum, quod quamvis omnis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est apparens bonum; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quaerit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est; et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam: et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona.

Ad quartum dicendum, quod ex circumstantiis dicitur actus bonus, secundum quod circumstantiae faciunt actum proportionatum ad finem debitum; et ideo principaliter bonitas actus ex fine pendet.

Ad quintum dicendum, quod in habitu includitur rectitudo finis; quia ad virtutem, ut Philosophus in 2 Ethic. (cap. 4) dicit, exiguntur tria. Primo quidem si sit sciens; deinde si volens propter bonum, in quo includitur ordo ad finem; tertium, si firme et immutabiliter operatur. Et ideo si bonitas actus procedat ex habitu, non removetur quin judicetur ex fine.

Expositio textus.

Item rectae sunt voluntates, et omnes sibimet religatae, si bona est illa ad quam cunctae referuntur. Hoc intelligendum est, si referantur ad rectam voluntatem, quasi ex se ordinatae ad illam; ita quod recta voluntas sit finis actus voluntatis, et non tantum agentis, ut dictum est.

Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus. Istud simpliciter verum est: quia manducare non potest esse finis evangelizandi nec proximus nec ultimus; sed est quaesitum ab evangelizante ad facultatem evangelizandi conservandam; et ideo Magister infra in solutione hoc verbum non exponit.

Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus . . . vel potius illud propter quod illud volumus. Quia omne bonum rationem finis habet; bonum autem objectum est voluntatis; ideo quodlibet volitum quod est objectum voluntatis, finis potest dici; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum; et ideo in 3 Ethic. (cap. 5) dicitur, quod voluntas est finis, electio vero eorum quae sunt ad finem.

Intentio (1) *vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur.* Intentio proprie loquendo actum voluntatis significat, ut dictum est; sed finem non significat, nisi materialiter nomen sumatur, ut scilicet sumatur intentio pro re intenta, sicut et fides sumitur pro re credita.

Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala. Delectatio dicitur bona quae consequitur operationem bonam, et mala quae consequitur malam, ut ex 10 Ethic. (cap. 7) patet.

Intentio ad illud respicit propter quod volumus. Intentio enim includit actum rationis; et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cujus non est ordinare vel conferre; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur.

Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. Quomodo sit eadem, et quomodo alia, dictum est; unde utraque opinio secundum aliquid veritatem habet.

---

(1) Al. *intentio includit etc.*

DISTINCTIO XXXIX.

Cum voluntas sit de his quae naturaliter homo habet, uar peccatum fore dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit.

Hic autem oritur quaestio satis necessaria ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quae autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt: quoniam non valet vitium bonitatem, in qua Deus eam fecit, penitus consumere: ut verbi gratia, intellectus, vel ratio, et ingenium ac memoria, etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quae est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit in 5 lib. de Trinit. (cap. 8): « Haec est, inquit, imago in » qua homines sunt creati, qua ceteris animalibus praesunt: » quae creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo » justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam; » erat enim etiam inter vitia natura bona. » Haec autem imago ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjacet? Ad hoc facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt inquantum sunt, bona esse: quia et ipsam voluntatem, inquantum est vel inquantum voluntas est, ut supra (dist. 35) posuimus, bonum esse asserunt; sed inquantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quaeri. Si voluntas inquantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium, et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus praevaricationes existunt. Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa insita animae naturaliter, nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi: sed actus hujus vis qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.

Adhuc quaeritur, quare hujus naturalis potentiae actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiae memorandi cujus actus est memorare, et potentiae intelligendi cujus actus est intelligere. Ad quod ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis quam actus memoriae vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum (1), qui non potest esse de malis, quin sit malus. Velle enim mala, malum est; sed intelligere vel memorare mala, malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hos actus esse malos interdum asserant, non improbe. Memorat enim interdum quis malum ut faciat; et quaerit intelligere verum, ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur praemissa quaestio ab his qui tradunt omnia esse bona, inquantum sunt. Qui vero dicunt, voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quae semper bonum est, et in omnibus, cum etiam sit in parvulis, in quibus nondum est actus ejus.

Quomodo intelligendum sit illud: Homo, etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

Praeterea quaeri solet, quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius (Ambrosiaster exponens illud verbum Apostoli (Rom. 7, 15): « Non enim quod volo, illud ago; sed » quod nolo, illud facio » Dicit enim, quod homo subjectus peccato. facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum: sed voluntas haec semper caret effectu nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus est peccato, vult quidem malum, et operatur: quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, libenter facit. Quomodo ergo naturaliter bonum vult? An est eadem voluntas, idest, idem motus, qua libenter peccato servit, et qua naturaliter vult bonum? Si non est eadem voluntas; quae ergo istarum est, qua, cum homo justificatur, a servitute peccati liberatur? Ut enim superius (dist. 35) disseruimus, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat; quae voluntatem hominis praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam. Sed quae est illa voluntas? An illa quae naturaliter vult bonum, an quae libenter servit peccato? Si tamen duae sunt voluntates, proposita est quaestio profunda, quae varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt, duos esse motus. Unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in libro de Fide ad Petrum (2) (cap. 25) scriptum est (a Fulgentio): « Firmissime tene, primos homines

(1) *Al.* amittendum.
(2) *Al.* in ecclesiasticis Dogmatibus.

» bonos et rectos esse creatos, cum libero arbitrio quo pos» sent, si vellent, propria voluntate peccare, eosque non ne» cessitate, sed propria voluntate peccasse. » Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus (super Ezechielem, cap. 1), in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt esse motum mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subjicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat, alterumque deprimit motum; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille motus malus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adjuvatur, ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet hominem habere voluntatem bonam, sed potius malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, licet non unum motum, qua naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult malum, eoque delectatur, et inquantum vult bonum, naturaliter bonus est, et inquantum malum vult, malus est.

Divisio textus.

Ostenso quod rectitudo voluntatis et perversitas est ex fine; hic inquirit, utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo in voluntate peccatum esse potest; et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur; in secunda parte inquirit, quomodo voluntas naturaliter in bonum tendat, ibi: *Praeterea quaeri solet, quo modo intelligendum sit quod ait Ambrosius.* Prima dividitur in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit responsionem, ibi: *Ad hoc autem facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt, inquantum sunt, bona esse*; et dividitur in duas: in prima ponit responsionem secundum primam opinionem supra memoratam, quae ponit omnia, inquantum sunt bona, esse a Deo; in secunda respondet secundum aliam opinionem, quae ponit actus peccatorum nullo modo bonos esse, nec a Deo, ibi: *Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent.* Circa primum facit tria: primo respondet ad quaestionem; secundo objicit contra responsionem, et solvit, ibi: *Ubi potest ab eis rationabiliter quaeri:* tertio iterum contra objectionem solutionis, objectionem movet, et solvit, ibi: *Sed adhuc quaeritur, quare hujus naturalis potentiae actus peccatum sit.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima quaestio, utrum peccatum sit in voluntate. Secunda, quomodo homo naturaliter bonum velit. Tertia de hoc quod dicit, quod superior scintilla rationis extingui non potest.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum in voluntate possit esse perversitas peccati; 2.° utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas possit perverti per peccatum.
(1-2, *qu.* 12, *art.* 1; *et de Malo*, *qu.* 4, *art.* 2, *ad* 7.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas per peccatum perverti non possit. Voluntas enim ad imaginem pertinet; nec tantum secundum quod est potentia, sed etiam, ut videtur, ratione actus; quia respectu quorumdam objectorum salvatur ratio perfecta imaginis in tribus potentiis, ut in 1 lib., 3 dist., quaest. 4, art. 2, dictum est. Potentia autem non habet comparationem ad objectum nisi mediante actu. Cum igitur imaginis bonitas per peccatum (1) tollatur, quia *in imagine pertransit homo*, ut in Psal. 38, 7, dicitur, videtur quod in voluntate non possit esse peccatum.

2. Praeterea, illud quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc quod influxum est in ipsum; sicut substantiae spirituales, quae immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent; reliqua vero propter longe distare a primo, non possunt semper in esse conservari, ut in 2 de Gener. (text. com. 56) dicitur. Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio boni sumitur. Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in objectum, sive etiam in finem ultimum; videtur quod bonitatem inamissibilem habeat; et ita per peccatum vitiari (2) non possit.

3. Praeterea, Joan. 8, 34, dicitur: *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed servitus voluntati non competit, quae liberrima est, et libertatis fons, ut supra, dist. 24, dictum est. Ergo in ea peccatum esse non potest.

4. Praeterea, defectus peccati non debet illi imputari in quo non potest esse defectus, nisi defectu prius in alio existente. Sed in voluntate non potest esse defectus, nisi prius existat defectus in ratione. Ergo peccatum non debet voluntati imputari. Probatio mediae. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed voluntas non habet defectum, secundum quod in bonum verum tendit. Ergo non deficit, nisi secundum quod tendit in bonum apparens et non existens. Sed hoc fit secundum quod judicium rationis fallitur. Ergo non est defectus in voluntate, nisi prius sit in ratione.

5 Praeterea, sicut se habet error ad cognitivam, ita se habet culpa et peccatum ad appetitivam. Sed, ut in 4 Metaph. (text. com. 24) dicitur, falsitas est propria phantasiae, quae est cognitio sensitiva. Ergo et peccatum est proprium appetitui sensitivo, et non intellectivo, quod est voluntas.

Sed contra, Augustinus (3) dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed quocumque peccatur, in eo est deformitas peccati. Ergo in voluntate peccati deformitas potest esse.

Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus (4) dicit, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem. Sed voluntas creata est ex nihilo. Ergo cum non sit vertibilis in nihil quantum ad esse, quia est pars imaginis,

---

(1) *Al.* non tollatur.
(2) *Al.* vitari.
(3) Velut ex lib 14 de Civ. Dei, cap. 13, prius indicabatur ad marginem; sed colligitur ex cap. 10, lib. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Cap. 3, lib. 2 de Fide orthod. (*Ex edit. P. Nicolai*).

oportet quod sit vertibilis in nihil quantum ad electionem, et hoc non fit nisi per peccatum; ergo peccatum in voluntate esse potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cujus causa ipse est; quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae, et voluntas actus; voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum. sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibilem est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est, et in defectum pervertibilis: et ita relinquitur quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntatis actus non est pars imaginis, quae est imago similitudinis, in distinctione potentiarum considerata: quia nullius voluntatis actus semper manet, cum tamen imago semper permaneat. Sed quod imago in potentiis secundum quaedam objecta praecipue assignatur, non est ex eo quod actu in illa feratur, nisi forte sub quadam confusione, ut in 1 lib., dist. 3, quaest. 1, dictum est, quod anima semper intelligit se, non discernendo vel cogitando aliquid de se, sed inquantum praesens est sibi; sed ex eo quod in illa objecta ferri potest. Sed verum est quod imago recreationis, quae non semper manet, potest quantum ad actus et habitus considerari.

Ad secundum dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi: et quia illa operatio defectum habere non potest, indeficienter esse ab eo recipiunt. Sed ordo voluntatis ad finem ultimum, non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per operationem voluntatis in finem tendentis: et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis, et non per defectum finis.

Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subjicere possit: quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit.

Ad quartum dicendum, quod ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in 3 Ethic. (cap. 3) dicitur; et haec ignorantia non causat involuntarium, quia voluntas hujusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est: et ideo peccatum recte voluntati imputatur.

Ad quintum dicendum, quod error vel falsitas dicitur propria phantasiae, non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiae et imaginationis interdum causatur: similiter etiam inordinatio appetitus sensibilis, peccati, quod est in voluntate, quodammodo causa est, non quidem cogens, sed inducens; unde philosophi partem inferiorem, in qua sunt animae passiones, partem vitiosam nominaverunt, ut dicit Augustinus in lib. de civ. Dei (14, cap. 19).

ARTICULUS II.

Utrum in actu intellectus et aliarum potentiarum a voluntate, possit esse peccatum. — (1-2, *qu.* 74, *art.* 2; *et de Malo*, *qu.* 2, *art.* 2; *et infra*, *dist.* 41, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum, et praecipue in actu intellectus. Cogitatio enim, actus intellectus est. Sed contingit cogitando peccare. Ergo in actu intellectus peccatum contingit esse.

2. Praeterea, peccatum est operatio quaedam, contraria operationi illi quae homini, secundum quod homo est, debetur: quia talis operatio est recta operatio, cui peccatum contrariatur. Sed operatio intellectus est hominis secundum quod est homo: ex hoc enim homo dicitur homo, quod est intellectum habens et rationem. Ergo in operatione intellectus contingit esse peccatum.

3. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum virtuti opponitur. Cum ergo quaedam virtus sit in intellectu, scilicet intellectualis, ut patet ex 6 Ethic. (cap. 3), videtur quod peccatum in intellectu esse possit.

4. Praeterea, infidelitas peccatum quoddam est. Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinae fidei dissentit. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

5. Praeterea, nihil prohibetur nisi peccatum. Sed quaedam scientiae sunt prohibitae, ut necromantia, et hujusmodi. Cum igitur scientia sit in intellectu, videtur quod in intellectu possit esse peccatum.

Sed contra, illud quod excusat peccatum, non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, peccatum excusat. Ergo in intellectu non contingit esse peccatum.

Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum. Sed intelligere quodlibet, non est in potestate nostra. Ergo si intelligendo deficimus, non peccamus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum in peccato sit ratio mali, et praeter hoc ratio culpae; utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis; quia in actu voluntatis est malum ex objecto, non autem in actu intellectus: velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum: cujus ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum intellectus est verum: bonum autem et malum, ut in 6 Metaph. (text. 8) dicitur, sunt

in rebus; sed verum et falsum sunt in anima: et ideo voluntas per actum suum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia rei volitae actus voluntatis est bonus et malus: sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima, ratio autem et malorum et bonorum in anima bonum est; et ideo cognoscere malum et bonum, in se bonum est; unde Boetius dicit, quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione intellectus ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem aliter esse quam sit. Intelligere enim rem falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 3). Actus igitur intellectus sic malus non habet etiam eodem modo rationem culpae sicut actus voluntatis, qui invenitur suo modo malus: quia ratio culpae primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Ratio enim culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa; quod tantum voluntati convenit: potentiae enim organis affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt; intellectus autem quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis et intellectualis luminis; voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest. Quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine, vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc quod ad intelligendum sibi sit proportionata; unde etiam per rationem potest necessario avelli, ne alicui rei consentiat: sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum, secundum quod est in re: et ideo non oportet ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, vel expoliando eam a materia, vel aliquid hujusmodi, sicut intellectus facit; sed directe in rem apprehensam, secundum quod est, fertur; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per aliquem ejus defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in cogitationibus potest esse dupliciter: vel inquantum cogitationes sunt; et sic non est in eis nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus deberet occupari utilioribus cogitationibus, et occupatur inutilibus; nec hoc in culpam imputatur, nisi secundum quod actus intellectus natus est a voluntate imperari: vel inquantum cogitationes propter delectationem rei cogitatae quaeruntur; et sic potius est peccatum in delectatione rei cogitatae secundum memoriam et speciem, quam in ipsa cogitatione. Illa autem delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili et irascibili, cujus est actus cogitatus; unde tale peccatum reducitur ad idem genus (ut fornicationis et homicidii) in quo est ipse actus peccati exterius perpetratus.

Ad secundum dicendum, quod illa perfecta operatio intellectus quae est hominis secundum quod est homo, non habet rationem meriti nisi secundum quod est a voluntate imperata, sicut etiam qui in contemplatione divinorum meretur; et similiter e contrario non est culpa in actu intellectus errantis et varia cogitantis, nisi secundum quod actus ejus est a voluntate imperatus.

Ad tertium dicendum, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem demeriti habet, non opponitur virtuti quolibet modo acceptae, sed virtuti secundum quod est principium actus meritorii et remunerabilis. Quamvis autem perfectio intellectus, ut scientia et sapientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod perfectio intellectus est opus ejus bonum reddens, secundum quod facit recte intelligere; non tamen habet quod actus ejus sit remunerabilis et meritorius, nisi secundum quod est imperatus a voluntate.

Ad quartum dicendum, quod infidelitas non est peccatum in intellectu existens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate: sic enim et fides in eo est; quia, secundum Augustinum (tract. 26 in Joan.), credere non potest homo nisi volens. Similiter etiam nisi homo voluntarie omittat quod facere deberet, in infidelitatem non incideret: quia si quod in se est faceret, Deus revelaret sibi quod credere deberet.

Ad quintum dicendum, quod artes illae non sunt prohibitae secundum quod tantum in cogitatione stant, sed per accidens, inquantum sunt occasio peccandi, secundum quod notitia artis disponit et inclinat ad usum artis, qui sine peccato esse non potest; et si etiam ipsa speculatio artis peccatum dicatur, hoc non erit nisi ex parte speculantis, qui aliis intendere tenetur, si tamen per hujusmodi considerationem ab illis retrahatur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, quomodo homo naturaliter bonum velit; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum homo velit bonum naturaliter; 2.° utrum idem motus sit quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo naturaliter velit bonum.
(3 *contra Gent.*, *cap.* 24.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo naturaliter bonum non velit. Illud enim quod naturale est, idem est apud omnes. Sed non omnes homines bonum volunt. Ergo bonum velle non est eis naturale.

2. Praeterea, ad illud quod est naturale, non assuescimus, ut in 2 Ethic. (cap. 1), dicitur. Sed homo per assuetudinem efficitur habilior ad bona volendum. Ergo bonum velle non est homini naturale.

3. Praeterea, illud quod est secundum naturam semper est in suo actu; et si deficit, non deficit nisi in minori parte, propter aliquod accidentale impedimentum. Sed homo frequenter deficit a bono volendo. Ergo non est sibi naturale.

4. Praeterea, secundum naturalia neque meremur neque demeremur. Sed ex hoc quod aliquis bona vult, meretur. Ergo bona velle non est naturale.

5. Praeterea, illud quod est naturale, non tollitur per peccatum; quia data naturalia etiam in

daemonibus integra manent, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.). Sed per peccatum alienatur homo a voluntate bonorum. Ergo velle bonum non est naturale.

Sed contra, Matth. 4, dicitur in Glossa (1), quod virtutes sunt homini naturales; et hoc etiam dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 12). Sed secundum (2) virtutes aliquis inclinatur ad bonum volendum. Ergo bonum velle, est homini naturale.

Praeterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia omnes homines natura scire desiderant, ut Philosophus dicit (in prooemio Metaph.). Ergo velle bonum est homini naturale (3).

Solutio. Respondeo dicendum, quod illud dicitur esse naturale alicui rei quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem: quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit. Unde quaedam inclinationes virtutum sive aptitudines praeexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quae virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in 6 Ethic. (cap. 9) dicitur: ideo homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formae. Voluntas autem talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint; et ideo quamvis velle bonum homini sit naturale, nihilominus tamen potest malum velle, non inquantum est malum, sed inquantum existimatur bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod ista naturalis inclinatio in bonum invenitur in hominibus omnibus; sed quia, ut dictum est, voluntas non est necessario determinata ad unum, non oportet quod omnes actu bonum velint.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio voluntatis ad bonum, quae est in natura humana, non est per assuetudinem; sed habitus quo perficitur ista habilitas, est vel per consuetudinem vel per infusionem.

Ad tertium dicendum, quod in illis quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur: et impedimentum contingit in minori parte: sed voluntas non est natura quaedam determinata ad unum, et praeterea habet impedimentum semper sibi conjunctum, scilicet carnem repugnantem; unde Apostolus Rom. 7, 23: *invenio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Et ideo homo a voluntate boni simpliciter abducitur in id quod est apparens bonum.

Ad quartum dicendum, quod actus naturalis in his quae sunt determinata ad unum, non potest esse meritorius: quia tales actus voluntati non subjacent, ut patet in actibus nutritivae partis; sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt, etiamsi homo naturaliter ipsos velit.

Ad quintum dicendum, quod inclinatio illa naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habilitas, ut dictum est, semper per peccatum minuatur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum, sit eadem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eadem voluntas sit qua homo naturaliter vult bonum, et qua vult malum. Potentia enim rationalis se habet ad opposita. Sed voluntas quaedam est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo eadem est boni, et mali.

2. Praeterea, eadem est voluntas ut natura considerata, et voluntas deliberata. Sed voluntate ut natura considerata homo vult naturaliter bona; voluntate autem deliberata homo vult malum. Ergo eadem voluntate homo vult naturaliter bonum et malum.

3. Praeterea, liberum arbitrium est quo eligitur bonum et malum, ut supra dictum est, dist. 24. Sed liberum arbitrium est voluntas, ut ex prius determinatis patet. Ergo eadem voluntas est quae in bonum naturaliter tendit et quae malum vult.

4. Praeterea, sicut se habent verum et falsum ad cognitionem, ita bonum et malum ad affectionem. Sed eadem potentia, videlicet ratio, quae est veri, est etiam falsi. Ergo eadem voluntas quae est boni naturaliter, etiam est mali.

5. Praeterea, potentia determinata ad unum non potest esse principium actus meritorii. Sed si voluntas alia est quae fertur in bonum, et quae in malum; una earum erit determinata ad bonum et alia ad malum, vel saltem altera determinata erit. Ergo neutra earum poterit esse principium meriti vel demeriti.

Sed contra, idem non pugnat contra seipsum. Sed voluntas qua homo naturaliter bonum vult, impugnatur per illam qua homo malum vult. Ergo non est una voluntas utraque.

Praeterea, idem naturaliter non tendit in duo contraria. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo non est eadem voluntas quae in bonum et malum tendit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici. Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum; quia ipsa voluntas sensualitatis inclinat naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum inquantum est homo: voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinat. Secundo modo potest dici principium quo aliquis (1)

(1) Alis verbis, et plenius, in illud quod sub finem cap. dicitur: *Circuibat docens in synagogis,* ubi nimirum ait, quod justitias naturales docebat, caritatem, humilitatem, et hujusmodi, quae naturaliter habentur; et ex auctore quidem imperfecti operis in Matth. sumpta est hom. 8, ut et in catena S. Thomae aurea indicatur, licet nullius nomen praeferat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* et hoc dicit Philosophus in 6 Ethic. quod secundum etc.

(3) *Al.* dicit naturale.

(1) *Al.* Secundo potest dici, quo aliquis etc.

vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem; et sic est eadem voluntas. Tertio modo potest dici ipse actus voluntatis, quo voluntas vult bonum et quo vult malum in actu; et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo quis vult bonum, et quo vult malum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit; et ideo alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis; et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur judicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 Ethic. (cap. 2) dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum et malum, et non illud quod ad utrumque inclinat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque: sed ex virtute primorum principiorum, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat; ex phantasia vero habet ut falsum judicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex naturali inclinatione, cum auxilio gratiae; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quae in peccatum inclinant.

Ad quintum dicendum, quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinat: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae inclinantis.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de superiori scintilla rationis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum superior scintilla rationis possit extingui; 2.° supposito quod non extinguatur, utrum conscientia possit errare; 3.° utrum conscientia errans liget.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum superior scintilla rationis possit extingui.
(De Ver., qu. 16, art. 1, et qu. 17, art. 2 ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superior scintilla rationis possit extingui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi Ezech. 1, ubi praeter verba quae in littera inducuntur, paulo post subdit: *Hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus.* Ergo superior scintilla rationis potest extingui.

2. Praeterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extingui.

3. Praeterea, proprietas hujusmodi scintillae est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in haereticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quae secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occisione justorum arbitrantur se obsequium praestare Deo, ut dicitur Joan. 16. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 8), quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiae per hujusmodi habitus corruptae sunt, hujusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extinguatur.

5. Praeterea, idem est quod remurmurat malo, et quod inclinat ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.

Sed contra, scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in Psalm. 4, 6: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*; ubi Glossa exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

Praeterea, illud quod est naturale, per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quae est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Dionysium (in 7 cap. de divin. Nom.), divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in lib. de Causis (prop. 30) ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit Angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quae a sen-

sibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione praecedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturae suae debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis,quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur,quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus (1) dicit quod per aquilam significatur quae cetera animalia in volando transcendit; ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem quae per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod haec superior rationis scintilla quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem; ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur: sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis, potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, sed quod conscientia praecipitatur, quae est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.

Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato (1) lumine fidei excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiae universali: quia si a malo quaereretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiae de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur: et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis judicio. Judicat enim hoc esse tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quae tamen interius non intelligunt: et est exemplum Philosophi in 7 Ethic. (cap. 5), in hac materia loquentis.

Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum. Hic autem ordo et habilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.

ARTICULUS II.

Utrum conscientia aliquando erret.
(*De Ver., qu.* 17, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod judicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino judicio, quod certissimum est, nunquam a justitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom. 2, 15: *Testimonium reddente conscientia eorum.* Ergo conscientia infallibilem veritatem habet, et ita non errat.

2. Praeterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum Basilium (in principio Proverbiorum), conscientia est naturale judicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.

3. Praeterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans: omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus (8 super Gen., cap. 21). Sed lex est dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus (de Fid. orth. lib. 4, cap. 23). Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.

---

(1) Super eumdem locum Ezechielis jam notatum, ubi non ex proprio sensu, sed aliorum interpretatione quatuor animalibus mystice ibi designatis quatuor potentias animae comparari notat, rationem homini, partem irascibilem leoni, concupiscibilem vitulo, synderesim aquilae, quasi super omnes alias eminentem, ac eas, cum a recto aberrant, corrigentem (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Idest* ablato.

4. Praeterea, conscientia scientia quaedam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet 1 Poster. Ergo nec conscientia errare potest.

5. Praeterea, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 2), secundum hoc scientia in incontinente obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passiones non vincunt: quia quando secundum passiones homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non errat.

Sed contra, Ezech. 1, in Glossa Hieronymus dicit: *Conscientiam interdum praecipitari videmus.* Sed praecipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.

Praeterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio plerumque homines decipiuntur, ut patet Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principiis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus; ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex 3 de Anima (text. 57), ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia: sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 Thessal. 3, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur; ideo circa ista principia contingit errare; sicut haereticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 24, quaest. 3, art. 3, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis; sicut conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur esse testis, inquantum id retinet contra quod voluntas fecit, quasi voluntatem accusans de eo quod sibi non obedivit: et in hoc non errat, quia facere contra conscientiam, peccatum est, ut infra dicetur: sed propter hoc non removetur quin errare possit in hoc quod de faciendo vel non faciendo sententiat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale judicatorium non per se, sed inquantum virtus synderesis in ipsa manet, sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus, et ex parte illa non errat.

Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex et primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quaedam applicatio primae legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a Damasceno lex intellectus dicitur; unde non oportet quod semper sit recta.

Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum aestimationem illius cujus est conscientia: dicitur enim conscientia, secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum. Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur; et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est: et hic est error conscientiae. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis judicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit; et hic est error electionis, et non conscientiae.

ARTICULUS III.

Utrum conscientia errans obliget. — (2 2, *qu.* 19, *art.* 5; *et de Ver.*, *qu.* 17, *art.* 4; *et quol.* 3, *art.* 27, *et quol.* 8, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur, peccat. Sed peccatum, ut supra dictum est, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei (1). Cum igitur conscientia et ratio errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

2. Praeterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati: quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in 2 Topic. dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat: ergo talis conscientia erronea eum non obligabat.

3. Praeterea, praeceptum inferioris non potest obligare contra praeceptum superioris, ut infra, 44 distinct., quaest. 2, art. 2 et 3, dicetur, quod praeceptum proconsulis non obligat ad faciendum aliquid contra praeceptum imperatoris. Sed Deus superior est conscientia nostra. Ergo conscientia nostra non potest nos obligare ad faciendum aliquid contra praeceptum Dei; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Deus est potentioris et majoris auctoritatis quam conscientia nostra. Sed Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum suo praecepto. Ergo multo minus conscientia.

5. Praeterea, nullus faciens hoc ad quod obli-

(1) Ut lib. 22 contra Faustum, cap. 27, Augustinus definit (*Ex edit. P. Nicolai*).

gatur, peccat: alias esset perplexus; quod est impossibile, quia sic necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato: alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo praestare. Ergo conscientia erronea non obligat.

6. Praeterea, dictamen conscientiae non facit ut id quod est veniale, sit mortale: quia alicui dictat conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali. Ergo conscientia errans non obligat ad ea quae sunt secundum se mala.

Sed contra, super illud Eccle. 7: *Scit enim tua conscientia etc.* dicit Glossa (interlinealis): *Qua (scilicet conscientia) judice nocens non absolvitur.* Sed praeceptum judicis obligat ad aliquid faciendum. Ergo conscientia obligat.

Praeterea, Rom. 14, 23, dicitur: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* idest contra conscientiam; Glossa (1): *Etiamsi bonum est quod fit.* Sed conscientia prohibens bonum, est errans. Ergo conscientia errans obligat.

Praeterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum, mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat; et ita conscientia errans eum obligabat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quaedam enim sunt opera per se bona; et conscientia quae ea facienda dictat, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quaedam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid hujusmodi; et si conscientia talia opera dictat esse facienda, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dictat: aliter enim peccat. Quaedam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et hujusmodi: et ad haec nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis judicium et conscientiae, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quae fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si judicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dictatum, est in se bonum, et ex judicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua judicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis Philosophi in 6 Ethic. (cap. 9), ubi quaeritur, utrum dicatur aliquis incontinens ex hoc quod per passionem discedit a qualicumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedat a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinens ex hoc quod discedit etiam a qualicumque ratione, sive recta sive non recta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dictat, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, inquantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem Dei et bonum: et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quae dictat aliquid esse faciendum, dictat illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid hujusmodi; unde qui contra hanc conscientiam facit, peccat; et peccatum illud opponitur virtuti sub cujus ratione ratio oppositum dictabat.

Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini: non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est; unde per accidens ex virtute divini praecepti obligat, inquantum dictat hoc ut praeceptum a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praeceptum divinum, in cujus virtute ligat; sicut patet, si praeceptum

(1) Sicut in Glossa interlineali videre est. Ex Glossa quoque interlineali super Eccle. 7, praecedentia desumuntur (*Ex edit. P. Nicolai*).

regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, Hoc est praeceptum a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praeceptum regis; ita quod contemptores mererentur poenam.

Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ab peccatum faciendum, quia non potest errare, ut judicet hoc esse faciendum quod non est faciendum; conscientia autem errare potest: et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in praecepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere; et ideo simpliciter non est perplexus.

Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dictum est, obligat virtute praecepti divini, sub cujus ratione apprehendit illud quod ratio dictat: et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub praecepto, peccat mortaliter, omittendo quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale et indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praecepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter, vel etiam nullo modo; sicut quando conscientia dictat alicui, quod bonum est facere aliquod opus consilii, si non facit, non peccat: quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et praecepto subjacens.

Expositio textus.

Etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur (1), *bona tamen sunt.* Haec obnubilatio et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inveniantur; sed intelligitur secundum habilitatem ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur, quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quaedam peccata quae etiam intellectus contemplationem obnubilant, inquantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut praecipue in peccatis carnalibus patet; unde etiam Commentator in 7 Phys. (com. 20, et cap. ult.) dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et praecipue virtus castitatis.

Brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus. Haec responsio utrique opinioni communis esse potest, praecipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur.

Sed voluntas haec semper caret effectu. Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio; et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonae voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia confert, sine quo nihil boni in nobis esse potest.

Alii autem dicunt, unam esse voluntatem. Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter. Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio; sic falsum dicebant: quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant; quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

(1) Supple *intellectus, vel ratio etc.* ut in textu.

DISTINCTIO XL.

An ex fine omnes actus pensari debeant, et simpliciter boni vel mali dicantur.

Post haec adjiciendum videtur de actibus, utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam omnes boni sint, inquantum naturaliter sunt: non tamen absolute omnes dicendi sunt boni, nec omnes remunerabiles; sed quidam simpliciter mali dicuntur sicut et alii boni; nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem; idest, qui bonam voluntatem comitantur, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait (lib. 1 de Offic., cap. 30): « Affectus tuus operi tuo nomen imponit; » et Augustinus super Psalm. 31 (1): « Nemo computet bona opera sua ante » fidem. Ita enim mihi videtur esse ut magnae vires et » cursus celerrimus praeter viam; quia ubi fides non erat, » bonum opus non erat; bonum enim opus intentio facit, et » intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo » faciat, sed quid cum facit attendat, quo lacertos optimae » gubernationis dirigat. » His testimoniis insinuari videtur, ex affectu et fine opera esse bona vel mala; quibus consonat quod Dominus in Evangelio (Matth. 7, 18) ait: « Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala » fructus bonos facere. » Nomine arboris non humanae mentis natura, sed voluntas intelligitur; quae si mala fuerit, non bona, sed mala facit opera; si vero bona fuerit, bona, non mala facit opera.

Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.

Sed quaeritur, utrum omnia opera (1) hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt, omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint; sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis vero videtur quod quidam actus in se mali sunt, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni

(1) Ut in praefatione videre est paulo alia serie quam hic (Ex edit. P. Nicolai).

(1) *Al.* hujus hominis.

esse desinant; quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri; quod enim quis invitus vel necessitate facit, non bene facit, quia non bona intentione facit, ut ait Augustinus super Joannem (tract. 41, et de spiritu et littera cap. 14, et lib. Sent. Prosp., sent. 172): « Servilis, inquit, timor non est in caritate; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si fiat bonum, non bene tamen; nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit » Ecce habes quod aliquis non bene facit illud quod bonum est. Facit ergo quod bonum est, intentione non bona. Ideo illi asserunt quaedam opera esse talia quae sic bona sunt quod mala esse non possint, quocumque modo fiant; sicut e converso quaedam sic sunt mala ut non possint esse bona, quacumque ex causa fiant; alia autem esse opera quae ex fine vel ex causa, bona vel mala sunt; et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus vel affectu vel intentione judicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, praeter quaedam quae per se peccata sunt.

Sed Augustinus evidentissime docet in lib. contra mendacium cap. 7), omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos, praeter quosdam qui ita sunt mali ut nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur causam habere: « Interest autem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum, si causas habeant bonas vel malas, nunc sunt bona nunc mala, quae non sunt per seipsa peccata; sicut victum praebere pauperibus, bonum est, si fit causa misericordiae cum recta fide; et concubitus conjugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut gignantur regenerandi. Haec rursus mala sunt, si malas habent causas; velut si jactantiae causa pascitur pauper, aut lasciviae causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiae; quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse, vel quod absurdius est, justa peccata esse? Quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quod demus pauperibus? Aut falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes laedantur, sed potius salventur? Duo enim bona haec sunt ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat, adulterium esse faciendum, ut per illam cum qua fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hereditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter haec bona, si propter haec bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus, quas ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur; cum nullum malum sit malum, si pro bono fiat? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere? Quod enim facinus non dicatur recte posse fieri, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et praemium; si semel consenserimus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat, esse quaerendum, ut quaecumque pro bonis fiunt causis, nec ipsa mala esse judicentur? At justitia merito punit eum qui dicit, se subtraxisse superflua diviti, ut praebeat pauperi; et falsarium, qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset heres qui largas faceret eleemosynas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum qua fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicet aliquis. Ergo aequandus est fur quilibet furi qui voluntate misericordiae (1) furatur. Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisque est bonus, quia pejor est unus; pejor est enim qui concupiscendo quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicet esse peccandum, etiam si aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quaerimus quis actus peccatum sit (2) vel non; non quid gravius vel levius. » Intende lector propositis verbis tota mentis consideratione, quae non inutilem habent exercitationem; et dignosces quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habet causam; nec ille tantum: quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine judicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videntur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judaeorum, qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo; quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in praemissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis bona actio, bona est; sed non omnis bona voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quae habet malam causam, mala est; sed non omnis quae bonam habet causam, bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula; sed in malis excipiuntur illa quae per se mala sunt. Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, idest quae sine praevaricatione fieri nequeunt.

Quidam dicunt, haec praedicta non posse fieri bono fine.

Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam; qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut ajunt, furatur; non enim bonum est pauperibus aliena dare. Qui de rapina sacrificium Deo offert, ut ait auctoritas (Eccli. 34), idem facit ac si filium in conspectu patris victimet, vel offerat Deo sacrificium canis; abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare, malum esse dicunt; etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse asserunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicunt temperasse sermonem, cauteque locutum, ubi ait, ea quae constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit, Bono fine et bona intentione; sed addidit Quasi, et Velut; quia talia non fiunt bono fine et bona intentione; sed intentione quae videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit Augustinus ista, ut ajunt, quin causas habeant malas; sed quia causas habent quae videntur bonae, sunt tamen malae.

---

(1) *Al.* minime.
(2) *Al.* vel si sit, non etc.

Divisio textus.

In parte praecedenti determinavit de peccato, secundum quod in actu voluntatis consistit; in parte ista determinat de eo, secundum quod consistit in actu exteriori, et dividitur in partes duas: in prima parte ostendit, unde actus exteriores dicantur boni vel mali; in secunda movet quasdam quaestiones circa praederminata, 41 dist.: *Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quaeritur, utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit qui fidem non habent.* Prima dividitur in duas: in prima ostendit actus exteriores ex voluntate bonos vel malos esse; in secunda inquirit, utrum sit verum universaliter in omnibus: *Sed quaeritur utrum opera omnia hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.* Et dividitur in duas: in prima ad determinationem quaestionis inducit duas opiniones; in secunda inducit tertiam, quae utrique quantum ad aliquid contradicit, ibi: *Augustinus evidentissime docet . . . omnes actus secundum*

intentionem et causam judicandi, bonus vel malus praeter quosdam. Et dividitur in duas: in prima confirmat hanc tertiam opinionem per dicta Augustini; in secunda ostendit, quomodo illi qui alias opiniones sustinent, auctoritates inductas solvunt, ibi: *Quae tamen quidam contendunt aliquam habere bonam causam.*

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° utrum bonum et malum sint differentiae specificae actionis; 2.° si bonitas et malitia exterioris actus ex voluntate dependent; 3.° si actus exterior addat in bonitate et malitia supra interiorem actum voluntatis; 4.° si eadem actio potest esse bona et mala; 5.° si aliqua actio potest esse hoc modo indifferens ut neque sit bona neque mala.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis. — (1 2, *qu.* 21, *art* 1.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum non sunt essentiales differentiae actionis. Nulla enim essentialis differentia convenit secundum quid alicui, sed per se. Bonum autem et malum non conveniunt actioni secundum quod actio, sed secundum objectum et finem. Ergo bonum et malum non sunt essentiales differentiae actionis.

2. Praeterea, omnis differentia, ut in 4 Metaph. (text. 4) dicitur, entis et unius praedicationem recipit. Sed malum, cum sit privatio, est non ens. Ergo non potest esse essentialis differentia actionis.

3. Praeterea, essentialis differentia est de essentia ejus cujus est differentia constitutiva; sicut rationale de essentia hominis. Si ergo bonum et malum sunt differentiae essentiales actionis, aliqua actio erit de cujus essentia est malum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo erit aliqua actio cujus essentia non est a Deo, quod supra improbatum est.

4. Praeterea, ea quae differunt per differentias essentiales, non conveniunt in specie. Sed in quibusdam actiones bonae et malae sunt eaedem specie; sicut concubitus matrimonialis et fornicarius: cum idem effectus in specie per utramque actionem (1) sequatur, scilicet hominis generatio. Ergo bonum et malum non sunt differentiae essentiales actionis.

5. Praeterea, sicut bonum et malum invenitur in actionibus hominis et habitibus; ita etiam invenitur in aliis rebus. Sed in aliis bonum et malum non sunt essentiales differentiae. Ergo nec in hominum actionibus.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus est essentiale sibi. Sed bonum ponitur in definitione virtutis ab Augustino dicente (in libro de moribus Ecclesiae catholicae, cap. 1), quod virtus est bona qualitas mentis, ut supra, 27 dist. dictum est (2). Ergo malum et bonum sunt differentiae essentiales habituum. Sed secundum differentiam habituum est differentia actionum ex habitibus procedentium, cum similes habitus similes actus reddant, ut in 2 Ethic. dicitur. Ergo bonum et malum sunt essentiales differentiae actionum.

Praeterea, omnis differentia faciens secundum speciem differre, est differentia essentialis. Sed bonum et malum distinguunt species habitus. Ergo sunt differentiae essentiales habituum, et sic idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant: sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum, et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentiales differentiae in genere moris. Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris: vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quae per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentiales generis: quae vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent, ut patet praecipue in artificialibus: formae enim artificiales accidentales formae sunt; unde cultellus et clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quantum ad substantiam eadem sunt specie: quia substantia utriusque est ex materia naturali, et non ex forma artificiali, ut in 2 de Anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales: actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonum et malum non sint differentiae actionis inquantum est actio, sunt tamen differentiae ejus secundum quod est voluntaria: sicut etiam rationale et irrationale non sunt differentiae substantiae ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata; et ideo nihil prohibet in aliquo genere actionum easdem actiones specie per bonum et malum differre.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, malum prout dicit privationem tantum, non potest dici essentialis differentia; sed secundum quod fundatur in aliquo fine indebito, qui tamen

(1) *Al.* pro utraque actione.

(2) Ubi explicata est ex professo definitio illa quaest. 1, art. 2, quamvis non sic expresse illam Augustinus habeat ut refertur, sed ex illius verbis vario loco sparsis colligi possit; quo ad hanc vero partem quae nominatim in proposito exprimitur, colligi potest non ex cap. 1 (sicut hic prius ad marginem) sed ex cap. 6, lib. de Mor. Eccl. ubi virtutem ait vocari posse *sapientis animae qualitatem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

finis non omnino bonitate caret; unde sic malum est contrarium bono, et non privatio.

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia malum pertinet ad essentiam actionis quantum ad hoc quod est ibi aliquid de entitate, et non ratione privationis adjunctae: quia privatio non est de essentia alicujus entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens.

Ad quartum dicendum, quod concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris; unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturae, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt; unde et effectum naturalem eumdem specie habent: vel secundum quod pertinent ad genus moris; et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt.

Ad quintum patet responsio per id quod dictum est, quod finis est forma voluntatis secundum quam operatio humana dicitur; et ideo bonum et malum differentiae essentiales et specificae in genere humanorum actuum sunt, sicut et aliae actiones differunt secundum diversas formas agentium; et ideo non est similis ratio de istis actionibus et de aliis: et propter hoc dicit Philosophus in 5 Metaphysic. (text. 19), quod finis in agentibus ex proposito, est bonum et malum speciali modo.

ARTICULUS II.

Utrum actio sit simpliciter judicanda bona vel mala ex voluntate. — (1-2, *qu.* 20, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter ex voluntate actio judicanda sit bona vel mala. Matth. 7, 18 dicitur: *Non potest arbor mala fructus bonos facere, nec arbor bona fructus malos facere.* Sed voluntas bona bonae arbori comparatur, mala autem malae. Cum igitur fructus voluntatis sint exteriores actus, videtur quod ex bonitate et malitia voluntatis simpliciter exteriores actus dicendi sint boni vel mali.

2. Praeterea, ut dictum est, actus exteriores non reducuntur ad genus moris, nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Sed non participant bonitatem vel malitiam moralem nisi secundum quod ad genus moris pertinent. Ergo videtur quod secundum bonitatem vel malitiam voluntatis sint dicendi boni vel mali. Quod etiam Ambrosius significare videtur dicens (lib. 1 Offic., cap. 30): *Affectus tuus nomen operi tuo imponit.*

3. Praeterea, ut in 5 Metaph. (text. com. 3) Philosophus dicit, ratio boni a fine sumitur. Sed actus voluntatis habet ordinem ad finem mediante voluntate, cujus objectum est finis. Ergo secundum bonitatem vel malitiam voluntatis, dicendus est actus exterior malus vel bonus.

4. Praeterea, malum non est potentius quam bonum. Sed si sit mala voluntas, necessario sequitur quod actus exterior sit malus. Ergo et si sit bona voluntas, sequitur quod actus exterior sit bonus.

5. Praeterea, Augustinus supra dixit (1) quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed voluntas, secundum quod ea peccatur, est mala, et secundum quod ea recte vivitur, est bona. Ergo peccatum, et etiam bona operatio, quae est recte vivere, judicari debent secundum bonitatem vel malitiam voluntatis.

Sed contra, Philosophus in 2 Ethic. (cap. 7) dicit, quod quaedam sunt quae bene fieri non possunt: quia cum sint extrema, in eis non est medium accipere. Contingit autem in talia opera ingredi propter voluntatem alicujus finis boni. Ergo non est judicandus actus exterior bonus propter voluntatis bonitatem.

Praeterea, supra dictum est, quod si fiat contra conscientiam errantem, quae judicat esse faciendum quod malum est, peccatur, et similiter si secundum eam fiat. Sed ille qui vult aliquid facere propter hoc quod conscientia sua sibi dictat, bonam voluntatem habere videtur. Ergo bona voluntas non sufficit ad hoc quod actus exterior bonus dicatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur; quia quod malo fine agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendentis sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus. Ad bonitatem enim consilii, quod electionem praecedit, ut in 3 Ethic. (cap. 8) dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consilians praestituat sibi debitum finem; quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniat, non dicetur bonus consiliator. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adinveniat bonum opus, per quod finem consequatur; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem, non est bonus consiliator: quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinat, non est proportionatum fini illi; sicut si aliquis veram conclusionem per medium impertinens concluderet. Tertio requiritur ut adinveniat utrumque in tempore convenienti, ne sit praeceps in festinando, vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirente et inveniente est; alia vero ex parte rei et consiliatoris. Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in 3 Ethic. (cap. 6) dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas ejus quod ad finem ordinatur; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit; si autem alterum desit, erit voluntas mala, et actus malus.

Ad primum ergo dicendum, quod arbor est ex qua immediate procedit fructus; unde arbori comparatur voluntas secundum quod eligens, quia ex electione immediate sequitur opus.

Ad secundum dicendum, quod secundum voluntatem dicitur actus exterior bonus vel malus; sed non secundum voluntatem intendentem solum, sed secundum voluntatem eligentem.

(1) Nempe dist. 26, §. 2, ex lib. 1 Retract. cap. 9, non, ut prius hic indicabatur ad marginem, ex lib. 14 de civ. Dei, cap. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad tertium dicendum, quod ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens; et ideo non sequitur quod bonitas voluntatis intendentis, ad bonitatem actus sufficiat.

Ad quartum dicendum, quod quia bonum perfectius et potentius est quam malum, ideo ad bonum plura exiguntur quam ad malum, quia bonum consistit ex una tota et perfecta causa; sed malum ex particularibus defectibus; ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nomin.): et ideo defectus voluntatis circa ultimum finem sufficit ad malitiam actionis; non autem bonitas finis ultimi sufficit ad bonitatem.

Ad quintum dicendum sicut ad secundum.

ARTICULUS III.

Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae super bonitatem vel malitiam voluntatis. — (1 2, *qu.* 20, *art.* 4)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus exterior nihil de bonitate et malitia addat supra bonitatem vel malitiam voluntatis. Primo per id quod dicitur super Matth. 11, in Glossa (1): *Quantum intendis, tantum facis.* Si igitur duo sint, quorum uterque id bonum intendat, et unus exequatur, et alius non, videtur quod nihil de bonitate per actum exteriorem addatur.

2. Praeterea, Bernardus (2) dicit, quod *bona voluntas sufficit ad meritum: sed bona actio requiritur ad exemplum;* et consonat ei quod Philosophus in 10 Ethic. (cap. 8) dicit, quod exteriores actus sunt ad manifestationem virtutis. Sed absoluta et perfecta ratio bonitatis in actibus humanis est, secundum quod sunt meritorii. Ergo tota bonitas in actu interiori consistit; et ita per actum exteriorem nihil de bonitate vel malitia additur.

3. Praeterea, homo per bonas operationes in beatitudinem et felicitatem pervenit. Sed beatitudo et felicitas humana fortunae non subjacet, ut in 1 Ethic. (cap. 14) probatur. Ergo nec fortuna de bonitate vel malitia operis aliquid auferre potest. Sed actus exterior virtutis moralis potest impediri per fortunam, ut in 10 Ethic. (cap. 12) dicitur, ut patet in paupere, qui non habet unde actum liberalitatis exerceat, et in infirmo, qui actum fortitudinis exercere non potest. Ergo actus exterior nihil addit vel diminuit de bonitate actionis humanae.

4. Praeterea, quanto actio melior est, tanto majus sibi praemium debetur. Sed tota quantitas praemii mensuratur secundum quantitatem radicis, scilicet habitus actum informantis. Cum igitur habitus (3) primo eliciat operationes intrinsecas, videtur quod in actibus interioribus tota efficacia meriti consistat; et ita per exteriores actus nihil de bonitate accrescit.

5. Praeterea, si actus exterior addit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc falsum est: quod patet ex Domini sententia quam de vidua mittente duo aera in gazophylacium dedit, Luc. 7. Ergo actus exterior non addit bonitatem supra actum interiorem.

6. Sed contra, si aliquid potest fieri per unum sicut per duo, superfluum est duo ad illud inducere. Si igitur aequalis bonitas consistit in actu exteriori et interiori simul, et in actu interiori tantum, videtur quod actus exterior superflueret, et ita non oporteret nos aliquid agere, sed solum velle.

7. Praeterea, duplex bonum melius est. Sed actus interior et exterior uterque bonitatem habet. Ergo uterque melior est quam alter tantum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa; et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori praebet, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas aequaliter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut est in actu, ut patet in actu fornicationis; unde non aequaliter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur: quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu; et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum; comparatur enim, ut dictum est, ad voluntatem ut objectum. Et quia ad praemium essentiale ordinatur actus per bonitatem primam, quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur, et ex amore; ideo actus exterior nihil adjungit ad praemium essentiale: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud; et si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate aequaliter perfecta manente. Ad praemium autem accidentale ordinatur per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia, martyr inquantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiam aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum: et ex hoc sequitur quod in caritate crescat. Similiter per actum exteriorem puni-

(1) Colligitur ex Glossa interlineali ad illa verba: *Bonus homo de bono thesauro etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod additur ex Bernardo, sumptum est ex lib. de Grat. et lib. Arb. ubi plenius idem habetur versus finem (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* actus.

tur magis quam per voluntatem tantum: et ideo actus exterior adjungitur in satisfactionem: et similiter in omnibus aliis quae consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Quantum intendis tantum facis*, ly *quantum* potest esse adverbium, vel nomen. Et si sit nomen, tenet in malis, quia quantum aliquis credit vel intendit peccare, tantum peccat; in bonis autem non, quia potest aliquis tepida voluntate intendere multum Deo placere, nec tamen tantum placet. Et ratio hujus differentiae ex supradictis patet: quia plura exiguuntur ad bonum quam ad malum. Si autem ly *quantum* sit adverbium, sic verum est et in bonis et in malis, secundum illam bonitatem et malitiam quam habet actus ex voluntate eligente. Sed per actum exteriorem aliquid adjungitur (1) quantum ad bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se.

Ad secundum dicendum, quod dictum Bernardi intelligitur quando facultas operandi deest, voluntate perfecta existente; et loquitur tantum quantum ad essentiale praemium, et non quantum ad accidentale.

Ad tertium dicendum, quod bona fortunae, ut in 1 Ethic. (cap. 14) dicitur, organice deserviunt felicitati; et ideo non est inconveniens, si accidentaliter ad felicitatem conferant, et eorum defectus felicitatem impediat quantum ad aliquid felicitati accidentale.

Ad quartum dicendum, quod illud intelligitur de praemio essentiali, quod secundum quantitatem radicis mensuratur; cui non additur per actum exteriorem, si sit perfecta voluntas; sed additur aliquid quantum ad praemium accidentale.

Ad quintum dicendum, quod vidua illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit; unde magis merebatur apud Deum de praemio essentiali quam illi qui majora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad praemium accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per majora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid hujusmodi est quod actum exteriorem secundum se sequitur.

Ad sextum dicendum, quod voluntas tendit in actum exteriorem sicut in objectum; unde si adsit facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur; et ideo non est superfluum facere; quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Praeterea actus exterior in praecepto cadit, et iterum ad praemium accidentale confert.

Ad septimum dicendum, quod bonitatem illam secundum quam actus exterior vitae aeternae meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius est; et ideo non oportet quod supra bonitatem voluntatis perfectae aliquid adjungat ad meritum essentiale vitae aeternae pertinens.

ARTICULUS IV.

Utrum eadem actio possit esse bona et mala.
(1 2, *qu.* 20, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse eadem actio bona et mala. Quia, ut in 3 Physic. (text. 22) dicitur, idem est motus qui in agente est actio et in patiente passio, secundum substantiam, ratione differens; sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. Sed contingit actionem esse malam, et passionem bonam; unde dicitur: *Actio displicuit*, scilicet Judaeorum; *passio grata fuit*, scilicet Christi. Ergo contingit eumdem actum esse bonum et malum.

2. Praeterea, ut in 5 Physic. (text. 39) dicitur, unus motus est continuus, et eadem ratione una actio est quae est continua. Sed contingit in eadem continua actione vel motu, ut in eundo ad Ecclesiam, primo haberi bonam intentionem, postea malam, et e converso. Cum ergo ex intentione judicetur actio bona vel mala, eadem actio potest esse mala et bona.

3. Praeterea, primus motus est peccatum, ut supra, dist. 24, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed qui resistit primo motui non peccat, immo meretur Contingit autem, quod adhuc primo motu durante, cum prius aliquis non restiterit, postmodum resistat. Ergo contingit circa eumdem motum esse bonitatem et malitiam.

4. Praeterea, sit ita quod aliquis dominus praecipiat famulo eleemosynam dare, et quod dominus bona intentione et ex caritate praecipiat, famulus autem involuntarius et coactus det: constat quod datio eleemosynae illius est domini, et servi actio. Sed dominus in illa datione meretur, famulus autem peccat. Ergo contingit in eadem actione esse meritum et peccatum.

5. Praeterea, ponatur quod aliquis in peccato mortali existens aliqua suffragia faciat pro defuncto in purgatorio existente: constat quod iste suffragia faciens sibi non meretur, cum caritatem non habeat, sed illi qui in purgatorio existit, meretur diminutionem poenae, vel plenam absolutionem. Ergo eadem actio potest esse meritoria et non meritoria, et eadem ratione bona et mala.

Sed contra, Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*. Sed per bonam actionem Deo servitur, per malam vero diabolo. Cum igitur una sit actio quae est unius agentis, videtur quod non possit esse una actio bona et mala.

Praeterea, contraria non possunt esse simul in eodem. Sed bonum et malum contraria sunt. Ergo non possunt esse in eadem actione.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum unum et ens convertantur, secundum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse considerare: scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale; et esse superveniens, quod est secundum et accidentale; et ideo contingit quod aliquid secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid, quod est sibi accidentale, pluralitatem habet; verbi gratia, lignum continuum cujus una pars est alba, et alia nigra, ipsum quidem in se, inquantum est lignum, est unum; sed secundum illud esse quo est coloratum, est multa et non continuum. Cum igitur actus exteriores participent bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, inquantum tales actus sunt imperati a voluntate; continget aliquem actum hujusmodi esse unum, secundum se consideratum, et tamen esse multa, secundum quod ad genus moris refertur, secundum

(1) *Al.* injungitur.

quod moraliter bonus vel malus dicitur; et ideo bonitas et malitia nunquam possunt esse in una actione secundum quod est una, sed secundum quod est multa; et sic contingit actionem illam esse unam et multa.

Ad primum ergo dicendum, quod cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio, et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis; unde etiam Avicenna dicit, quod non est eadem numero aequalitas in duobus aequalibus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, scilicet agens et patiens, et motus abstrahit ab utroque termino; ideo motus significatur ut sine ista differentia; et propter hoc dicitur, quod motus est unus: et praeterea, ut supra habitum est, meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in operatione patientis, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum; quam operationem constat non esse eadem cum operatione agentis.

Ad secundum dicendum, quod illa actio quamvis sit una in genere naturae considerata, tamen secundum quod ad genus moris refertur, est alia et alia secundum quod diversa intentione et voluntate exercetur.

Ad tertium dicendum, quod primus motus non habet rationem culpae nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis; unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati; sed quando voluntas jam repugnare incipit, tunc homo meretur: non quia ille motus primus sensualitatis sit meritorius cui resistitur, qui tamen postquam sibi resistitur rationem peccati amittit; sed in ipso actu voluntatis resistentis meritum est, qui non est idem cum primo motu sensualitatis.

Ad quartum dicendum, quod famulus dans eleemosynam per imperium domini, se habet sicut instrumentum illius domini; unde Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 11), quod servus est sicut organum animatum. Instrumentum autem movet motum: et constat quod alia est actio moventis ipsum, et alia actio qua ipsum movet aliud: non enim secundum eumdem motum potest esse idem movens et motum. Unde alia numero est actio domini et servi; et ideo nihil prohibet unam esse bonam, et aliam malam.

Ad quintum dicendum, quod de hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia quae facit in mortali peccato existens, si opus (1) operantis consideretur, non sunt meritoria nec agenti nec ei pro quo fiunt. Si autem consideretur opus operatum, ut ipsum sacrificium, vel aliquid hujusmodi, sunt meritoria ei pro quo fiunt, et non operanti; et ideo non sequitur quod eadem operatio sit meritoria et non meritoria: quia operatio ipsa nullo modo meritoria est. Sed quia efficacia suffragiorum mensuratur secundum caritatem ejus pro quo fiunt, qui tantum valet unicuique quantum meruit ut sibi valerent, ut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 110); ideo ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine caritate facta valet ei pro quo fit, virtute caritatis ejus, et non operantis. Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est, ut in 1 libro dictum est, dist. 46. Nec est inconveniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est, ut ibidem dicitur.

(1) *Al.* operans.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit indifferens. — (*1 2, qu. 16, art. 8 et 9, et de Malo, qu. 2, art. 4 et 5*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua actio indifferens inveniatur in actibus humanis. Nihil enim potest esse medium inter bonum et malum nisi indifferens, quod neque bonum neque malum est. Sed bonum et malum, sunt contraria mediata, ut in praedicamentis dicitur. Ergo aliqua actio est indifferens.

2. Praeterea, sine caritate non potest esse aliquod meritum. Sed non est dicendum, quod qui non habet caritatem, quolibet suo actu peccet vel demereatur: quia consulitur ei ut aliquos actus ex genere bonorum faciat. Ergo videtur quod aliquis actus sit qui neque est meritorius neque demeritorius; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, nullus actus vel voluntas bonitatem habet, nisi referatur in finem dilectionis, ut supra dictum est. Sed contingit frequenter agere etiam quaedam quae secundum se mala non sunt, quae in finem dilectionis non referuntur. Ergo hujusmodi nec bona nec mala erunt; et ita erunt indifferentia.

4. Praeterea, accedere ad mulierem, quaedam est actio, nec de se bonitatem vel malitiam moralem dicit, cum nulla circumstantia iste actus sit vestitus, secundum quam aliquis ordo rationis in eo appareat. Ergo contingit aliquem actum indifferentem esse.

5. Praeterea, hujusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam, et aliquid hujusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione, qua in finem referuntur. Sed contingit quod ille etiam finis in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus omnino indifferens remanebit.

6. Praeterea, opera nostra non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno, in Deum, omnia essent meritoria; et ita facillima esset via salutis: quod est contra illud Matth. 7, 14: *Arcta est via quae ducit ad vitam.* Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem quis exercet de Deo non cogitans, erit malus, et peccatum: quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus indifferentes esse.

Sed contra, 1 Corinth. 10, 31: *Omnia in gloriam Dei facite.* Aut ergo aliquis refert opus suum in gloriam Dei, aut non. Si refert, convenit quod actus ille bonitatem ex fine sortiatur, si tamen in finem illum sit referibilis, quod convenit omni actui qui de se malus non est. Si non refert, prae-

terit praeceptum Apostoli (1); et ita peccat. Ergo de necessitate omnis actus vel est meritorius vel demeritorius.

Praeterea, plus est facere quam dicere. Sed qui sine causa loquitur otiosa verba, peccat. Matth. 12, 36: *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Ergo multo fortius, si aliquid faciat homo quod in debitum finem non referat, peccat. Sed si in debitum finem referat, actus bonus est. Ergo de necessitate omnis actus vel bonus vel malus est, et nullus indifferens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, in factis autem potest. Verbum enim ordinatum est ad aliquid, quia est signum rei: factum autem, cum non sit signum, non est ordinatum ad aliquid; et ideo in verbo incidit deformitas, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Sed haec ratio nulla est: quia quamvis non sit ordinatum ad aliquid sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem: quia omne quod a principio est, ad finem aliquem tendit: otium autem opponitur illi ordini qui est ejus quod est ad finem ipsum, et non ordini qui est signi ad signatum.

Et ideo alii dicunt, quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua esse indifferentia, quae nec bona nec mala sunt; sicut illa quae non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, ut sic propter Deum fiant, nec etiam divinis contrariantur praeceptis, sive sint in dictis sive in factis; ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat. Sed in hoc videtur esse instantia: quia actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum: quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2 Metaph. (text. comm. 8) dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet: quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus.

Et ideo aliter secundum alios dicendum est, quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum; et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberata voluntate (2) procedens in habente gratiam qui non sit meritorius; sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est; tamen est bonus vel malus. Cujus ratio est, quia malum, inquantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui: sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio, non compatitur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum; sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum; et ideo illa immoderata delectatio adjungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi inquantum bonum et malum sunt contraria, vel inquantum malum est privatio boni. Non autem inquantum sunt contraria, potest in eis esse medium quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria, secundum quod in utroque aliquid positive consideratur; ex quo non potest sumi ratio mali; unde propter hoc quod medium distat ab extremis, inquantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum; non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte privationis in malo, et positionis in bono. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum bono privative opponitur. Sed in privative oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus: ut lapis, quia visionis susceptivus non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis non est susceptivum, non opposita malitia sibi erit; unde relinquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis contrariis dividentibus ipsum; unde in sua communitate significatum (1), significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum: sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale; et tamen oportet quod omne particulare animal, rationale vel irrationale sit: et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem inquantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem: et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine; quamvis non inveniatur aliquod bonum in particulari (2), quod non sit aliqua circumstantia vestitum et ad aliquem finem ordinatum; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus; et quidam dixerunt, quod non omnes, sed aliqui; accipientes magis in speciali nomina actuum quae non exprimunt aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut materiam et finem et circumstantiam, sicut comedere, coire, vel aliquid hujusmodi.

Alio modo contingit hoc, secundum quod aliquod particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus: et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a

(1) *Nicolai*: praeter praeceptum Apostoli facit.
(2) *Al.* virtute.

(1) *Forte* acceptum.
(2) *Al.* in genere particulari. *Forte* aliquod bonum ex genere in particulari.

susceptibilitate bonitatis moralis, dicuntur indifferentes. Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut confricatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili: sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 9), meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit.

Ad primum ergo dicendum, sicut ait Commentator, in 10 Metaph., quod dicitur homo neque bonus neque malus, qui non est susceptibilis bonitatis vel malitiae civilis; sicut agrestis, qui extra civilem vitam est, et per consequens actiones ejus neque bonae neque malae sunt civiliter, inquantum non sunt ordinatae ad civile bonum. Vel melius dicendum, quod Philosophus appellat malum non omnem actum inordinatum, sed solum illum qui nocivus est respectu alterius; unde dicit in 4 Ethic. (cap. 15), quod prodigus, quia causa jactantiae sua inordinate expendit, non est malus sed vanus; et similiter de multis aliis vitiis dicit: et sic patet quod ipse strictius accipit malum quam nos dicentes omnem actum inordinatum esse malum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis extra caritatem non sit bonum meritorium, tamen est ibi bonum aliquod vel ex circumstantia, vel ex virtute civili; unde non sequitur quod actus eorum qui caritate carent, sint demeritorii vel indifferentes.

Ad tertium dicendum, quod non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducantur; sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur: qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt (1) circa omnia quae possunt esse bona hominis; et ita patet quod ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, ut in 2 Topic. (cap. 2) dicitur; et ita numquam contingit ad mulierem accedere, quin accedatur ad talem, et tali tempore, et similiter secundum alias circumstantias; et ita quamvis sit indifferens dictus actus consideratus secundum genus (1), non tamen secundum quod exercetur in actu indifferens est.

Ad quintum dicendum, quod cum nihil appetatur nisi inquantum est bonum, impossibile est quod finis ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur, et judicat esse bonum sibi quod non est bonum, et hoc non est nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc quod desideratur, forte sit bonum desideranti, secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile: vel est bonum simpliciter; et sic etiam actus ex fine erit bonus.

Ad sextum dicendum, quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dicitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum: quia quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum. et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

Sed quia aliquos actus indifferentes ponimus, ideo oportet ad alia respondere.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Omnia in gloriam Dei facite*, potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: Nihil contra Deum faciatis: et hoc modo praeceptum est: et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit; vel per peccatum veniale, quod praeter praeceptum et praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostrae; et sic potest intelligi dupliciter: vel distributive, vel collective. Si distributive, sic est sensus: Quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis; et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: Omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis; et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed finis praecepti, ad quod per impletionem prae-

(1) *Al.* proficiunt.

(1) *Al.* secundum quod genus.

ceptorum pervenitur: sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt. Sciendum tamen, quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberatae voluntatis, quia illa tantum opera proprie nostra dici possunt, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod verbum est immediatus effectus rationis; et ideo minus potest verbum praeter deliberationem esse quam factum: et propter hoc, verbum otiosum magis est peccatum veniale quam factum otiosum. Sciendum tamen, quod secundum Gregorium (part. 3 Past. admon., 15 in fin.), otiosum est quod caret intentione piae voluntatis, aut ratione justae necessitatis; unde non omne verbum jocosum est otiosum, si ad recreationem referatur: quia etiam in jocis contingit esse virtutem eutrapeliam, de qua Philosophus in 4 Ethic. (cap. 86) determinat.

Expositio textus.

Effectus tuus nomen imponit operi tuo. Si universaliter intelligitur, oportet exponi de affectu eligente, et non solum intendente, ut dictum est.

Ubi fides non erat (1), *bonum opus non erat,* idest meritorium. De hoc tamen in sequenti distinctione quaeretur.

Qui dicunt omnes actus esse indifferentes. Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum; quia inquantum actus est generaliter sumptus, indifferens est ad bonitatem (2) vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem. Si tamen intelligebant de actu particulariter accepto, sic simpliciter falsa erat ista opinio. Sed hoc non videntur intellexisse: quia actionem particulariter acceptam dicebant esse conjunctam cuidam fini, ex quo bonitatem vel malitiam habet, sicut furari vel aliquid hujusmodi.

Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sunt. Isti accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et aliqui malitiam, et aliqui neutrum, ut levare festucam; ideo distinguebant actus per tria genera: et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant, quod actus qui non sunt indifferentes, si sunt boni, quacumque intentione fiant, boni remanent, et similiter de malis; intelligentes de bonitate ex genere vel ex specie actus: non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus simpliciter; sed quia bonus remanebat ex genere.

Sed Augustinus evidentissime docet . , . omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos. Hic ponitur tertia opinio; et haec accipit actum bonum vel malum simpliciter. Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter; ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, judicantur actus mali, non autem boni; et sic patet quod quaelibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est.

Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo. Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequebantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quae faciebat.

Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Hoc dicunt illi de prima opinione, vel etiam de secunda: et accipiunt causam et non finem ultimum, sed finem proximum, qui malus est: sunt enim malo fini conjuncta ut bene fieri non possint.

(1) Al. *Si Deus non erat.*

(2) *Al.* est indifferens, est generaliter sumptus ad bonitatem etc.

DISTINCTIO XLI.

An omnis intentio et actio eorum qui fide carent, sit mala.

Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat; non immerito quaeri potest, utrum omnis intentio omneque opus illorum malum sit qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt, omnes actiones et voluntates hominis sine fide mala esse, quae fide habita bona existunt. Unde Apostolus ait (Rom. 14, 23): « Omne quod non est ex » fide, peccatum est; » quod Augustinus exponens, ait: « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est, » sine summo bono: ubi deest agnitio veritatis aeternae, » falsa virtus est etiam in optimis moribus; » et Jacobus in Epistola canonica ait (cap. 2, 10): « Qui offenderit in uno » (scilicet in caritate) factus est omnium reus. » Qui ergo fidem et caritatem non habet omnis ejus actio peccatum est; quia ad caritatem non refertur. Quod enim ad caritatem non refertur, ut supra dist. 38, meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet; ideoque malum est. Non igitur mandata custodit qui caritate caret: quia sine caritate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus super Epistolam ad Gal. (cap. 4, ad illud: « Omnis lex in uno » sermone impletur ») ait: « Custoditionem legis dicit Apo» stolus non occidere, non moechari, et alia hujusmodi ad » bonos mores pertinentia: quae sine caritate, fide et spe, » impleri non possunt. » Nullum ergo implet mandatum nullumque opus bonum facit qui fidem et caritatem non habet. Impossibile enim est, ut ait Apostolus (Hebr. 11), sine fide aliquid placere Deo. Quae ergo sine fide fiunt, bona non sunt: quia omne bonum Deo placet.

Quae praemissae objiciuntur sententiae ex verbis Augustini.

His autem objicitur quod supra dicit Augustinus (lib 1 Confes., cap. 12), scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene: nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. Hic enim bonum dicit fieri, sed non bene, ab illo qui caritatem non habet. Qui enim serviliter timet, caritate vacuus est; de quo tamen hic dicit, qua bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum Psal. 83, 4: « Turtur invenit sibi nidum, ubi ponat pullos » suos; » dicit, quod judaei et haeretici et pagani opera sua bona faciunt, quia vestiunt nudos, pascunt pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiae, idest in fide: et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes, opera bona appellari hujusmodi quae sine caritate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod supra evidenter docuit Augustinus; sed quia bona essent, si aliter fierent; quae etiam in suo genere sunt bona, sed ex affectu fiunt mala.

Aliorum sententia de praemissa quaestione, qua quaerebatur, si omnis eorum actio mala est qui fidem non habent.

Alii vero qui trifariam distinctionem faciunt actuum, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus dicit, mala esse, si malas habeant causas, non ita (1) accipiendum est quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item et illud aliud, scilicet: Bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant dicentes, ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam non quod illud solum sit bonum opus, immo et alia plura licet non ea ratione qua illud fit (2), sunt bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam quam fides dirigit, sed non sola illa bona est, ut aiunt. Nam si quis judaeus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quae illud fecit.

Hic ponuntur quaedam Augustini capitula quae retractavit, non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit, insinuans.

Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 14): « Usque » adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo » modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Hujus dicti Augustinus rationem aperiens in lib. Retract. (1, cap. 13), dicit: « Potest videri falsa haec definitio: sed si diligenter » discutiatur, invenietur verissima esse: peccatum quippe » illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est, non » quod etiam poena est peccati, scilicet peccatum primum » hominis, quod fuit peccatum, et causa, sed non poena; » quamvis, et illa quae non voluntaria peccata non immerito » dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetran» tur, non omni modo possunt sine voluntate committi: quo» niam ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit quod, » cum faciendum non sit, putat esse faciendum; ille vero » qui concupiscente adversus spiritum carne, non ea quae » vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit » quod vult; sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, » et in eo non facit nisi quod vult; et illud quod in parvu» lis est originale peccatum, cum adhuc non utantur volun» tatis libero arbitrio, non absurde vocatur voluntarium, » quia ex primi hominis mala voluntate contractum est (3). » Non itaque falsum est quod diximus: Usque adeo peccatum » voluntarium est etc. » Ecce qualiter illud accipiendum sit, scilicet de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortalibus, quorum licet quaedam dicantur non voluntaria, quae scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen vere possunt voluntaria dici quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. de duabus Animabus (cap. 10), addit inquiens: « Nusquam nisi » in voluntate peccatum est, » quod etiam in lib. Retract. (1, cap. 15), plane determinans dicit: « Potest putari falsa » esse ista sententia qua diximus, nusquam nisi in voluntate » esse peccatum, cum Apostolus dicat (Rom. 7, 19): Quod » nolo, hoc facio etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi » in voluntate, illud praecipue intelligendum est quod justa » damnatio consecuta est, id est primum hominis peccatum. » In eodem quoque lib. de duabus Animabus (cap. 10), aliud tradidit consideratione dignum, ait enim: « Non nisi volun» tate peccatur: » Ipsamque voluntatem definivit, dicens: « Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel » non amittendum vel adipiscendum. » Hujus dicti causam aperiens et intelligentiam pandens in lib. Retract. (ubi sup.) ait: « Hoc propterea dictum est, ut hac definitione volens a » nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio » qui in paradiso fecerunt originem mali, peccando, nullo » cogente, idest libera voluntate. quia et scientes contra » praeceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, » non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter » peccasse nolens dici potest. Quamvis et ipse quod nesciens » fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine vo» luntate esse potuit: sed voluntas facti ibi fuit, non volun» tas peccati: quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim » factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens » peccat, si potest cogenti ad peccatum, sine peccato resi» stere, nec tamen facit; utique volens peccat: quia qui » potest resistere, non cogitur cedere. Quapropter peccatum » sine voluntate esse non posse, verissimum est. » Ex his liquet, qualiter superiora accipienda sint.

Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est; cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus (lib. 1 de lib. Arb., cap. 12), « tam in voluntate, quam ipsa voluntas » sita est? » Voluntas itaque mala recte dicitur voluntarium peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem (lib. 3, cap. 17), est prima causa peccandi. At nullum peccatum est prima causa peccandi; nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit Augustinus ostendere, ut ipse ait in Retractationibus (lib. 1, cap. 9), nisi quia voluntas est qua peccatur, et qua recte vivitur.

(1) *Al.* idem.
(2) *Al. deest* fit.
(3) *Al.* et illud quod in parvulis est originale peccatum, ex primi hominis mala voluntate contractum est, *intermediis omissis.*

Divisio textus.

Ostenso quod ex finis intentione, vel voluntate, actus exterior habet malitiam et bonitatem; hic determinat quasdam quaestiones circa praedeterminata; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de actu peccati per comparationem ad intentionem; in secunda de actu peccati inquirit per comparationem ad voluntatem, ibi: *Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus.* Prima in duas dividitur: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur.* Et haec dividitur in duas, secundum duas opiniones: secunda incipit, ibi: *Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt.* Circa primum tria facit: primo ponit solutionem propositae quaestionis secundum unam opinionem; secundo objicit in contrarium, ibi: *His autem objicitur quod supra dixit Augustinus*; tertio ponit responsionem, ibi: *Quibus illi respondent.*

Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. Hic determinat de actu peccati in comparatione ad voluntatem; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de peccato in genere per comparationem ad voluntatem; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actu consistit, ibi: *Si autem omne peccatum mortale, voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum.* Prima dividitur in tres, secundum quod tres auctoritates Augustinus ponit in materia ista, quae dubitationem habent; secunda, ibi: *Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. de duabus Animabus addit.* Tertia, ibi: *In eodem quoque libro de duabus Animabus aliud tradidit consideratione dignum.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de comparatione actus ad intentionem. Secunda de comparatione peccati ad voluntatem.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum fides intentionem dirigat; 2.° utrum aliquis actus in infidelibus possit esse bonus, quorum intentio non est per fidem directa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fides habeat universaliter dirigere intentionem. (*De Ver., qu.* 22, *art.* 13 *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidei non sit intentionem universaliter dirigere. Diversorum enim specie, diversae sunt regulae et mensurae, ut ex 10 Metaph. (text. 4) patet: quia mensura est homogenea mensurato. Sed virtutes diversae sunt secundum speciem. Ergo fides non potest dirigere in operationibus omnium virtutum.

2. Praeterea, cujus est ordinare, ejus est etiam dirigere: quia directio est per ordinationem in finem. Sed ordinatio est rationis. Ergo et dirigere; et ita non indigetur fide ad dirigendum.

3. Praeterea, secundum Bernardum (super Cantic., serm. 49), prudentia est auriga virtutum. Sed aurigae officium est currum dirigere. Ergo videtur quod dirigere pertineat ad prudentiam, et non ad fidem.

4. Praeterea, opus dicitur esse rectum, secundum quod conformatur legi. Sed assentire legi pertinet ad justitiam; unde et legalis dicitur a Philosopho in 5 Ethic. (cap. 2). Ergo videtur quod lex justitiam dirigat.

5. Praeterea, Christus non habuit fidem. Si igitur fides dirigit intentionem, Christus non habuit intentionem rectam: quod absurdum est.

6. Praeterea, secundum Tullium (1), virtus est habitus quidam in modum naturae rationi consentaneus. Sed quaelibet natura per seipsam tendit in finem suum, sicut ignis per suam levitatem sursum dirigitur, et terra deorsum. Ergo quaelibet virtus dirigit suum actum in finem.

Sed contra, illius est dirigere cujus est ostendere quo eundum est. Sed hoc facit fides: quia fides est substantia sperandarum rerum, Heb. 11. Ergo fidei est dirigere intentionem.

Praeterea, a primo est rectitudo in omnibus aliis. Sed fides est prima virtutum. Ergo fidei est intentionem omnium virtutum dirigere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens, et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit dupliciter: vel ostendendo finem, vel inclinando in finem. Ostendere autem finem, rationis est; sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum (1) (de Civ. Dei lib. 11, cap. 24). Sed perfecte finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta; similiter non competit perfecte inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfecta. Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta (2) per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 Ethic. (cap. 7 et 8) dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, cujus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.

Ad primum ergo dicendum, quod diversorum specie non potest esse idem regulans proprium; sed potest idem esse commune: et sic fides dirigit, inquantum ordinat in finem ultimum.

Ad secundum dicendum, quod ratio non potest sufficienter dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit; in quod tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari: ideo oportet quod fides dirigat.

Ad tertium dicendum, quod prudentia sufficienter dirigit ad finem illum qui est bonum humanum, non autem ad finem qui est bonum divinum, quale est quod in patria promittitur.

Ad quartum dicendum, quod lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo; non enim quilibet actus cuilibet fini proportionatus est, ut supra dictum est; et ideo directio fidei, quae ostendit finem, praecedit directionem legis, quae docet actum: et ita etiam praecedit directionem justitiae, quae per modum inclinationis rectitudinem actus facit, quam lex ostendit.

Ad quintum dicendum, quod in fide sunt duo, scilicet cognitio et aenigma, vel obscuritas, sive imperfectio. Fides autem habet dirigere non ratione obscuritatis, sed ratione cognitionis: et ideo cum Christus habuerit perfectam cognitionem, in eo fuit perfecte rectitudo intentionis.

Ad sextum dicendum, quod inclinatio naturalis in finem praesupponit quemdam intellectum praestituentem finem naturae, et dantem sibi inclinationem in finem ultimum; et ita etiam inclinationem moralis virtutis in finem praecedit prudentia quasi ostendens, et dirigens in finem; et sic singulae virtutes inclinando dirigunt in fines proximos, non autem in finem ultimum.

---

(1) Lib. 2 de inventione num. 54, ex quo et Augustinus lib. 83 Quaest., quaest. 81 eam sumpsit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Sic enim epist. 89, quaest. 2, post med.: *Animus velut pondere amore fertur, quocumque fertur*; epist. 119, cap. 10: *Nec aliquid appetunt ipsa corpora ponderibus suis nisi quod anima amoribus suis.* Praeterea illud vulgare 10 Confess. cap. 9: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*: secundum quod est perfecta.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis actus hominis infidelis possit esse bonus (2-2, *qu.* 10, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus actus infidelis hominis bonus esse possit. Quia, ut dicitur in Glossa (1) Rom. 10, omnis vita infidelium peccatum est. Sed non potest esse simul peccatum et bonus actus. Ergo nullus actus infidelis bonus est.

2. Praeterea, omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum igitur fides intentionem dirigit, videtur quod ubi non est fides, actus bonus esse non possit.

3. Praeterea, omne bonum Deo placet, et est sibi acceptum. Sed vita infidelium non est Deo accepta, quia gratia carent. Ergo in eis actus bonus non est.

4. Praeterea, illud proprie dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus natus est in ultimum finem beatitudinis referri, nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri, ut ex dictis patet. Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, ut dictum est, videtur quod omnis actus infidelium sit malus.

5. Praeterea, infidelitas fidei opponitur. Sed fideles per fidem diriguntur in finem aliquem. Ergo infideles per infidelitatem in oppositum finem diriguntur. Sed omnes actus fidelium sunt boni per hoc quod ordinati sunt in finem in quem dirigit fides. Ergo eadem ratione omnis actus infidelium est malus.

Sed contra, non est consilium nisi de bono. Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant. Ergo illorum actus non omnes sunt mali.

Praeterea, nihil laudabile est vel laudatur, nisi bonum. Sed sancti, ut Hieronymus (lib. 1 contra Jovinian., cap. 27), et Augustinus (2), saepe laudant aliquos gentiles de aliquibus operibus. Ergo aliqua opera ipsorum fuerunt bona.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quaedam res habeant unam illarum, et quaedam duas, et sic deinceps; ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam; ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quae est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, inquantum est actus, habet quamdam essentialem bonitatem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quaedam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius ex debita commensuratione circumstantiarum dicetur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem, cujus humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis: et ideo actus illorum qui gratiam et caritatem non habent, hoc modo bonus esse non potest: et haec est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in lib. de Causis (propos. 1) dicitur: unde quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtutis politicae, vel ex circumstantia, vel ex genere: et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis; sicut quamvis equus deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficientem a bonitate hominis.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper cum peccato vivunt, quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum, quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, et abstinere a cibis prohibitis in lege, quasi non sit eis licitum vesci: et hoc videtur intendere Apostolus.

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem in finem ultimum; sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum: et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid participat bonitatem, ita etiam Deo est acceptum: et ideo actus illi enuntiantur Deo accepti simpliciter qui meritorii sunt, completam bonitatem habentes; sed tamen etiam actus alii, secundum quod sunt boni ex genere vel ex circumstantia, Deo placent, non tamen sicut remunerabiles aeterno praemio.

Ad quartum dicendum, quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in finem ultimum referre.

Ad quintum dicendum, quod infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi praestituunt, sed aliquando ex vero et recto judicio rationis: et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore finem sibi praestituunt.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de comparatione peccati ad voluntatem; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum omne peccatum sit voluntarium; 2.° utrum omne peccatum sit in voluntate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum sit voluntarium. — (1-2, *qu.* 74, *art.* 1; *et de Malo, qu.* 27, *art.* 3; *et sup., dist.* 39, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit voluntarium. Malum enim, ut

(1) Sumpta ex lib. sententiarum Prosperi, sive sentent. Augustini, quae a Prospero collectae sunt, sent. 106, ut jam supra (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. de spiritu et littera, cap. 27 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.), est praeter voluntatem: objectum enim voluntatis est bonum. Sed omne peccatum est malum. Ergo peccatum non est voluntarium.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 12), quod postquam aliquis est effectus malus per habitum, non est in ipso malum vel non malum esse. Cum igitur homo sit malus per peccatum; et quod non est in homine, non possit dici voluntarium; videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

3. Praeterea, quod est ignoratum, non potest esse voluntarium: quia voluntas cognitionem praesupponit. Sed quidam per ignorantiam peccant. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

4. Praeterea, aliquid dicitur esse voluntarium propter hoc quod actus voluntatis transit in hoc quod voluntarium dicitur. Sed in peccato omissionis non est necessarium quod sit aliquis actus voluntatis, ut supra dictum est, dist. 35, qu. 1, art. 3. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

5. Praeterea, nihil quod est contra voluntatem, est voluntarium. Sed primus motus est contra voluntatem: quod patet ex hoc quod dicitur Rom. 7, 19: *Quod nolo malum, hoc ago;* quod de primis motibus exponitur. Igitur cum primus motus sit peccatum, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

6. Praeterea, quod est per necessitatem originis traductum, non est voluntarium. Sed aliquod peccatum est hujusmodi, scilicet originale. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

Sed contra, nihil prohibetur nisi quod est in potestate ejus cui fit prohibitio. Sed peccatum omne prohibetur. Ergo omne peccatum est in potestate peccantis. Sed nihil est in potestate hominis nisi quod est voluntarium. Ergo omne peccatum est voluntarium.

Praeterea, involuntarium, ut dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. 1), non meretur poenam, sed ignoscentiam. Sed omne peccatum meretur poenam. Ergo nullum peccatum est involuntarium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum quod habet rationem culpae, non potest esse nisi in eo quod in potestate alicujus consistit: quia ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpatur et vituperatur; non autem ex eo quod in potestate ejus non fuit, ut si caecus nascatur; talis enim defectus magis ad misericordiam provocat quam ad vindictam. Et quia potentia secundum quam nostrorum actuum domini sumus, est voluntas; inde est quod omne id quod in potestate nostra constitutum est, voluntarium dicitur; et ideo oportet omne peccatum voluntarium esse, secundum quod peccatum et culpa idem sunt; quia si peccatum largius accipiatur, sic invenitur in omnibus quae propter finem agunt (sive agant per voluntatem, sive per necessitatem naturae), cum eorum actus a fine debito obliquatur, ut in 2 Phys. (text. 82) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum non est volitum per se: nullus enim ad malum intendens aliquid operatur, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4): sed per accidens potest esse voluntarium, dum scilicet aliquis aestimat bonum quod malum est, vel cum appetit aliquod bonum secundum quid, cui est adjuncta ratio mali simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod sicut habitus virtutis politicae non acquiritur subito, quia una dies non facit ver, ut in 1 Ethic. (cap. 7) dicitur; ita etiam nec subito habitus ille destruitur: ideo dicit Philosophus (2 Ethic., cap. 5), quod ex quo aliquis habitum vitiosum acquisivit, non est in potestate ejus ut statim habitum deponat; sed tamen est in ejus potestate ut statim non secundum illum habitum operetur: quia habitus voluntarii non inclinant necessario ad actus; et sic etiam per exercitium operum poterit ex toto habitus ille malus consumi: et ita constat quod peccatum illius qui vitiosum habitum habet, voluntarii rationem non perdidit.

Ad tertium dicendum, quod quando per ignorantiam peccatur, illud quod est peccatum, non est omnino ignoratum, sed est ignoratum secundum quid, quia nescitur de illo actu quod malus sit: et secundum hoc quod est malum, non erat ratio volendi: et ideo talis ignorantia voluntarium non tollit. Et praeterea ipsa ignorantia quodammodo voluntaria est: quia ignorat ea quae scire tenetur et potest. Si autem scire non posset, tunc voluntarie quidem faceret actum, sed non voluntarie peccaret: et talis ignorantia invincibilis est; quam si vitare non posset, peccatum excusaret, ut jam peccatum non esset.

Ad quartum dicendum, quod secundum eos qui dicunt, quod in peccato omissionis non exigitur actus voluntatis, peccatum illud dicitur voluntarium non propter actum voluntatis in omissionem transeuntem, sed inquantum omissio in potestate omittentis est, quia potest omittere et non omittere.

Ad quintum dicendum, quod inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus, et ita etiam minimum habet de ratione voluntarii, hoc tantum scilicet quod voluntas praeveniendo eum impedire potest in particulari; quamvis non possit omnes universaliter impedire, ita quod nullus surgat: et sic aliquo modo est in potestate voluntatis. Dicitur autem esse contra voluntatem, quia in contrarium ejus est naturalis inclinatio voluntatis, de qua supra dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturae, et non personae, nisi mediante natura: et ideo est voluntarium voluntate naturae, non tamen voluntate personae cujuslibet in qua invenitur, sed Adae tantum, qui naturam infecit.

ARTICULUS II.

Utrum omne peccatum sit in voluntate. — (1-2, *qu.* 74, *art.* 2; *et de Malo, qu.* 2, *art.* 2; *et sup. dist.* 35, *art.* 4, *et dist.* 39, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne peccatum sit in voluntate. Peccatum enim et virtus sunt in eodem subjecto. Sed virtus est in ratione, ut in 1 Ethic. dicitur (cap. 13, graeco-lat.). Cum igitur voluntas sit alia potentia a ratione, videtur quod peccatum non sit in voluntate.

2. Praeterea, quod est susceptivum dignioris, potest esse susceptivum indignioris. Sed concupiscibilis est susceptiva virtutis, quia temperantia est in concupiscibili. Ergo et concupiscibilis non impeditur propter suam imperfectionem quin in ea peccatum esse possit.

3. Praeterea, in illa potentia est peccatum in cujus actu deformitas peccati consistit. Sed haec non solum est in actu voluntatis, sed etiam in actibus aliarum potentiarum, ut supra dictum est. Ergo non in sola voluntate peccatum est.

4. Praeterea, objectum voluntatis est bonum simpliciter; sed objectum concupiscibilis est bonum secundum sensum. Sed magis peccatur per conversionem ad delectabilia sensus quam per conversionem ad bonum simpliciter. Ergo peccatum magis est in concupiscibili quam in voluntate.

5. Praeterea, Sapient. 11, 17: *Per quae quis peccat, per haec et torquetur.* Sed homo totus punitur. Ergo non solum in voluntate peccatum ejus consistit.

Sed contra est quod in littera dicitur: *Nusquam nisi in voluntate peccatum est.*

Praeterea, sicut se habet falsa opinio ad intellectum, ita prava actio ad voluntatem. Sed falsa opinio non est nisi in intellectu. Ergo peccatum non est nisi in voluntate.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid esse in voluntate, potest intelligi dupliciter; vel ita quod sit in ea sicut in causa; et sic ex praemissa quaestione patet omne peccatum in voluntate esse, inquantum omne peccatum voluntarium est: vel ita quod sit in ea sicut in subjecto; et tunc distinguendum est: quia subjectum peccati potest accipi vel proximum, vel primum. Proximum subjectum peccati est illa potentia quae actum peccati elicit; et sic in diversis potentiis contingit esse peccatum, et non solum in voluntate. Primum autem subjectum peccati est ex quo inest homini peccati susceptibilitas: et quia homo non est susceptibilis culpae nisi secundum quod est suorum dominus actuum, et hoc sibi competit secundum quod est voluntatem habens; ideo primum subjectum peccati voluntas est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio accipitur ibi a Philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet: quod patet ex hoc quod *rationabile per participationem* vocat irascibile et concupiscibile, quae sunt potentiae appetitivae. Est autem peccatum in ratione sicut in dirigente, et in voluntate sicut in eligente: et ideo cum peccatum in electione compleatur, potius voluntas quam ratio subjectum ejus primum dici debet.

Ad secundum dicendum, quod virtus non est in concupiscibili nisi secundum quod aliqualiter participat rationem, inquantum est rationi obediens; et ideo non oportet quod sit primum subjectum peccati; sed proximum potest esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliarum potentiarum non habent rationem culpae, nisi secundum quod subjacent imperio voluntatis; unde patet quod peccati primum subjectum voluntas est.

Ad quartum dicendum, quod delectabile secundum sensum, quamvis non sit objectum voluntatis inquantum hujusmodi, potest tamen esse objectum ejus inquantum apprehenditur ut bonum simpliciter; et hoc modo est peccatum circa delectabile sensus.

Ad quintum dicendum, quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus poenae (si poena proprie sumatur) nisi inquantum est voluntatem habens: quia ex hoc aliquid poenale est quod voluntati adversatur: et ideo voluntas est primum subjectum poenae, sicut et culpae.

Expositio textus.

Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Ista ratio soluta est in 2 art. primae quaestionis.

Quod a quibusdam irrationabiliter astruitur. Si intelligatur quod quaelibet actio mala sit, et peccatum, opinio irrationabilis est. Si autem intelligatur quod quidquid agunt, in peccatum semper permanent dum sine fide sunt; opinio rationabilis est.

Nihil est bonum sine summo bono. Infideles igitur sunt sine summo bono quantum ad illam societatem quae est per participationem gratiae, et ideo gratuitum bonum in eis non est. Non tamen sunt sine summo bono quantum ad hoc quod ejus bonitatem per bona naturalia participant.

Falsa virtus est etiam in optimis moribus; quia scilicet non ducit ad aeternam felicitatem, ad quam virtus perfecta et vera per actus meritorios ducere potest.

Sine caritate nullum mandatorum custoditur. Verum est quantum ad intentionem praecipientis, sed non quantum ad substantiam praecepti: et hoc habitum est dist. 28.

Bonum enim multipliciter accipitur. Bonum, secundum Philosophum, dividitur in utile, delectabile, et honestum. Ergo cum hic istae differentiae non ponantur, videtur insufficienter distinguere. — Sed dicendum, quod Philosophus assignat partes boni quae sunt ipsius secundum se; hic autem assignantur partes boni in ordine ad aliud. Potest autem aliquid accipi esse bonum in ordine ad tria. Primo modo ut in ordine ad finem: et sic respectu cujusque finis dicitur utile; respectu autem finis ultimi, qui est vita aeterna, dicitur bonum remunerabile, quod est bonum honestum meritorium. Secundo modo ut in ordine ad aliquod bonum simile illi (1) quod ordinatur; vel sicut signum, et sic signum boni dicitur bonum, ut patet in sacramentis legalibus; vel sicut praetendens (2) ejus similitudinem, et sic bonum apparens dicitur bonum: et hoc praecipue est bonum delectabile. Tertio modo in ordine ad praeceptum; et sic dicitur bonum simpliciter quod lege praecipitur; et hoc est etiam remunerabile et honestum: et secundario dicitur licitum bonum quod nullo praecepto prohibetur. Unde modi Aristotelis quodammodo includuntur in istis.

Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est. Ista solutio procedit, si accipiatur voluntarium simpliciter et perfecte, quod non in omni peccato invenitur; sed si accipiatur voluntarium quocumque modo, sic invenitur in quolibet peccato, ut ipse in processu solutionis ostendit.

Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate (3) quam ipsa voluntas? Voluntas dicitur esse in voluntate, dum actus voluntatis proximus in potestate ipsius potentiae existit: utrumque enim dicitur voluntas, scilicet potentia et actus.

---

(1) *Al.* deest illi.
(2) *Al.* praecedens.
(3) Al. *Quod tamen in voluntate etc.*

DISTINCTIO XLII.

An voluntas et actio mala in eodem homine et circa eamdem rem sint unum peccatum, vel plura.

Cum autem voluntas mala et operatio peccatum sint, quaeri solet, utrum in eodem homine et circa eamdem rem haec duo unum sint peccatum, vel diversa: ut si quis furatur voluntate, voluntatem habuit malam, quae peccatum est, et actum malum, qui peccatum est. Haec autem duo diversa sunt, scilicet voluntas et actio. Sed numquid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt, unum esse peccatum; alii vero diversa esse peccata dicunt: quia cum constet haec duo diversa esse peccata, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa non peccata. Quibus alii respondent, haec duo diversa esse, non peccata (1). Non enim peccata sunt, sed peccatum unum: quia una praevaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit; et unus est ibi contemptus; sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, major vero cum voluntati etiam operatio additur; et ideo majus fit peccatum et non plura, cum voluntas operi mancipatur.

Alia contra eosdem oppositio.

Sed adhuc eisdem objicitur. Si unum tantum peccatum illa duo peccata sunt, cum quis voluntate mali prius concepta, deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est aeternae mortis nisi pro peccato. Sed peccatum aliud non est admissum actione quam prius admissum voluntate erat. Non igitur pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat, cum sola voluntate delinquebat. Ad haec etiam illi respondentes dicunt, propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui, et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo: quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

Alia adversus eosdem oppositio.

Item adhuc quaestioni instant, dicentes; ideo haec duo diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum praevaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet: « Non furaberis; » alio voluntas furandi, scilicet: « Non concupisces rem proximi tui. » Cum haec duo diversa mandata sint, quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse praevaricationes: diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata, quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet super Exodum (quaest. 71): verumtamen illis non observatis, una praevaricatio tantum incurritur, unumque peccatum contrahitur, licet duo diversa illis prohibeantur; sicut e converso duo sunt mandata caritatis, quibus duo praecipiuntur diligi; una tamen in eis nobis commendatur caritas.

Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quousque poeniteat.

Praeterea quaeri solet, cum ab aliquo peccato voluntate perpetrato voluntas id agendi et actio transierit, nondum tamen vera poenitentia habita, utrum illud peccatum usquequo poeniteat, sit in eo: quod non esse videtur, quia voluntas illa quae prius fuit, non est, nec actio: quia non illud vult vel agit quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis in aliquo dici esse et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est; reatu vero, cum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta: totusque homo suppliciis obligatur perpetuis: nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu; sed est reatu interdum (2) postquam transit actu.

Quibus modis dicitur in Scriptura reatus.

Reatus autem in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro poena, pro obligatione poenae temporalis vel aeternae. Si enim mortale est, obligat nos poenae aeternae; si veniale, obligat nos poenae temporali: duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet, et venialium. Mortale est per quod homo meretur poenam aeternam: crimen enim, ut ait Augustinus (tract. 41 in Joan.), est quod est dignum accusatione et damnatione: veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuae mortis non gravat; verumtamen poenam meretur, sed facile indulgetur.

De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur.

Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones; in qua dicitur duobus modis peccatum committi, scilicet cupiditate et timore, ut Augustinus tradit super illum locum Psalm. 19, 17: « Incensa igni et suffossa; » his enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi: et incensa igni dicit ea quae ex cupiditate male incendente oriuntur; suffossa vero quae ex timore male humiliante proveniunt, quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo, et opere. Unde Hieronymus super Ezechielem (cap. 43): « Tria generalia delicta sunt quibus humanum genus subjacet: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. » His aliquando etiam quartus adjicitur modus, scilicet consuetudinis: quod in quatriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut haereticus, vel quae Dei sunt usurpare praesumit, indigne participando sacramenta, vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum injuste laedit. In se vero, cum sibi, et non alii nocet.

Quomodo differant delictum et peccatum.

Variam quoque appellationem habet: dicitur enim peccatum et delictum: et delictum fortasse est, ut Augustinus ait in Quaestionibus Levitici (quaest. 20), declinare a bono: peccatum est facere malum. Aliud est enim declinare a bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni, quod et ipsum nomen ostendit. Quid enim aliud sonat delictum nisi derelictum? Et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti et delictum nomine peccati appellatur.

De septem vitiis principalibus.

Praeterea sciendum, septem esse vitia principalia vel capitalia, ut Gregorius super Exodum (1) ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, accidiam, vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam (2), luxuriam, quae, ut ait Joannes Chrysostomus (3), significata sunt in septem populis qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctae animarum mortiferae corruptelae emanant: et dicuntur haec capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala: nullum malum enim est quod non ab aliquo horum originem trahat.

De superbia, quae est radix omnis mali.

De superbia tamen omnia mala oriuntur, et haec, et alia: quia, ut ait Gregorius (4), radix cuncti mali est superbia, de qua dicitur (Eccl. 10, 15): « Initium omnis peccati vel mali est superbia; » quae est amor propriae excel-

---

(1) *Al.* Quibus alii haec duo respondent esse non peccata.
(2) *Al.* intelligendum.

---

(1) Nec in Exodum scripsit Gregorius, nec ibi Glossa tale quidpiam habet, cum nec enumerentur ibi septem gentes hic indicatae, sed sex tantum Exod. 23. Habetur autem Deut. 7, 1, sine nomine Gregorii, quamvis ex illo paulo aliter desumitur lib. 31 Moral., cap. 17, super illud Job 39: *Exhortationem ducum, et ululatum exercitus* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Idest* ingluviem ventris, *seu* gulam: *al.* castrimargiam.
(3) *Nicolai*: ut ait Isidorus, *ad marginem autem notat*: Ex cap. 16, super Deuter. desumptum est; perperam autem prius ex Chrysostomo notabatur.
(4) Lib. 31 Moral. cap. 17 (*Ex edit. P. Nicolai*).

lentiae. Cujus quatuor sunt species, ut Gregorius (1) ait. Prima est, cum bonum quod habet quis, sibi attribuit. Secunda, cum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se jactat habere quod non habet. Quarta, cum, ceteris despectis, singulariter vult videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod ait Apostolus (1 Timoth. 6, 10): « Radix omnium malorum est cupiditas. » Sed si radix omnium malorum cupiditas est, ergo superbiae. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati?

Quo sensu utrumque dicatur radix omnium malorum, scilicet superbia et cupiditas.

Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera (2) peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione intelligantur includi. Nullum quippe (3) genus peccati est quod ex superbia interdum non proveniat, nullum etiam est quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi, et aliqui ex superbis fiunt cupidi. Est enim, ut ait Augustinus (1), homo qui non esset amator pecuniae, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse: ideoque, ut excellat, divitias cupit: tali ex superbia oritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere, nisi putaret per hoc majores divitias habere; ideoque excellere laborat, quia divitias habere amat: huic nascitur superbia, id est amor excellentiae, ex cupiditate. Patet ergo, quia ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando oritur superbia; et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.

(1) Lib. 23 Moral., cap. 7 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. additur* omnium, *forte* omnia.

(3) *Al.* ergo.

(1) Colligitur ex lib. 11 super Gen. ad lit., cap. 15, ubi sic illa duo conciliat quae paulo supra ex Eccle. 10 et 1 ad Timoth. 6 indicata sunt, avaritiam generalem in Apostoli verbis intelligendam notans, *qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet propter excellentiam suam, et quemdam propriae rei amorem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de peccato in generali, hic determinat de peccato in comparatione ad partes ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat diversas peccatorum partes et modos; in secunda specialiter determinat de quodam peccato quod omnia alia transcendit, 43 dist.: *Est praeterea quoddam genus peccati ceteris gravius.* Prima in duas: in prima inquirit ea quae possunt ad constitutionem unius peccati convenire, quasi integrantia peccatum et constituentia; in secunda prosequitur in diversas peccatorum divisiones, ibi: *Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit, an actio exterior et voluntas conveniant ad constitutionem unius peccati; secunda inquirit, utrum adhuc sit aliquid aliud in peccato praeter actum interiorem et exteriorem, ibi: *Praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit . . utrum illud peccatum, usquequo poeniteat, sit in eo.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, secundum diversorum opiniones, ibi: *Quidam dicunt unum esse peccatum.* Et haec dividitur in tres, secundum tres objectiones, quibus una opinio contra aliam invehitur (1): secunda incipit, ibi: *Sed adhuc eisdem objicitur*; tertia, ibi: *Item adhuc quaestioni instant.*

Praeterea, solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit... utrum illud peccatum usquequo poeniteat, sit in eo. Hic inquirit utrum praeter actum interiorem et exteriorem, sit aliquid aliud in peccato quod remaneat, actu transeunte; et circa hoc tria facit: primo ostendit quod transeunte actu interiori et exteriori, remaneat reatus; secundo ostendit quot modis reatus dicitur, ibi: *Reatus in Scriptura multipliciter accipitur*: tertio secundum reatus diversitatem assignat diversa genera peccatorum, ibi: *Duo enim sunt peccatorum genera.*

(1) *Al.* invenitur.

QUAESTIO I.

Hic quinque quaeruntur: 1.° si voluntas et actus exterior sunt unum; 2.° si transeunte actu, remanet reatus; 3.° de divisione peccatorum per veniale et mortale, quae penes reatum sumitur; 4.° de differentia venialis et mortalis, et praecipue quantum ad genus operis; 5.° utrum peccatum mortale poenam aeternam mereatur, et in hoc a veniali differat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas peccati et actus sint duo peccata. — (2, *dist.* 40, *art.* 1, *ad* 1; *et de Malo, quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 8, *et* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas et actus sint duo peccata. Quia Augustinus (1) dicit, quod ex hoc est aliquid peccatum, quia divinis legibus contrariatur. Sed duo praecepta sunt diversa, quibus prohibetur voluntas interior et actus exterior, ut patet Exod. 20: *Non furaberis;* item: *Non concupisces rem proximi tui.* Ergo actus exterior et interior, idest voluntas prava, sunt diversa peccata.

2. Praeterea, non potest aliquis magis malus effici et magis peccator nisi per hoc quod peccatum peccato accumulatur. Sed magis peccat qui voluntate et actu peccat, quam qui voluntate vel actu tantum, ut patet Matth. 5: ubi gravior poena redditur opprobria dicenti, quam solum contra fratrem irato. Ergo oportet quod actus additus exterior sit aliud peccatum.

3. Praeterea, diversorum habituum sunt diversi actus. Sed non est idem habitus perficiens id quod est rationale per essentiam, et rationale per participationem. Cum igitur peccatum voluntatis sit in actu ejus quod est rationale per essentiam, quia voluntas in ratione est, ut Damascenus (lib. 3, cap. 18), et Philosophus (in 3 de Anima, text. 42) dicunt; actus autem exterior in

(1) Colligitur ex ipsa definitione peccati quam assignat lib. 22 contra Faustum capit. 27 (*Ex edit. P. Nicolai*).

eo quod est rationale per participationem, quo mediante ab intellectu motus exterior egreditur; videtur quod non sit unum peccatum voluntatis et actus exterioris.

4. Praeterea, multiplicato superiori multiplicatur inferius: unus enim homo non est plura animalia. Sed actus est superior ad peccatum: quia peccatum nihil est aliud quam quidam actus inordinatus. Cum igitur actus voluntatis et actus exterior sint diversi actus, quae a diversis procedunt potentiis, videtur quod non sunt unum peccatum voluntas interior et actus exterior.

5. Praeterea, unum accidens non potest in diversis subjectis esse. Sed actus interior est sicut in subjecto in voluntate, cujus est actus; actus autem exterior in potentia movente organum. Ergo non potest esse unum peccatum, cum peccatum sit quoddam accidens.

Sed contra, pluribus peccatis debentur diversae poenae. Sed non injungitur alia poena in satisfactione pro voluntate interiori et actu exteriori, sed una tantum. Est ergo unum peccatum.

Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut Philosophus dicit (2 Top. cap. 2). Sed actus exterior non est peccatum nisi propter voluntatem. Ergo voluntas et actus exterior non sunt duo peccata, sed unum.

Solutio. Dicendum (1), quod cum unum et ens convertantur, oportet ut secundum idem a quo res habet esse, judicium de ejus unitate et multiplicatione accipiatur, sicut patet in naturalibus, ubi res quae (2) habet esse per formam, habet etiam unitatem per formam; unde oportet quod diversarum rerum sint diversae formae: et quamvis fortassis principium multiplicationis formae sit materiae divisio, ut in his quae numero tantum differunt, nihilominus tamen non posset esse pluralitas hominum, nisi essent plures formae humanae, et sic de aliis. Sicut autem superius ostensum est, actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secundum quod est a voluntate elicitus vel imperatus; et ideo secundum unitatem voluntatis est sumendum judicium de unitate ejus quod in genere moris dicitur; unde contingit aliquid quod est unum in genere naturae consideratum, ut unum motum continuum, esse plures secundum quod ad genus moris retorquetur, si voluntas in actu varietur; ut quando bona intentione quis incipit, et mala terminat, ut supra ostensum est dist. 40, qu. 1, art. 4: et e contrario contingit esse actus plures, secundum quod ad genus naturae referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo qui furatur: quia omnes actus ejus, qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt, cum mala intentione fiant, qui possunt valde multi esse; et tamen omnes computantur ut unum peccatum, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito: quia cum quaeritur utrum voluntas et actus exterior sint diversa peccata, aut intelligitur de voluntate conjuncta actui exteriori, aut de voluntate praecedente. Si de conjuncta, sic oportet quod peccatum unum sit voluntas interior et actus exterior, quia voluntatis non multiplicatur actus. Si autem de voluntate separata, sic est aliud peccatum, quia actus voluntatis multiplicatur. Quando enim actum explet exteriorem, etiam actum voluntatis iterat; et ideo oportet quod sint duo peccata non propter diversitatem actus interioris et exterioris, sed propter diversitatem duorum actuum interiorum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc praecepto: *Non concupisces rem proximi tui*, non prohibetur illa voluntas furandi quae est conjuncta actui, sed quae est ab actu separata, quod etiam sine actu quamdam turpem jucunditatem habet; quae autem conjuncta est actui, prohibetur illo praecepto quo furtum prohibetur: nihil enim cadit sub praecepto vel prohibitione nisi secundum quod est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod intensio et remissio in his quae secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quae secundum quantitatem augmentantur, in quibus quantitas quantitati additur, ut major quantitas fiat: non enim calor calori additur ut magis calidum fiat, nec curvitas curvitati, ut fiat magis curvum, ut in 4 Physic. (text. 84) dicitur: sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et opposito (1) impermixtius. Unde non oportet ad hoc quod aliquid magis peccet, quod peccatum addatur (quia sic quaelibet circumstantia aggravans, peccatum esset) sed oportet ut deformitas peccati perfectior sit: et hoc contingit quando aliquis per actum exteriorem peccat; quia major est deformitas quae in actu interiori et exteriori est, quam illa quae tantum in voluntate est; nisi forte sit voluntas completa, quae pro actu reputatur.

Ad tertium dicendum, quod a diversis habitibus diversi actus eliciuntur; non tamen oportet quod semper illi actus diversi sint diversa peccata, vel etiam diversa merita; sed possunt esse unum, ut patet praecipue quando unum peccatum imperat actum alterius peccati, ut cum quis furatur propter gulam; est enim tunc unum peccatum diversas habens deformitates, quamvis sint ibi plures actus.

Ad quartum dicendum, quod actus simpliciter acceptus, non est genus peccati nisi secundum quod sub voluntate cadit; et ideo ubi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum.

Ad quintum dicendum, quod peccatum sicut in primo subjecto est in voluntate, sicut supra, dist. praec., quaest. 2, art. 2, dictum est: et ideo non est inconveniens ut et peccatum in diversis actibus consistat: quia inquantum sunt actus, habent subjecta diversa, potentias scilicet elicientes actum; inquantum vero ad genus moris pertinent, habent unum subjectum voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrum reatus peccati maneat post peccatum. — (1-2, *quaest.* 87, *art.* 6; *et* 3 *p.*, *quaest.* 86, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod post actum peccati reatus non remaneat. Cessante enim causa, cessat effectus. Sed aliquis non est reus

(1) *Nicolai*: Respondeo dicendum.
(2) *Al. deest* quae.

(1) *Al.* et supposito.

poenae nisi propter actum. Ergo post actum non remanet reatus.

2. Si dicatur, quod aliquis est reus poenae, non solum quia hoc facit, sed indifferenter quia hoc facit vel quia hoc fecit; contra. Manente causa, manet effectus. Sed ex quo aliquis actum peccati fecit, non potest illud non fecisse; quia ut quod praeteritum est non fuerit, etiam nec Deus facere potest, ut in I libro dictum est, dist. 24, quaest. 2, art. 2. Ergo nunquam aliquis a reatu culpae absolvi posset.

3. Si dicatur, quod reatus manet post actum propter effectum quem actus in subjecto relinquit, qui removeri potest; contra. Effectus relictus ex actu, est dispositio habitus. Sed propter neutrum istorum homo reus poenae absolvitur adhuc dispositione ad peccatum per consuetudinem inducta in eo manente: et similiter quandoque dispositio et habitus tollitur; et tamen reatus remanet, ut quando aliquis per avaritiam peccans, habitum avaritiae acquirit, qui postmodum habitus corrumpitur in eodem per prodigalitatis actus, ex quibus habitus contrarius generatur, etiam sine hoc quod gratia interveniat, quae reatum solvit. Ergo non potest dici, quod propter effectum relictum ex actu, reatus post actum remaneat.

4. Si dicatur, quod non manet reatus post actum propter effectum praedictum, sed propter maculam; contra. Macula illa si non sit dispositio vel habitus, nihil aliud potest esse quam gratiae privatio. Sed privatio gratiae communis est omnibus peccatis mortalibus. Ergo ex omnibus mortalibus manet una macula, et ita unus reatus; quod falsum est.

5. Praeterea, infusa gratia, cessat gratiae privatio. Sed adhuc tamen aliquis reatus manet, quo homo ad poenam saltem temporalem obligatur. Ergo non videtur quod per privationem gratiae reatus post actum remaneat.

Sed contra, nullus punitur juste nisi ad poenam obligatus. Sed peccatores juste puniuntur, postquam actu non peccant. Ergo sunt obligati ad poenam: ergo est in eis reatus, qui nihil aliud est quam obligatio ad poenam.

Praeterea, sicut se habet actus virtutis ad praemium, ita se habet peccati actus ad poenam. Sed transeunte actu virtutis, adhuc manet meritum praemii. Ergo transeunte actu peccati, adhuc manet reatus poenae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod reatus dicitur secundum quod aliquis est reus poenae; et ideo proprie reatus nihil est aliud quam obligatio ad poenam: et quia haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam, ex eo quod propter culpam aliquis ad poenam obligatur; ideo nomen medii transumitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa, vel etiam poena, reatus dicatur, ut in littera dicitur. Cum autem poena sit medicina quaedam, ut Philosophus in 2 Ethic. (cap. 3) dicit, et medicina non detur nisi contra defectum aliquem; oportet quod ad poenam aliquis pro aliquo defectu obligetur: non quod ille defectus semper sanetur per poenam in eo in quo est, ut patet in damnatis, et in fure qui suspenditur; sed poena recompensat defectum in statu universi, vel etiam reipublicae, propter ordinem justitiae qui in poena apparet. Non autem defectus quilibet ad poenam obligat (sunt enim defectus quidam involuntarii magis misericordiam quam iram provocantes), sed illi solum defectus qui ex actibus voluntatis relinquuntur poenam merentur in eo qui voluntarie in defectum inducitur: unde cum transeunte actu remaneat defectus, oportet quod etiam reatus remaneat post actum.

Ad primum ergo dicendum, quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus, actus vero est sicut causa remota: unde non oportet quod transeunte actu reatus transeat.

Ad secundum dicendum, quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati quandoque egisse, ad poenam obligatur (quia sic quandocumque verum esset dicere eum hoc fecisse, esset poenae obnoxius): sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum quem prius fecit.

Ad tertium dicendum, quod reatus non fundatur, per se loquendo, super dispositionem vel habitum, sed per accidens, secundum quod talis dispositio vel habitus cuidam defectui conjungitur.

Ad quartum dicendum, quod privatio gratiae non habet rationem maculae nisi secundum quod ex actu praecedenti inducitur: et ideo secundum diversitatem actuum sunt etiam diversae maculae: quamvis enim quolibet actu peccati mortalis quaelibet virtus privetur, non tamen eodem modo; sed actu luxuriae castitas per se privatur, et aliae virtutes ex consequenti, secundum quod sunt castitati annexae; per furtum autem actus justitiae per se, et aliarum virtutum ex consequenti; et sic de aliis: ideo non oportet quod omnium peccatorum sit una macula vel unus reatus.

Ad quintum dicendum, quod in peccante sunt duo defectus: unus qui est in ipso actu peccati, secundum quod aliquis limites legis divinae et rationis rectae transgreditur: alius est in ipso peccante, idest privatio virtutis ex priori defectu actus inducta. Quamvis autem cum aliquis gratiam recuperat, secundus defectus tollatur, non tamen ex toto primus sublatus est: quia oportet ut quantum voluntati suae obedivit praeter legem Dei, tantum etiam in contrarium recompenset, ut sic justitiae servetur aequalitas: et ideo post gratiam recuperatam injungitur satisfactio, et est adhuc homo reus temporalis poenae.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum convenienter dividatur in mortale et veniale. — (*1-2, quaest.* 88, *art.* 1; *et supra dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 2 *cont. Gent. cap.* 148.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum inconvenienter per mortale et veniale dividatur. Ea enim quae in infinitum differunt, in uno genere non conveniunt, sicut creator et creatura, ens et non ens. Sed veniale et mortale sunt hujusmodi; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna, ut patet in littera. Ergo peccatum per haec duo dividi non debet.

2. Praeterea, determinatio diminuens de ratione ejus cui additur, infert oppositum ejus: bene enim sequitur: est homo mortuus: ergo non est homo. Sed veniale est determinatio diminuens de ratione peccati: ex hoc enim quod peccatum est, est dignum poena, et non venia. Ergo veniale peccatum non debet condividere peccatum contra mortale, sicut nec animal mortuum condividit animal contra animal vivum.

3. Praeterea, divisio omnis debet fieri per opposita. Sed veniale et mortale non sunt opposita, cum se simul compatiantur. Ergo inconvenienter peccatum per mortale et veniale dividitur.

4. Praeterea, culpa opponitur gratiae. Sed veniale non opponitur gratiae, quia stat simul cum ea. Ergo veniale non est peccatum, et sic non debet dividere genus peccati contra mortale.

5. Praeterea, in omni peccato est aversio ab incommutabili bono tamquam formale. Sed veniale non habet aversionem a bono incommutabili: quia peccans venialiter non avertitur a fine ultimo, sed viae inordinate inhaeret. Ergo veniale peccatum non proprie est peccatum; et sic idem quod prius.

Sed contra, 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Constat autem quod non loquitur de mortali peccato, quia sine illo sunt sancti. Ergo oportet ponere peccatum veniale.

Praeterea, dispositio et habitus ad eamdem speciem qualitatis pertinent; unde invenitur scientia dispositio et habitus. Ergo oportet a simili quod in peccato inveniatur aliquid quod se habet per modum dispositionis, et aliquid quod habet perfectam rationem peccati. Dispositio autem ad peccatum mortale, est peccatum veniale. Ergo mortale peccatum oportet supponere veniale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et hujusmodi; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividentium, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum; et talis divisio est peccati in mortale et veniale: quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur; in veniali vero non nisi imperfecte et secundum quid; unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia et in ente per accidens. et hoc ipsa nomina ostendunt: quia venia non debetur peccato nisi secundum quod aliquam imperfectionem (1) peccati habet; mors autem debetur peccato inquantum peccatum est; et ideo mortale peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod mortale et veniale non conveniunt in peccato sicut in genere univoce de eis praedicato, sed sicut in eo quod eis per analogiam commune est.

Ad secundum dicendum, quod venia (2) debetur alicui dupliciter: vel sicut ei quod indulgetur, vel sicut ei quod est indulgentiae ratio. Sicut ei quod indulgetur, non debetur alicui nisi peccato: quia nihil indulgetur, nisi quod poenam meretur. Sicut ei quod est indulgentiae ratio, nunquam venia peccato debetur, sed vel infirmitati, vel alicui quod facit imperfectionem in genere peccati. Peccatum autem veniale non dicitur veniale sicut remissionis ratio, sed sicut id quod facile remittitur propter imperfectionem peccati; unde per hoc quod dicitur veniale, non tollitur tota ratio peccati, sicut per hoc quod dicitur mortuum, tollitur tota ratio hominis. Unde non sequitur quod veniale peccatum non sit peccatum, sed est imperfectum quid in genere peccati.

Ad tertium dicendum, quod oppositio venialis et mortalis est secundum perfectum et imperfectum; unde non omnino excludunt se, sed unum est dispositio ad aliud. Vel dicendum, quod opposita inesse eidem non secundum idem non est inconveniens; et ideo cum peccatum veniale et mortale non sint in homine secundum eumdem actum, sed secundum diversos (qui etiam simul non sunt), non oportet quod tollatur oppositio venialis et mortalis.

Ad quartum dicendum, quod peccatum quod completam rationem culpae habet, directe gratiae opponitur: peccatum vero veniale, quod imperfectam rationem culpae habet, non opponitur gratiae nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quaedam ad mortale. Quae autem sic sunt opposita, non est inconveniens esse simul, sicut siccitas, quae dispositio est ad calorem, est simul cum frigore; unde non est inconveniens quod veniale sit culpa, et simul cum gratia.

Ad quintum dicendum, quod averti a fine incommutabili, est dupliciter: vel in habitu, vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali; unde qui peccat mortaliter, est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen ita ut illud quod est ad finem quasi finem constituat; et hoc est in peccato veniali; unde peccans venialiter similatur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid: sicut etiam quod retardat motum corporis gravis, non aufert gravitatem suam et inclinationem in finem; auferret autem si contrarium sibi motum daret, ut quando ex gravi leve generatur.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale distinguatur a mortali. (1-2, *qu.* 88, *art.* 2; *et de Malo, qu.* 2, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod veniale peccatum a mortali non distinguatur. Quidquid enim tollit virtutem est mortale peccatum. Sed omne peccatum tollit virtutem: quia omne peccatum recessus ab aequalitate est; virtus autem aequalitas quaedam est. Ergo peccatum veniale a mortali non distinguitur.

2. Praeterea, ea quae per se distinguuntur non transmutantur invicem. Sed veniale et mortale invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quod non fiat mortale dum placet (1); similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis, ut Ambrosius dicit (in apolog. David circa fin.). Ergo veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens.

(1) *Al.* perfectionem.
(2) *Al.* veniale.

(1) *Addit Nicolai* (ut Augustinus dicit).

3. Si dicatur, quod peccatum mortale distinguitur a veniali, quia mortale est contra praeceptum, veniale praeter praeceptum; contra. In hoc differunt praecepta legis disciplinae (1) a praeceptis legis naturalis, quod praecepta legis disciplinae prohibent ea quae non sunt mala nisi quia prohibita; praecepta vero legis naturalis prohibent ea quae sunt prohibita quia mala. Ergo in his quae lege naturali prohibentur, distinctio mali non sumitur ex prohibitione legis, sed potius ex ipsa natura actus.

4. Praeterea, praeter affirmationem nihil est nisi negatio, et praeter negationem nihil est nisi affirmatio, cum inter affirmationem et negationem nihil sit medium. Sed qui non facit quod praecepto affirmativo praecipitur, contra praeceptum committit: similiter qui facit quod praecepto negativo prohibetur, contra praeceptum facit. Ergo quicumque peccat praeter praeceptum, peccat contra praeceptum; et ita distinctio nulla est.

5. Si dicatur, quod differunt mortale et veniale ex hoc quod veniale est exitus a medio virtutis, tamen prope medium, mortale autem exitus longinquus a medio, sicut dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 9, graecolat.), quod qui parum secedit a medio, non vituperatur, contra. Quia, sicut ibidem dicitur, non est determinatum apud nos, quando multum et quando parum a medio recedatur. Si ergo non differat veniale a mortali nisi secundum parvum et magnum recessum, non posset apud nos determinari quod esset peccatum mortale et quod veniale: quod esset valde periculosum.

Sed contra, diversitas poenarum respondet diversitati culpae. Sed poena temporalis differt ab aeterna. Ergo et peccatum veniale differt a mortali; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna.

Praeterea, in quolibet genere perfectum et imperfectum habent determinatam distinctionem. Sed veniale et mortale differunt ut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut ex praedictis patet. Ergo oportet quod habeant determinatam distinctionem ad invicem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, veniale peccatum dicitur cujus reatus facile solvitur; et ideo veniale tripliciter dicitur. Uno modo dicitur veniale ex causa; quod quidem facile remissibile est, quia causa peccati quamdam rationem veniae habet, sicut ea quae per ignorantiam et infirmitatem peccantur. Secundo dicitur veniale ab eventu, quia scilicet per aliquid peccato superveniens, efficitur poena ejus cito solubilis, sicut confessio adveniens peccato mortali, facit poenam ejus proportionatam viribus poenitentis virtute clavium. Tertio dicitur veniale, quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte pertingit ad plenam rationem peccati: et istud proprie dicitur veniale de quo nunc agitur, quod a mortali distinguitur. Primo enim et secundo modo dictum veniale non distinguitur a mortali: quia mortale potest per ignorantiam fieri, et illud quod est mortale, fit veniale per confessionem. Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter: vel ex genere actus, vel ex parte peccantis. Genus autem ipsius actus sumitur ex materia et objecto; unde sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malum ex genere propter infidelitatem; et est veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatum perfecte invenitur in qua si peccetur, virtus caritatis ad Deum et ad proximum dissolvitur, per quam vita est animae; et ideo quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, et foedus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere: et talia peccata Philosophus (1) malitias appellat; unde vult quod non omnis vitiosus sit malus: sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, et hujusmodi. Similiter etiam societas humanae vitae servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; et ideo furtum et aliae species injustitiae sunt peccata mortalia ex genere, et similiter est in omnibus aliis. Ea vero sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit: sicut superfluus ludus, et aliquid hujusmodi: et talia dicuntur venialia ex genere. Sed sicut quod est bonum ex genere, potest fieri male, et non e converso; ita quod est veniale ex genere, tali modo potest fieri quod erit mortale, ut si credatur esse mortale quod veniale est, et si tantum quis in re temporali delectatur ut finem sibi in ea constituat: quia sic non servatur debita reverentia ad Deum, qui est ultimus finis, et citra quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati, propter imperfectionem potentiae eficientis actum, sicut primi motus sensualitatis, qui deliberationem praecedunt, peccata venialia sunt, quamvis in materia sint mortalis peccati. Sed haec sunt venialia per accidens; et ideo advenientе consensu rationis deliberatae, efficiuntur mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum (hoc enim mortalis est proprium); sed exit ab aequalitate quam ratio ponit in actu virtutis.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt: quia procedit de veniali ex eventu; et iterum quod veniale fiat mortale non est inconveniens, sicut etiam quod est bonum ex genere, potest male fieri.

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis intendunt hominem ordinare ad dilectionem proximi et Dei: quia finis praecepti est caritas, 1 Tim. 1; et ideo illa sola mortalia sunt ex genere de quibus dictum est: haec enim directe fiunt contra praecepta legis, non solum legis scriptae, sed etiam naturalis. Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori: lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege.

Ad quartum dicendum, quod affirmatio opposita

(1) Seu legis scriptae, *ut notat Nicolai.*

(1) Ex Ethic. lib. 5 cap. 10 graecolat. colligitur, vel in antiquis cap. 10, et apud S. Thomam lect. 14, ubi dicitur, quod *cum laesio praeter rationem accidit, infortunium dici debet; cum autem non praeter rationem, sed sine malitia tamen accidit* (ἄνευ κακίας), *peccatum est; etsi non propterea pravi homines habentur, quia ex pravitate non contingit* (*Ex edit. P. Nicolai*).

praecepto negativo est et praeter praeceptum et contra praeceptum: similiter et negatio opposita affirmativo; sed quaedam negationes et affirmationes sunt non oppositae directe ipsis praeceptis affirmativis et negativis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quae directe opponuntur; et ideo hujusmodi sunt praeter praeceptum; haec enim etiam hoc modo non discordant a lumine rationis ut ab ultimo fine abducentia, sed ut quaedam impedimenta finis.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo esse proximum medio vel remotum, ut dictum est, facit peccatum mortale et veniale, et non sicut objectio tangit; ut sit differentia secundum hoc quod est abduci a fine virtutis et non abduci, et non solum secundum intentionem et remissionem circumstantiarum, ut objectio procedit.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum mortale et veniale differant per poenam aeternam et temporalem.—(1-2, *qu.* 72, *art.* 5, *et qu.* 87, *art.* 2; *et* 3 *p.*, *qu.* 86, *art.* 4; *et de Mal.*, *qu.* 7, *art.* 1; *et Opusc.* 3, *cap.* 188; *et Rom.* 2, *lect.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale et veniale non differant per aeternam poenam et temporalem. Quaecumque enim finita sunt, possunt habere aliquam proportionem ad invicem Sed conversio quae est in peccato veniali, finita est; et similiter quae est in peccato mortali. Ergo proportionabiles sunt. Sed secundum mensuram delectationis, quae ex parte conversionis se tenet, est quantitas poenae; Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Ergo et poena venialis debet proportionari poenae mortali; et ita non differunt secundum aeternum et temporale.

2. Praeterea, secundum quantitatem culpae est quantitas poenae. Sed ille qui peccat mortaliter, non peccat infinito tempore, quamvis in infinitum bonum peccet. Ergo etiam non debet puniri aeterna poena, sed damno infiniti boni ad tempus.

3. Si dicatur, quod punitur aeternaliter, quia peccavit in suo aeterno; contra. Quia multi sunt qui non toto tempore vitae suae in peccati actu perdurant; sed dum peccant, cogitant se quandoque a peccati actu recessuros. Ergo talis secundum hoc in suo aeterno non peccavit; et ita non debet puniri aeterna poena.

4. Praeterea, nullus judex, nisi sit crudelis, infligit poenam quasi delectatus in poena, sed propter emendationem. Si igitur Deus est piissimus judex, non infligit poenam pro peccato mortali, nisi propter emendationem eorum quae (1) punit; et ita videtur quod non in aeternum puniat.

5. Sed contra, videtur quod etiam veniali debeatur poena aeterna. Quia contingit quod aliquis toto tempore vitae suae in peccato veniali perduret. Si igitur aliquis punitur aeternaliter, ut dicit Gregorius (Dial., lib. 4, cap. 44), quia in suo aeterno peccavit, videtur quod talis aeternaliter puniri debeat.

6. Praeterea, ponatur quod aliquis moriatur in peccato mortali et veniali: constat quod iste statim ut moritur, ad infernum descendit. Cum ergo veniale non remaneat impunitum, ibi punitur non tantum pro mortali, sed etiam pro veniali. Sed poena inferni est aeterna; quia in inferno nulla est redemptio. Ergo peccatum veniale aeterna poena punitur.

7. Praeterea, sit ita quod aliquis ad perfectam aetatem veniat imbaptizatus (1), in qua jam peccati poena reus teneri potest, et in primo instanti illius temporis venialiter peccet, et moriatur: constat quod ille pro peccato veniali punitur. Non autem in limbo puerorum, quia poena sensibilis, quae veniali debetur, non est ibi: nec etiam in purgatorio, quia gratiam non habet, sine qua nulla purgatio peccati esse potest. Ergo punietur in inferno pro veniali: et ita veniale ad mortem aeternam obligat, sicut et mortale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ratio quare mortale peccatum ad aeternam poenam obligat, potest sumi ex tribus. Primo ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus, unde et offensa illius infinita poena digna est; quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Secundo ex voluntate peccantis. Constat enim quod peccans mortaliter, finem delectationis suae in eo quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo contemnat. Constat autem quod quicumque summe diligit aliquid sicut finem suae voluntatis, ex hoc ipso vellet semper sibi adhaerere: et ideo peccans mortaliter illo actu voluntatis quo peccatum mortale eligit, eligit peccato semper adhaerere, nisi per accidens retrahatur vel timore poenae, vel aliquo hujusmodi; sed si infinite adhaerere posset, semper adhaereret: et ideo in suo aeterno peccat, et propter hoc aeterna poena est dignus. Tertio ex ipso statu peccantis mortaliter, qui per peccatum gratia privatur; unde cum sine gratia non possit fieri remissio culpae, si in peccato mortali moriatur, semper in culpa remanebit, cum ulterius non sit gratiae susceptibilis. Manente autem culpa, semper est obnoxius poenae; alias remaneret aliquid inordinatum in universo; et ideo talis in aeternum punietur. Peccatum vero veniale neque contra Deum est, neque in eo finis constituitur, neque gratiam privat: et ideo non debetur sibi poena aeterna, sed tantum temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio mortalis et venialis peccati non sunt proportionabiles; quia per unam adhaeretur rei temporali ut fini, per aliam ut ei quod est ad finem: et haec duo non sunt proportionabilia, quia non sunt ejusdem generis: proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in 5 Euclidis (defin. 3).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod contra infinitum peccat, debetur sibi poena infinita. Non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita; sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis in infinitum capax est: et quia actualiter peccavit, debetur sibi non solum poena damni, sed etiam poena sensus.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur in suo aeterno peccasse quia semper in actu peccati permanserit; sed quia in uno actu voluntatis adhaesit peccato tali modo, ut ei in aeternum adhaereret,

(1) Al. *forte* quos.

(1) Veniens imbaptizatus. *Nicolai*: veniens non sit baptizatus.

si impune posset. Vel dicendum, quod dicitur in suo aeterno peccasse qui mortaliter peccavit, quia privavit se gratia per peccatum mortale, sine qua homo non potest a peccato liberari: et ideo impotentem se reddidit ad resurgendum; unde quantum in ipso fuit, se obligavit ut in peccato in aeternum permaneret.

Ad quartum dicendum, quod Deus non infligit poenam aeternam quasi in poena propter poenam delectatus, sed quia delectatur in ordine justitiae suae, cujus pulchritudo apparet in perpetua poena perpetuae culpae.

Ad quintum dicendum, quod peccans venialiter non peccat in suo aeterno, quia neque adhaeret peccato veniali ut fini, quia jam esset mortale, neque etiam impotentem se reddit ad resurgendum; et ideo non debetur sibi poena aeterna, quamvis fortasse toto tempore vitae suae in veniali permaneat.

Ad sextum dicendum, quod ille qui decedit cum mortali et veniali simul punitur in aeternum; longe tamen minus acerba poena quam illa quae est pro mortali. Hoc autem accidit veniali, inquantum mortali conjunctum est, quod gratia privat, sine qua nulla poena potest esse purgativa et expiativa.

Ad septimum dicendum, quod positio illa est impossibilis: quod sic patet. Si enim aliquid est sufficiens ad excusandum peccatum majus, multo amplius sufficit ad excusandum minus. Sed imperfectio aetatis excusat peccatum mortale, ut puer nondum usum liberi arbitrii habens peccati (1) mortalis reus non habeatur, etiam si actum faciat qui ex genere peccatum mortale sit; unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur; et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter peccare possit. Statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel in peccato mortali est: quia si facit quod in se est, Deus ei gratiam infundit; si autem non facit, peccat mortaliter: quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet, et ei operam det; et ideo positio est impossibilis. Si tamen ponatur per impossibile, tunc talis punietur poena sensibili in inferno, et poena illa erit aeterna. Sed hoc accidit veniali inquantum est sine gratia.

Expositio primae partis textus.

Quidam dicunt unum esse peccatum, alii vero dicunt diversa esse peccata. Utraque opinio est vera aliquo modo intellecta: quia si accipiatur voluntas conjuncta actui, sic voluntas et actus exterior sunt unum peccatum: si autem sumatur voluntas separata ab actu, sic sunt duo peccata numero, sed unum specie.

Ad quod illi etiam dicunt. Praeter istam responsionem quae hic ponitur, potest esse alia, quae in primo articulo posita est.

Praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit . . . . utrum illud peccatum, usque quo poeniteat, sit in eo. Cum in peccato non solum sit actus et reatus, sed etiam macula; videtur insufficienter procedere, cum de macula mentionem non faciat. Sed dicendum, quod macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus, et ideo per extrema medium intelligitur.

Nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu. Ratio hujus est quia actus peccati inordinatus causat maculam et reatum. Posita autem causa non potest effectus non esse; et ideo impossibile est ut simul dum actus peccati manet, reatus transeat. Sed quomodo hoc in originali esse possit, supra dictum est.

Duo enim sunt peccatorum genera. Hoc dicitur ad ostendendum quod divisio peccati in mortale et veniale, non est univoci divisio: quia sic mortale et veniale dicerentur duae species peccatorum: sed est divisio analogi: et propter hoc dicuntur mortale et veniale esse genera peccatorum, quasi non communicantia unum genus.

Divisio secundae partis textus.

Modi autem peccatorum varias in Scriptura distinctiones habent. In parte praecedenti determinavit Magister quaedam quae requiruntur ad peccatum quasi partes integrantes ipsum: hic determinat diversas peccatorum divisiones; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur divisionem peccatorum capitalium, ibi: *Praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia.* Prima dividitur in duas: in prima ponit quasdam distinctiones peccatorum, quae sumuntur ex parte rei; in secunda ponit quamdam quae sumitur (1) ex parte nominis, ibi: *Variam quoque appellationem habet.* Circa primum tria facit: primo distinguit modos peccatorum penes motiva sive radices; secundo penes actus, in quibus peccatum consistit, ibi: *Alii vero dicunt, peccatum fieri tribus modis*; tertio penes objecta, ibi: *Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum.*

Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia. Hic ponit distinctionem capitalium vitiorum; et dividitur in duas: in prima enumerat capitalia vitia; in secunda reducit ea in unum principium, ibi: *Ex superbia tamen omnia mala oriuntur.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit superbiam esse originem capitalium vitiorum; secundo objicit in contrarium, ibi: *Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait;* tertio solvit, ibi: *sed utrumque recte dictum est.* Circa primum duo facit: primo ostendit superbiam esse principium omnium peccatorum; secundo assignat superbiae species, ibi: *Hujus quatuor sunt species.*

QUAESTIO II.

Hic quinque quaeruntur: 1.° de distinctione peccatorum quae sumitur penes radices; 2.° de divisione peccatorum quae sumitur penes actum; 3.° de divisione vitiorum capitalium; 4.° de distinctione specierum superbiae quae in littera assignantur; 5.° utrum peccatorum sic distinctorum possit esse aequalitas in gravitate culpae.

---

(1) *Nicolai:* ut qui nondum usum liberi arbitrii habet, peccati etc.

(1) *Idem:* quasdam quae sumuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata distinguantur penes radices.
(1-2, *quaest.* 72, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter penes radices distinguantur peccata. Radix enim est similis fundamento. Sed peccatum non habet fundamentum, ut dicitur in Glossa (1) Matth. 7. Ergo non habet radicem; ergo penes radices non debent distingui peccata.

2. Praeterea, radix arboris non est arbor. Ergo radix peccati non debet esse peccatum. Sed cupiditas male incendens, et timor male humilians, peccata quaedam sunt. Ergo inconvenienter radices peccatorum assignantur.

3. Praeterea, timor ex amore nascitur. Sed illud ex quo nascitur aliquid, potest dici radix ejus. Ergo amor est radix timoris, et ita omnium quae ex timore generantur; et sic timor contra cupiditatem, quae est amor, distingui non debet tamquam radix opposita.

4. Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo uno, non distinguuntur secundum illud. Sed omnia peccata in una radice conveniunt: *radix enim omnium malorum est cupiditas,* 1 Timoth. ult., 10. Ergo penes radicem peccata distingui non debent.

5. Praeterea, Augustinus dicit de Civit. Dei (lib. 14, cap. 28), quod sicut amor Dei facit civitatem Dei; ita nimius amor sui facit civitatem Babylonis. Sed quidquid est de genere peccatorum ad civitatem Babylonis pertinet. Ergo omnium peccatorum radix est una, scilicet amor sui; et non est ea quae hic assignatur.

6. Praeterea, 1 Joan. 2, 16 dicitur: *Omne quod est in mundo, concupiscentia oculorum est, concupiscentia carnis, et superbia vitae;* et ex his oriuntur omnia alia mala. Ergo cum ista praetermittantur hic, non sufficienter radices peccatorum tanguntur.

7. Praeterea, Eccli. 10, 15: *Initium omnis peccati superbia.* Item Ambrosius (2) dicit, quod omne peccatum est ex contemptu: et Augustinus (in Enchirid.) dicit, quod omne peccatum est ex errore. Ergo peccata non videntur distingui secundum radicem, sed convenire in radice una: et iterum videtur ex praedictis quod radices peccatorum insufficienter in littera tanguntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod radix proprie in arboribus invenitur, in peccatis autem transumptive; unde oportet quod ad similitudinem radicis in arboribus inveniatur radix in peccatis. Radix autem arboris est qua arbor nutrimentum sumit, per quod convalescit, et fructificat. Ex eo autem peccatum convalescit ex quo homo ad peccatum inclinatur. Hoc autem est bonum intentum, ad quod peccans inordinate convertitur; quia finis efficienter movet; unde oportet quod ex parte conversionis radix peccati assignetur, et dicatur radix illud ex quo peccatum oritur. Potest autem actus peccati oriri ex tribus: vel ex alio actu peccati, secundum quod supra, 36 distinct., assignatum est unum peccatum esse causam alterius; vel ex habitu corrupto eliciente actum peccati; vel ex passione seu pronitate ad patiendum ex corruptione naturae consequente. Actus autem peccati non proprie nomen radicis habet, quin potius ipse ex radice est; unde origo peccati ex peccato similatur magis origini rami ex ramo. Similiter etiam habitus proprie acceptus, non potest esse a prima radice peccati: quia cum habitus peccati neque sit naturalis neque infusus, oportet quod per actum peccati sit acquisitus. Restat ergo ut radix peccati dicatur in nobis vel passio aliqua vel pronitas ad passionem, quae ex corruptione originalis peccati consequitur. Cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures. Similiter etiam appetitus circa bonum commutabile dupliciter se habet: vel sicut prosequens id quod aestimat sibi conveniens, vel sicut fugiens malum sive nocivum. Malum autem sicut non habet esse nisi ut privatio boni, ita etiam non fugitur nisi inquantum diligitur bonum; et ideo fuga mali reducitur ad desiderium boni, sicut in causam primam. Secundum hoc ergo sciendum, quod radices diversimode a sanctis assignantur. Quia passio, quae est radix peccati, vel est secundum inclinationem appetitus in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Augustino radix peccati: vel secundum inclinationem appetitus in ea quae propter hunc finem quaeruntur; et hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum tantum, propter quod malum fugitur; vel secundum comparationem appetitus ad utrumque. Si secundo modo, scilicet secundum inclinationem appetitus in bonum commutabile et malum oppositum, sic sunt radices peccatorum quae in littera assignantur, scilicet cupiditas male inflammans, et timor male humilians. Si autem primo modo, hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum exterius universaliter, et sic erit una radix, scilicet cupiditas: vel particulariter in diversa bona, quae sunt triplicia, et sic erunt tres radices, scilicet concupiscentia carnis circa bonum delectabile sensus, concupiscentia oculorum circa bona exteriora in usum ordinata, superbia vitae circa bona secundum opinionem, ut honor, dignitas, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non habet fundamentum ex parte illa qua aversio est; quia sic nihil est; sed ex parte conversionis, qua aliquid est, radicem habere potest.

Ad secundum dicendum, quod timor et cupiditas, secundum quod nominant actum peccati, non sunt radices, sed secundum quod nominant passionem vel pronitatem ad passionem, ut sumatur radix magis remota.

Ad tertium et quartum et quintum et sextum patet responsio per ea quae dicta sunt.

Ad septimum dicendum, quod omnia illa sumun-

(1) In illa nempe verba: *Ædificavit super arenam* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex Ambrosio lib. de Paradiso; cap. 8, ex Augustino lib. 2 de lib. Arbit. colligi potest; sed ex neutro expresse (*Ex edit. P. Nicolai*).

tur ex parte aversionis: et ideo proprie loquendo non habent rationem radicis, quia nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4): habent tamen rationem initii: propter quod dicitur, quod initium omnis peccati est superbia: quia actus deficientes, inquantum deficiens est, aliquis defectus praeexistens initium esse potest. Defectus autem iste praecedens peccatum potest esse vel in ratione dirigente, et sic dicitur omne peccatum esse ex errore, ut error sit idem quod ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans, ut in 3 Ethic. (cap. 3) dicitur: vel est in voluntate imperante actum, secundum quod non intente et solicite inhaeret his quae Dei sunt; et sic est contemptus et superbia, secundum quam aliquis non curat subesse praecepto, vel praecipienti: et sicut unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, differens secundum comparationem ad diversos terminos; ita etiam superbia hoc modo accepta, secundum quod est initium, et cupiditas, secundum quod est radix, sunt idem secundum rem, et differunt ratione modo praedicto: et propter hoc dicit Augustinus, 11 super Genesim (cap. 14 et 15), superbiam et cupiditatem non quasi duo mala, sed unum malum esse.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum convenienter dividatur in peccatum cogitationis, oris, et operis. — (1-2, *quaest.* 72, *art.* 7; *et quaest.* 100, *art.* 5 *et* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secunda divisio quae in littera assignatur, incompetens sit. Quia ejusdem generis eaedem sunt primae differentiae dividentes. Sed peccatum est unum genus, saltem analogicum. Ergo inconvenienter tot variis divisionibus distinguitur.

2. Praeterea, affectio plus habet de ratione peccati quam cogitatio, quae (1) ad cognitionem pertinet. Sed ipse de affectione mentionem non facit. Igitur insufficienter dividit.

3. Praeterea, actus exteriores per membra exteriora exercentur. Sed lingua est unum de exterioribus membris. Ergo verbum quod per linguam profertur, non debet dividi contra peccatum operis, quod est peccatum exterioris actus.

4. Praeterea, circumstantia actus non debet dividi contra actum. Sed consuetudo est quaedam circumstantia peccati. Ergo non debet dividi peccatum consuetudinis contra peccatum operis.

5. Praeterea, peccatum omissionis quaedam species peccati est, quae sub nullo istorum membrorum continetur. Ergo divisio est insufficiens.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius quaeritur de alia divisione quae est per objecta. Videtur enim quod sit insufficiens. Quia in illum peccans peccare dicitur quem ex suo peccato laedit. Sed Deum peccando laedere non possumus, ut dicitur Job 35, 6: *Si peccaveris, quid ei nocebis? et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Ergo dicitur inconvenienter aliquis in Deum peccare.

2. Praeterea, illud quod est ratio diligendi, non potest odio haberi. Sed homo est ratio diligendi respectu sui ipsius: quia nihil homo diligit, nisi inquantum est bonum sibi. Ergo nullus seipsum habere odio potest. Sed in illum peccamus quem odio habemus. Ergo nullus in seipsum peccat.

3. Praeterea, peccatum caritati opponitur. Sed in praeceptis caritatis non datur distinctum praeceptum homini de dilectione sui, sed includitur in dilectione Dei et proximi. Ergo non deberet poni unus determinatus modus peccati ex hoc quod peccatur in seipsum.

4. Praeterea, quicumque peccat in proximum peccat in seipsum et in Deum. Ergo peccatum in proximum, non debet dividi contra peccatum quod est in seipsum et in Deum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius quaeritur de alia divisione, quae sumitur secundum nomina. Quia sapientis non est de nominibus curare. Sed theologus maxime sapiens est. Ergo de divisione peccatorum per nomina non se debet intromittere, sed eis uti ut plures utuntur.

2. Praeterea, sicut delictum dicitur per hoc quod aliquid derelinquitur; ita peccatum dicitur per hoc quod ab aliquo aberratur, cum aversio sit formale in peccato, a quo denominatur. Ergo videtur differentia prima quam assignat, nulla esse.

3. Praeterea, per ignorantiam non solum contingit (1) peccare peccato omissionis, sed etiam transgressionis. Cum ergo delictum proprie sonet omissionem, quia dicitur quasi derelictum, videtur incompetens esse illa, scilicet secunda expositio, qua delictum exponitur quod per ignorantiam fit.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod ista divisio assignatur secundum gradus quibus fit progressus ad complementum peccati. Gradus autem isti attenduntur secundum quod unus actus alteri actui additur ad perfectionem peccati; unde oportet quod secundus gradus includat in se peccatum; et ita est quasi divisio totius potestativi. Additio autem actus ad actum potest esse multipliciter; et secundum hoc sunt diversi gradus in peccato. Unde primus gradus peccati est in primo actu peccati, super quem alia adduntur. Hic autem est actus interior, scilicet voluntatis: et hoc est primum membrum divisionis, scilicet peccatum cogitationis. Huic autem actui superadditur alius actus exprimens et designans hunc actum, scilicet actus locutionis; et ideo hoc est secundum membrum divisionis. Iterum super actum locutionis additur actus exterior, quo membra corporis moventur ad consequendum finem voluntatis; et hic erit tertius gradus, et tertium membrum, quod est peccatum operis. Quarto additur actus exterior actui exteriori et hic est ultimus gradus et quartum membrum, scilicet peccatum consuetudinis: quia cum post actum exteriorem non sit aliquis actus alterius generis, oportet quod ultimus gradus peccati sit secundum multiplicationem hujusmodi actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio alicujus potest esse multipliciter: vel sicut generis in species, vel sicut subjecti in accidentia, vel etiam aliis modis, quos Boetius (2) (de Divis., circa princ.) numerat. Divisio ergo generis in species vel differentias primas, non est nisi una; sed di-

---

(1) *Al.* quia.

(1) *Al.* convenit.

(2) Ut videre est lib. 1 in Porphyrium a Victorino translatum, fere ab initio, sed plenius et expressius in tractatu qui de divisione inscribitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

visio subjecti in accidentia potest esse multipliciter, secundum quod uni multa accidunt. Dicendum ergo, quod divisio peccati in species suas essentiales, est per oppositum virtutis: quia oportet quod sit secundum objectum, ex quo specificatur peccatum et virtus: et talis distinctio peccatorum hic non ponitur: sed ponuntur quaedam distinctiones secundum aliqua peccati accidentia; et ideo non est inconveniens, si sunt plures.

Ad secundum dicendum, quod in peccato cogitationis intelligitur omne peccatum quod in solo interiori actu consistit; et ideo includitur etiam affectio, sine qua nullum peccatum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis lingua sit exterius membrum, tamen inter alia est magis propinquum interiori actui, secundum quod congruit locutioni (1), quia locutio est signum interioris actus; et ideo quemdam gradum habet in progressu peccati locutio, inter peccatum cogitationis et operis.

Ad quartum dicendum, quod consuetudo est quaedam circumstantia aggravans peccatum ex multiplicatione ipsorum actuum; et ideo in consuetudine est ultimus progressus peccati: et ideo non ponitur consuetudo quasi condivisa contra actum simpliciter, sed condivisa contra actum non consuetum, sicut est in divisione totius potestativi.

Ad quintum dicendum, quod secundum opinionem illorum qui dicunt, quod in peccato omissionis requiritur aliquis actus interior vel exterior, peccatum omissionis includitur in peccato cogitationis, locutionis, et operis; et similiter secundum alios qui dicunt, quod non requiritur ibi actus exterior: quia sic facere includit non facere; et sic de aliis, ut supra dictum est.

Solutio II. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum est, quod sicut omnis virtus est justitia quodammodo, ut dicit Philosophus 5 Ethic. (cap. 2), ita omne peccatum est injustitia. Injustitia autem est ex hoc quod detrahitur alicui quod sibi debetur; et ideo injustitia habet quasi duo (2) objecta: scilicet illud quod detrahitur, et hoc est proprie materia actus, et unde peccatum specificatur: et ille cui detrahitur, sicut homo cui per injustitiam aufertur res sua; et penes hoc objectum sumitur haec peccati divisio: quia homo aliquid debet Deo, sibi, et proximo. Deo debet amorem et reverentiam, et hujusmodi; unde quando ab his deficit, dicitur peccare in Deum. Sibi debet munditiam et ordinationem sui sub regimine rationis, et hujusmodi; et quando in his deficit, dicitur in seipsum peccare. Proximo autem quae debeat planum est; et quando in his deficit, dicitur in proximum peccare: et idem est, si contraria horum faceret.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur homo in Deum peccare, quia Deum in aliquo laedat; sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit: quamvis hoc facere non possit.

Ad secundum dicendum, quod quilibet naturaliter seipsum amat; et ideo unusquisque amat hoc quod se esse aestimat. Quidam autem aestimant, et vere, se esse id quod secundum intellectum sunt, quia ex hoc homo est homo; et ideo appetunt sibi ea quae sunt bona secundum intellectum et rationem vel directe vel indirecte. Quidam vero aestimant se esse quod non sunt, et falso, propter naturam sensibilem, quae exterius apparet; et ideo diligunt in se naturam sensibilem, appetentes ea quae sunt secundum sensum delectabilia: et quia hujusmodi sunt mala eis et nociva secundum id quod vere sunt, ideo sibi ipsis nocent, et se odiunt actu, non affectu.

Ad tertium dicendum, quod hominem diligere se, nihil aliud est quam se Deo velle uniri, quia homo se propter Deum debet diligere: et ideo in dilectione Dei includitur dilectio sui ipsius. Non autem peccatum quod est in Deum, est ratio peccati quo homo in seipsum peccat; et ideo non est similis ratio utrobique.

Ad quartum dicendum, quod distinctio ista sumitur secundum illud in quod directe peccatur. Sed quando aliquis peccat in proximum, peccat quidem in seipsum et in Deum, sed ex consequenti: et similiter quando peccat in se, peccat in Deum, et e converso: et ideo objectio non procedit.

Solutio III. Ad illud quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista divisio peccatorum quae est secundum nomina, attenditur penes ea ex quibus actus regulatur, scilicet praecepta legis; et hoc dupliciter; quia vel secundum distinctionem praeceptorum in se; et sic delictum respicit praecepta affirmativa, et peccatum praecepta negativa; vel secundum quod diversimode peccans a praeceptis deficit: quia vel deficit a praeceptis secundum rationem per ignorantiam, et sic est delictum; vel secundum voluntatem per contemptum, et sic est peccatum; et sic patet ratio duplicis expositionis.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens bene curat nomina, secundum quod exprimunt proprietatem rerum, et non propter se: et quia ex diversis rationibus peccatorum essentiales eorum differentiae inveniuntur, ideo non fuit inconveniens hanc divisionem ponere.

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum nominet aversionem, tamen proprie loquendo non nominat omissionem, sed magis actum aversioni conjunctum: differt enim omissio ab aversione: omissio enim dicitur propter defectum actus debiti; sed aversio propter recessum a fine.

Ad tertium dicendum, quod qui ignoranter aliquid facit, involuntarius facit: et ideo magis peccat in hoc quod cognitionem eorum dimittit quae tenetur cognoscere, quam in hoc quod talia agit: et propter hoc peccatum per ignorantiam, delictum potest dici.

ARTICULUS III.

Utrum divisio capitalium vitiorum sit competens.
(1-2, *qu.* 84, *art.* 4; *et de Mal.*, *qu.* 8, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur incompetens esse divisio vitiorum capitalium quae in littera ponitur. Quia illud ex quo oriuntur alia, et quod aliis peccatis principatur, videtur esse peccatorum caput. Sed superbia, ut dicit Gregorius (super Job, cap. 34), est ex qua omnia peccata oriuntur, et est quasi regina omnium peccatorum. Ergo ipsa sola debet dici vitium capitale; vel saltem ipsa, et avaritia, ex qua alia oriuntur, ut in littera dicitur.

2. Praeterea, capitale principale dicitur. Sed

(1) *Al.* in locutione.
(2) *Al. deest* duo.

quod imperfectam rationem peccati habet, principale peccatum non est. Cum ergo veniale imperfectam rationem peccati habeat, videtur quod peccatum veniale non possit esse peccatum capitale. Sed multa de istis vitiis quae inter capitalia computantur, et fere omnia, quandoque sunt venialia. Ergo inconvenienter dicuntur capitalia.

3. Praeterea, capiti respondet membrum. Sed vitia quae ex istis vitiis hic numeratis oriuntur, dicuntur a Gregorio filiae, et non membra. Ergo ista vitia non debent dici capita, sed matres.

4. Praeterea, Prov. 6, 16, ubi dicitur: *Sex sunt quae odit Deus, et septimum detestatur anima ejus*, dicit Glossa, quod numerantur ibi septem vitia capitalia. Sed nullum eorum quae ibi dicuntur, est aliquod eorum quae hic numerantur. Ergo videtur quod sint ad minus quatuordecim.

5. Praeterea, non est aliquod vitium quod interdum ex alio oriri non possit. Si ergo capitale vitium est ex quo alia oriuntur, videtur quod omnia peccata sint capitalia.

6. Praeterea, plura sunt vitia quam virtutes; quia uni virtuti plura vitia opponuntur. Sed virtutes principales sunt septem: tres theologicae, et quatuor cardinales. Ergo peccata capitalia debent esse plura quam septem.

7. Praeterea, fides est fundamentum virtutum, ut dicitur Rom. 11. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo infidelitas debet computari inter vitia capitalia, praecipue propter id quod dicitur Sap. 14, quod infandorum idolorum cultura, omnis mali principium est et origo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vitium capitale dicitur vitium ex quo alia vitia oriuntur; unde in hoc differt capitale peccatum a radice peccati, quia capitale peccatum est peccatum quoddam; radix autem peccati non est peccatum, si proprie sumatur, ut ex praedictis patet. Peccatum autem ex peccato oritur quatuor modis, ut supra, 36 dist., dictum est. Unus modus est ex parte aversionis, secundum quod gratia privat, qua privata, homo in peccatum ruit. Sed ista origo non est nisi per accidens, quia primum peccatum causat secundum sicut removens prohibens: caput autem nominat per se originem; et ideo per modum istum non potest dici proprie vitium capitale. Alio modo ex parte conversionis, secundum quod ex actu peccati relinquitur habitus, et ex habitu iterum procedit actus; et secundum hanc originem non potest dici vitium capitale, quia hic non est origo peccati ex peccato directe, sed mediante habitu. Alio modo peccatum oritur ex peccato, inquantum unum peccatum alteri materiam administrat, sicut luxuriae gula: et quia res non habet esse secundum materiam, sed secundum formam; ideo non complete oritur peccatum ex illo peccato quod materiam praestat; et propter hoc nec adhuc invenitur perfecta ratio capitalis vitii. Quarto modo oritur peccatum ex peccato quod ordinatur in finem illius, sicut cum quis ad habendum pecuniam furatur, furtum ex avaritia nascitur; et quia in moralibus species est a fine, ideo haec est formalis et completa origo peccati ex peccato; et secundum hanc originem proprie dicitur vitium capitale, et salvatur ibi metaphora capitis, secundum quod principem alicujus exercitus caput in exercitu dicimus, quia princeps est exercitus, ad cujus bonum totus exercitus ordinatur, ut ex 10 Metaph. (text. 52) patet; et per hunc modum illud vitium ad cujus finem alia ordinantur, caput eorum dicitur. Et ideo Gregorius ponit vitia capitalia quasi duces exercitus; et alia vitia quae ex eis oriuntur, ponit exercitus eorum, exponens illud Job 39, 25: *Audit clamorem ducum, et ululatum exercitus*. Et quia finis semper est magis appetibile eo quod est ad finem, ideo oportet ut illa peccata praecipue capitalia dicantur in quorum fines appetitus corruptus magis natus est tendere. Hujusmodi autem sunt peccata illa quae circa principalia objecta sensibilium potentiarum sunt, quia ex corruptione sensualitatis peccata in nobis oriuntur. Appetitus autem sensibilis in duas vires dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem. Concupiscibilis autem objectum est delectabile et conveniens secundum sensum; et ideo peccatum capitale quod in concupiscibili est, vel est ex hoc quod inordinate desiderat delectabile secundum sensum, vel ex eo quod inordinate fugit impedimentum hujusmodi delectationis. Si primo modo, hoc est dupliciter: vel ex eo quod appetitus tendit in id quod est ordinatum ad delectabile sensus, cujusmodi sunt bona exteriora, et sic est *avaritia;* vel ex eo quod appetitus inordinate tendit in ipsum delectabile sensus. Perfecta autem delectatio secundum sensum, est secundum tactum et gustum, prout est tactus quidam; quia est secundum applicationem ipsius rei ad sensum: et ideo circa delectabile tactus absolute est unum vitium capitale, scilicet *luxuria;* et circa delectabile gustus, prout est tactus quidam, est aliud, scilicet *gula*. Sed ex eo quod fugitur inordinate impedimentum delectationis sensibilis, est *accidia* (1), quae est taedium spiritualis boni, secundum quod impedit delectationem aliquam dissolutam. Objectum autem irascibilis proprie est arduum vel magnum aliquod in quod homo nititur. Ergo capitale peccatum in irascibili potest esse dupliciter: vel ex eo quod irascibilis inordinate fertur in arduum; et sic proprie est *superbia* vel *inanis gloria*; vel ex eo quod contra tendit ad id quod est ardui impedimentum. Sed hoc potest esse dupliciter: quia illud impeditivum contra quod tendit, vel impedit directe in contrarium agendo, sicut impugnans aliquem impedit promotionem (2) ejus; et sic est *ira*, quae est appetitus in vindictam: vel indirecte; et sic est *invidia,* quae est dolor alieni boni, secundum quod illud bonum aestimatur impeditivum propriae excellentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia, sive cupiditas, tripliciter dicitur. Uno enim modo nominat passionem vel pronitatem ad passionem ex originali relictam; et sic non est peccatum, sed radix peccati. Alio modo secundum quod dicitur inordinatus appetitus cujuslibet boni commutabilis, sive scientiae, sive honoris, sive pecuniae, sive cujuscumque: et sic avaritia vel cupiditas, est genus omnium peccatorum; unde super illud ad Rom. 7, 7: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret. Non concupisces*, Glossa: *Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet*. Tertio dicitur avaritia vel cupiditas secundum quod est inordinatus appetitus rerum exteriorum, quae ad usum vitae pertinent; et sic est quoddam speciale peccatum. Similiter etiam superbia tribus

(1) *Nicolai ubique* acedia.
(2) *Al.* proportionem.

modis dicitur. Uno modo ipse habitualis contemptus praecepti et praecipientis, ex corruptione naturae proveniens, vel ex quocumque defectu creaturae; et sic non est peccatum, sed initium peccati. Alio modo dicitur appetitus excellentiae in quibuscumque, quia quicumque appetit aliquid inordinate (1), vult quodammodo excellere in illo; ideo hoc modo superbia, ut fertur ad omnia peccata, commune est, secundum quod est desiderium cujuscumque excellentiae. Tertio modo dicitur, secundum quod est inordinatus appetitus illius excellentiae determinatae, cui debetur honor et reverentia; et sic est speciale peccatum. Dicendum est ergo, quod sumendo primo modo superbiam et cupiditatem, ex eis oriuntur omnia vitia sicut ex radice vel initio, et non sicut ex peccato capitali. Loquendo de utroque secundo modo, oriuntur ex eis omnia peccata, sicut species ex genere. Loquendo autem de eisdem tertio modo, sic oriuntur ex eis quaedam specialia vitia; sed interdum ex eis omnia vitia possunt oriri; et frequentius ex aliquo eorum oriuntur omnia quam ex quovis alio vitio cujus ratio est communitas objectorum ipsorum: quia objectum avaritiae, scilicet pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quae sunt homini necessaria; et ideo facillime affectus inclinatur in hoc: similiter etiam excellentia, quae est objectum superbiae, videtur esse magis propinquum bonum ipsi homini; et ideo appetitus facile inclinatur in illam, et etiam magis quam in avaritiam: quia pecuniam nullus diligit nisi propter aliud quod ex ea consequi intendit, ut in 1 Ethic. dicitur, sed excellentia est quoddam propter se desideratum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veniale peccatum non habeat principalitatem in ratione peccati, potest tamen habere principalitatem in fine ad quem alia ordinantur; et ideo nihil prohibet veniale peccatum esse capitale vitium.

Ad tertium dicendum, quod unum vitium dicitur caput alterius, secundum quod vitium ex eo oritur: et quia in nomine filiationis magis exprimitur origo quam in nomine membri; ideo potius vitia ex his generata dicuntur filiae quam membra; et vitium ex quo generatur, dicitur potius caput per modum originis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod vitium capitale ibi sumitur vitium grave, quod poena capitis plectendum est; et ideo aequivocatio est de capitali.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet vitium ex quolibet possit oriri, tamen quaedam vitia sunt in quae homo facilius inclinatur etiam per se, et illa ponuntur capitalia vitia; et quaedam vitia sunt in quae non facile inclinatur aliquis nisi propter finem alterius vitii: et hujusmodi dicuntur esse filiae capitalium vitiorum; et secundum quod directius potest reduci in finem unius vitii quam alterius, secundum hoc unum vitium assignatur potius filia unius capitalis quam alterius, quamvis ex diversis interdum oriatur.

Ad sextum dicendum, quod plura sunt vitia quam virtutes; non tamen oportet quod plura sint vitia capitalia quam virtutes principales: quia circa unam materiam in qua est virtus, possunt esse diversa vitia; sed tamen non omnia habent principale objectum, in quod facile animus inclinetur.

Ad septimum dicendum, quod fides est fundamentum, inquantum habet in se rationem cognitionis, quia ex cognitione affectio quodammodo generatur; sed infidelitas est privatio cujusdam cognitionis; et ideo per se non potest causare affectionem, sed per accidens, sicut removens cognitionem quae prohibet (1) peccatum, per modum quo ignorantia est causa peccati; et hoc modo dicitur idolorum cultura omnium malorum origo esse. Sed iste non est modus quo alia vitia ex capitalibus oriuntur, ut dictum est.

(1) *Al.* ordinare.

ARTICULUS IV.

Utrum species superbiae convenienter assignentur. (*2-2, qu.* 126, *art.* 4; *et de Malo, qu.* 8, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species superbiae assignentur. Credere enim aliquid quod est contrarium articulo fidei, est peccatum infidelitatis. Sed omnia bona esse a Deo, continetur in articulis fidei, ut patet in symbolo, ubi dicitur factor visibilium et invisibilium. Ergo videtur quod cum aliquis sibi tribuit bonum quod habet, et non a Deo recognoscit, sit infidelitatis peccatum, et non superbiae.

2. Praeterea, nullus peccat credendo quod verum est. Sed verum est multa bona homini pro meritis dari. Ergo videtur quod non sit peccatum superbiae credere aliquid sibi pro meritis a Deo datum esse.

3. Praeterea, unum non potest esse contrarium duobus. Sed Philosophus ponit jactantiam contrariam virtuti quae dicitur veritas, in 4 Ethic. (cap. 16). Ergo non contrariatur humilitati; et ita non est species superbiae, sicut in littera dicitur.

4. Praeterea, ille cui omnia videntur parva, omnia despicit. Sed magnanimo omnia parva videntur, ut Philosophus in 4 Ethic. (cap. 10) dicit. Ergo magnanimi est alia despicere. Sed illud quod est virtutis, non est superbiae. Ergo non est superbiae (2) quod homo ceteris despectis singulariter velit videri.

5. Praeterea, ingratitudo et inobedientia, et multa alia vitia, species superbiae assignantur. Ergo cum de his non fiat in littera mentio, videtur quod insufficienter assignentur species superbiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, rectum est judex sui ipsius et obliqui, ut dicitur 1 de Anima (text. 85); et ideo ex virtute in cognitionem vitii oppositi procedendum est. Quia vero oportet ut vitium illi virtuti opponatur cum qua in objecto communicat, sicut luxuria castitati; objectum autem superbiae est altum vel arduum; ideo oportet quod magnanimitati opponatur, cujus est in magna tendere. Sciendum autem, quod magnanimus mediocriter tendit in magna. Sed haec mediocritas non attenditur secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia hoc in quod tendit magnanimus, est maximum quantumcumque potest esse: sed attenditur mediocritas in duobus; scilicet in electione magni, et in proportione sui ad magnum. In electione magni ideo: quia tendit in id quod est magnum simpliciter, quod est scilicet actus virtutis perfectus; non autem tendit principaliter in id quod est magnum secundum quid, si-

(1) *Al.* qua prohibeat.
(2) *Al. deest* ergo non est superbiae.

cui sunt exteriora bona, inter quae praecipue magnum honor. Non enim magnanimus honorem quaerit tamquam finem voluntatis suae, quia hoc nimis sibi parvum reputat, cum sit vanum et transitorium bonum; unde non multum curat honorari, sed fieri honore dignum, secundum quod honor est testimonium virtutis. Item mediocritas attenditur in hoc quod non tendit in quodcumque magnum quod sibi improportionatum sit, sed in magnum quod potest esse sibi proportionatum; et ideo nullus potest esse magnanimus, nisi virtuosus, qui est habilis ad magna: et propter hoc etiam Philosophus dicit (4 Ethic., cap. 3), quod magnanimitas est ornamentum virtutum omnium: quia magnanimitas inclinat ad faciendum magna in omnibus virtutibus, ut quod faciat maximos actus fortitudinis, temperantiae, et hujusmodi: et secundum haec duo, inanis gloria et superbia sunt oppositae magnanimitati: quia inanis gloria non tendit in id quod est magnum simpliciter, et quod magnanimitas per se quaerit, sed in magnum exterius, ut in laudem vel honorem, vel aliquid hujusmodi; superbia vero tendit in magnum simpliciter, sed non secundum proportionem suam; et ideo quia actus fortitudinis est maxime arduus et difficilis, propter hoc superbus praecipue anhelat ad superabundantiam fortitudinis; et ideo dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. 15), quod superbus vult videri audax. Quod autem tendit in aliquid magnum non sibi proportionatum, potest contingere dupliciter. Aut quia illud simpliciter secundum se et absolute deficit sibi; et secundum hoc est tertia species, quae jactantia dicitur. Aut quia quamvis habeat, non tamen habet eo modo excellenti sicut nititur. Iste autem modus excellens est duplex, secundum duplicem modum quo aliquid est in causa excellentius quam in causato. Causa enim abundantius et perfectius habet aliquid quam causatum, sicut ignis calorem quam elementata (1); et secundum hunc modum excellentiae est quarta species, quia vult singulariter videri. Item quod est causa, non habet ab alio, sed a se, inquantum est causa hujus quod in effectu ab alio est; et secundum hoc sunt duae primae species superbiae: quia secundum primam speciem superbiae attribuit sibi hoc quod habet tamquam non ab alio sibi sit datum; secundum autem secundam attribuit sibi sicut causae meritoriae.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superbiae non est in sola cogitatione, sed in affectione: non enim superbus hoc credit quod aliquod bonum sit quod non est a Deo; sed hoc modo se de bono quod habet, magnificat, ac si ab alio non haberet.

Ad secundum dicendum, quod merita nostra insufficientia sunt ad ea quae pro meritis redduntur: et praeterea ipsorum meritorum non solum causa sumus nos; sed principalis causa est gratia, quae a Deo tantum est.

Ad tertium dicendum, quod jactantia, secundum quod dicit quamdam exteriorem ostensionem per verba vel gestus, ejus quod intus non habetur, est oppositum veritati; sed secundum quod jactantia dicit quamdam excellentiam, qua animus hominis seipsum extollit interius de eo quod non habet, opponitur humilitati, et est species superbiae.

(1) *Nicolai* elementa.

Ad quartum dicendum, quod magnanimo omnia parva videntur, non quia bona aliorum despiciat, sed quia nihil est in humanis actibus quod tamquam insolitum admiretur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quaeque: propter quod dicit Philosophus, quod magnanimus non est admirativus.

Ad quintum dicendum, quod inobedientia et ingratitudo non sunt species superbiae, quasi essentialiter superbiam dividentes; sed dicuntur superbiae species inquantum participant aliquid superbiae, secundum quod a superbia imperantur.

ARTICULUS V.

Utrum omnia peccata sint paria. — (1-2, qu. 163, *art.* 4; *et de Mal.*, *qu.* 2, *art* 8; *et* 3 *cont. Gent.*, *cap* 139.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Virtus enim est aequalitas quaedam, eo quod est in medietate (1) consistens. Sed aequalitas non est nisi uno modo, quasi indivisibilis (2) existens. Ergo illud quod privat virtutem, totam eam privat. Sed privatio non recipit magis et minus, nisi forte secundum hoc quod habitus vel totus vel in parte privatur. Ergo et peccatum, quod dicitur per privationem virtutis, non recipit magis et minus.

2. Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut Philosophus dicit (3 Topic., cap. 4). Sed quodlibet vitium est omnino impermixtum virtuti, quia nihil virtutis est in vitio. Ergo unum vitium non est gravius alio.

3. Praeterea, si esset praeceptum alicui quod catenam non transgrederetur, quicumque eam transiret, puniretur, nec esset differentia utrum eam per unum passum vel per duos transiret, quia aequaliter pro utroque puniretur. Sed praeceptum legis divinae et legis naturalis est ut homo rectitudinem virtutis non transeat. Ergo qualitercumque aliquis extra rectitudinem virtutis fiat, non differt; et ita omnia peccata sunt paria.

4. Praeterea, eadem imperitia imponitur nautae, sive navis in pelago sive in littore submergatur. Sed sicut nauta per artem suam regit navem ne pereat; ita homo per virtutem suam regitur, ne in actu peccet. Ergo idem praejudicium est virtutis, qualitercumque homo in peccatum ruat.

5. Praeterea, ex hoc aliquid est malum, quia nocet, ut Augustinus (de civ. Dei, lib. 12, cap. 3) dicit. Sed omne peccatum mortale aequaliter nocet, eo quod quodlibet peccatum mortale privat omnes virtutes. Omnia ergo peccata, mortalia saltem, sunt aequalia.

6. Praeterea, aequalitas est in omnibus virtutibus propter caritatem, quae est mater earum, sicut dicitur Apoc. penul., quod latera civitatis sunt aequalia. Sed similiter omnium peccatorum mater est cupiditas, ut in littera dicitur. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra, peccatum nihil aliud est quam quaedam obliquatio a rectitudine virtutis. Sed contingit lineam unam magis esse curvam quam aliam, ut ex 4 Phys. (text. 84) potest accipi. Ergo contingit unum peccatum esse majus alio.

(1) *Al.* immediate consistens.
(2) *Al.* quasi indivisibili.

Praeterea, sicut falsitas est recessus ab aequalitate veritatis, ita et peccatum est recessus ab aequalitate virtutis. Sed contingit esse falsitatem magis et minus, sicut dicit Philosophus in 4 Metaph. (text. 18), quod error aestimantis tria esse quinque non est tantus sicut error aestimantis tria esse mille. Ergo et peccatum contingit esse gravius alio peccato.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Stoicorum opinio fuit (quos Tullius imitatur, ut in libro de Paradoxis patet) omnia peccata paria esse: cujus positionis ratio fuit, quia aestimaverunt bonitatem virtutis esse in quodam indivisibili, ex eo quod virtus non est nisi ex debita proportione omnium circumstantiarum ad actum, quod non contingit nisi uno modo: et ideo virtus comparatur his quorum ratio in indivisibili est, idest quae tantum uno modo contingit, sicut comparatur aequalitati, rectitudini, et centro circuli. Unde putaverunt quod nihil de bonitate remaneat, quantulumcumque ab hoc indivisibili discedatur: et quia per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili disceditur, ideo putaverunt sequi quod omnia peccata essent paria. Sed haec positio ex quatuor falsis videtur sequi. Primo, quia secundum opinionem Socratis, quae tangitur 6 Ethic. (cap. ult.), ponebant virtutem et scientiam idem esse: et ideo cum eadem sit scientia rectificandi se in omnibus humanis actibus; ex omnibus virtutibus unam conflabant, quam sapientiam dicebant: et ideo non erat disparitas vitiorum ex oppositione ad diversas virtutes. Hoc autem falsum est, ut ibidem Philosophus ostendit: quia virtus praeter scientiam est habitus inclinans ad id quod est rationi conveniens. Secundo, quia ratio virtutis non est omnino in indivisibili: quia, ut in 2 Ethic. (cap. 9, graeco-lat.) dicitur, non oportet semper medium attingere ad hoc quod sit opus virtutis, sed sufficit circa medium esse; sed verum est quod perfectio virtutis in indivisibili consistit. Tertio, quia etsi ratio virtutis omnino consisteret in indivisibili, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit, sicut nec ratio perfecti: eo quod contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquaeque rationem bonitatis causat: et ideo minor est bonitas si duae perfectiones subtrahantur quam si una tantum: et secundum hoc si non esset virtus nisi quando actus esset perfectus secundum omnes circumstantias omnino ad medium concurrentes, tamen unaquaeque circumstantia suam bonitatem haberet: et ideo pejor actus esset in quo corrumperentur duae circumstantiae quam in quo corrumperetur tantum una. Quarto, quia etsi ratio bonitatis in indivisibili sit, et negatio secundum magis et minus non dicatur in se; tamen quantum ad causam suam intenditur et remittitur; sicut dicitur magis caecus cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit; quamvis uterque caecus sit: et per hunc modum etiam inaequalitas dicitur secundum magis et minus: quia distantia ab aequalitate, quae aequalitatem tollit, potest esse major vel minor; et per hunc etiam modum, secundum majorem vel minorem distantiam a bonitate, posset actus dici magis vel minus malus. Et ideo simpliciter concedendum est, unum peccatum alio gravius esse. Hoc autem contingit duobus modis. Uno modo ex parte ipsius peccati in se: alio modo ex parte peccantis. Ex parte peccati in se accidit major vel minor gravitas peccati ex illa causa ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione: et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit contra Faustum manich. (lib. 22, cap. 27), quod peccatum dicitur, inquantum discordat a lege aeterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est; sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Ex parte autem peccantis etiam peccatum est gravius quantum ad duo; vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem; quorum primum respicit aversionem, et secundum conversionem peccati. Sed ista gravitas accidentalis est peccato, secundum quod in genere suo consideratur: quia illud quod ex genere suo est levius, potest esse gravius, cum ex majori libidine vel contemptu fit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus sit aequalitas, non tamen oportet ad esse virtutis quod ad omnimodam aequalitatem perveniatur; hoc enim est de perfectione virtutis: et ideo virtus intenditur et remittitur vel ex parte ipsius actus, qui tanto virtuosior est, quanto ad aequalitatem magis accedit; vel ex parte operantis, qui quanto perfectiori habitu operatur, tanto actus ejus virtuosior est, etiam si sit actus ejusdem generis: et similiter est de peccato. Et praeterea, si etiam virtus esset uno modo tantum, ratio non procederet, sicut ex praedictis patet.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato est aliquid virtutis; virtus enim constituitur ex aequalitate omnium circumstantiarum. Non est autem possibile, ut Philosophus (in 4 Ethic. cap. 15) dicit, ut omnium circumstantiarum corruptio fiat; et ideo aliquid virtutis in actu peccati remanet; et ideo habet peccatum aliquam permixtionem ad virtutem; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est in se malum; et aliquid malum est tantum quia prohibitum. In illis ergo quae sunt mala quia prohibita tantum, non differt utrum parum vel multum a praecepto elongetur ex parte ipsius actus: quamvis differat ex parte agentis, secundum quod majori vel minori contemptu potest facere. Hujus ratio est, quia in his tota ratio malitiae est ex hoc quod non servat praeceptum; et ita ratio bonitatis est in eo quod institutum est per praeceptum; et ideo si hoc tollitur, nil bonitatis manet. Sed non omnia peccata sunt hujusmodi; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod in submersione navis, ubicumque submergatur, est aequale damnum, quia eadem res utrobique perditur; sed non in quolibet peccato est aequale damnum; immo in uno peccato perditur una debita circumstantia, in alio duae, et sic de aliis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale tollat omnes virtutes, unum tamen tollit plus de habilitate ad virtutem quam aliud; et praeterea unum peccatum tollit per se

illam virtutem cui opponitur, sed quasi per accidens aliam virtutem.

Ad sextum dicendum, quod caritas non facit omnes virtutes esse aequales secundum quantitatem, quia una virtus nobilior est alia, sed solum secundum proportionem: quia quantum augetur una virtus, tantum augetur alia proportionaliter; et est simile de augmento digitorum manus; et ita etiam non oportet omnia peccata aequalia esse. Et praeterea caritas est dilectio unius rei, scilicet Dei; cupiditas autem ad plura se habet; et ideo non habet rationem uniendi (1) et adaequandi, sicut caritas.

Expositio secundae partis textus.

Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia. **Videtur inconvenienter numerare vitia capitalia:** quia superbia est aliud ab inani gloria; ergo inanis gloria male ponitur loco superbiae. — Sed dicendum, quod quia, ut ostensum est, superbia habet majorem aptitudinem ut ex ea omnia vitia alia oriantur, quam aliquod aliorum, ideo Gregorius (lib. 31 Moral. cap. 17) non posuit superbiam quasi speciale caput vitiorum, sed quasi caput universale omnium, et nominavit eam reginam omnium vitiorum; et loco ejus inter vitia capitalia posuit inanem gloriam, quae est propinquissima filia sua. Isidorus autem considerans quod ex superbia omnia alia generantur, sed quaedam frequentius, quae magis cum ipsa conveniunt, posuit ibi superbiam speciale caput horum vitiorum quae ut frequenter ab ea oriuntur; et ideo computavit eam inter septem vitia capitalia, ut patet Deuter. 7 in Glossa (1).

(1) *In editis* puniendi.

(1) Ita Isidorus in hunc Deuteronomii locum: *De superbia contemptus, invidia, inobedientia, blasphemia, murmuratio, detractio, et similia quamplurima* (*Ex edit. P. Nicolai*).

DISTINCTIO XLIII.

De peccato in Spiritum sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem.

Est praeterea quoddam genus peccati ceteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, de quo in Evangelio Veritas ait (Matth. 12, 32): « Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei nec hic nec » in futuro; » et Joannes in epistola canonica (1 cap. 5, 16): « Est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret. » Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei; et qui peccat in Filium, remittetur ei; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei nec hic nec in futuro.

Quid sit illud peccatum.

Sed quaeritur, quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum, vel ad mortem. Quidam dicunt illud esse peccatum desperationis, vel obstinationis. Obstinatio est in malitia mentis induratae pertinacia, per quam fit homo impoenitens. Desperatio est qua quis penitus diffidit de Dei bonitate, aestimans suam malitiam divinae bonitatis magnitudinem excedere. Sicut Cain, qui dixit (Gen. 4, 13): « Major est mea iniqui» tas quam ut veniam merear. » Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum: quia Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt: quae tanta est, cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur qui sua malitia Dei bonitatem putant superare, et ideo poenitentiam non assumunt; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhaerent ut eam nunquam derelinquere proponant, et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire velint, patientia Dei abutentes, et de misericordia Dei nimis praesumentes; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinacia et praesumptione peccant, autumantes Deum non esse justum; illi desperatione Deum non bonum aestimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinae indulgentiae quo se recipiant fluctuantes, atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes: Misericordia nulla est, et super peccatores necessaria damnatio debetur.

An omnis obstinatio vel desperatio peccatum sit in Spiritum sanctum.

Sed quaeritur, utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratae, omnisque desperatio, sit peccatum in Spiritum sanctum. Quidam dicunt, omnem obstinationem et desperationem peccatum esse in Spiritum sanctum: quod si est, aliquando illud remittitur: quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Augustinus ait super illum locum Psal. 67: « Convertam in profundum maris; » idest eos qui erant desperatissimi; et ibi Psal. 147: « Mittit chry» stallum suam sicut frusta panis; » idest, obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur, ubi ait (Psalm. 67, 8): « Qui educit vinctos in forti» tudine, similiter et eos qui exasperant, qui habitant in » sepulcris. » Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, non quia aliquando remittatur, sed quia vix et raro ac difficulter remittitur; non enim solvitur chrystallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt, non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum, sed illam tantum quam comitatur impoenitentia; qui etiam impoenitentiam (1) dicunt peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia Augustinus (2) dicit impoenitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic est aliquis obstinatus, ut non poeniteat (3), discuti oportet an aliud impoenitentia sit in eo peccatum; an idem, sed diversis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur. Unde Augustinus etiam dicit (4), quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest; et Hieronymus super Matth. (5) ait, quod taliter peccans non potest digne poenitere (6): et ideo recte Joannes dicit: « Ut » non pro eo oret quis; » quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiae hic vel in futuro juvari non potest, habens cor induratum tamquam lapis, sicut de diabolo legitur: et post hanc vitam, qui valde mali sunt, meritis Ecclesiae juvari non possunt.

Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

Est etiam alia hujus peccati assignatio; hoc enim peccatum Augustinus definiens in lib. 1 de sermone Domini in

(1) *Nicolai omittit* qui etiam impoenitentiam.

(2) In Enchir. cap. 83, et de verbis Domini, serm. 11 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* quia Augustinus dicit: Impoenitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed cum sic obstinatus est aliquis ut non poeniteat etc.

(4) Ubi supra, et lib. 1 de serm. Domini, in monte (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Al.* cap. 27 super Marcum

(6) *Addit Nicolaius.* Sic enim ait: « Avaritiae magnitudine » Judas impietatis pondus exclusit. » Et paulo post: « Ni» hil profuit ei vera poenitentia, per quam scelus corrigere » non potuit. Si quando frater ita peccat in fratrem ut emen» dare valeat quod peccavit, potest ei dimitti. Sin autem » permanent opera, frustra voce assumitur poenitentia. Hoc » est quod in psal. 108, de eodem infelicissimo Juda dicitur: » *Et oratio ejus fiat in peccatum*; ut non solum emendare » nequiverit proditionis nefas, sed ad prius scelus etiam pro» prii homicidii crimen addiderit. » Et ideo etc.

monte (cap. 25) ait: « Peccatum ad mortem est, cum post » agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fra» ternitatem, et adversus ipsam gratiam qua Deo reconci» liatus est, invidentiae facibus agitatur; quod fortasse est in » Spiritum sanctum peccare; quod peccatum dicitur non » remitti, non quia non sit ignoscendum peccanti, si poeni» teat; sed quia tanta labes est illius peccati, ut deprecandi » humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum » mala conscientia agnoscere et enuntiare cogatur: ut Judas » cum dixit: Peccavi, desperans facilius cucurrit ad laqueum, » quam humilitate veniam peteret: quod propter magnitudi» nem peccati jam ex damnatione peccati tales habere cre» dendum est. » Ecce quaedam assignatio peccati in Spiritum sanctum, vel ad mortem, hic posita est, qua illud peccatum esse traditur oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidentia gratiae post reconciliationem: quod species quaedam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in lib. 1 Retract., cap. 19 rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens: « Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare » me dixi; sed tamen addendum fuit: Si in hac scelerata » mentis perversitate finierit hanc vitam: quoniam de quo» cumque pessimo, in hac vita constituto, non est despe» randum; nec pro illo imprudenter oratur de quo non » desperatur. » His verbis insinuatur, peccatum praemissa definitione descriptum, tunc solum debere dici ad mortem, vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem poenitentiam; nec de aliquo peccatore in hac vita desperandum esse: et ideo pro omni esse orandum. Unde illud Joannis (1 cap. 5, 16): « Non pro eo dico ut quis oret; » sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus; dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus de verbis Domini (serm. 11, cap. 15), de impoenitentia (1) quae est blasphemia in Spiritum sanctum, sic ait: « Ista im» poenitentia vel cor impoenitens, quamdiu quisque in carne » hac vivit homo, non potest judicari: de nullo enim despe» randum est, quamdiu patientia Dei ipsum ad poenitentiam » adducit. Paganus est hodie, judaeus, infidelis est hodie, » haereticus est hodie, schismaticus est hodie. Quid si cras » amplectatur catholicam fidem (2), et sequatur catholicam » veritatem? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris » notas, et tamquam desperatissimos damnas, antequam fi» niant istam vitam, agant poenitentiam, et inveniant veram » requiem et vitam in futuro? Nolite ergo ante tempus judi» care quemquam. » Ex his ostenditur, pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum: quia converti potest dum in hac vita est: quia non potest sciri de aliquo, utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit; nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex praedictis aliquatenus capi potest, quomodo accipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet invidentia gratiae fraternitatem impoenitenter oppugnans: quae utique obstinatio esse videtur, et omnis impoenitentis obstinatio atque desperatio. Notandum vero est, quod non omnis qui non poenitet, impoenitens dici potest, quia impoenitentia proprie obstinati est, et, ut quidam volunt, etiam desperati.

(1) *Al.* de verb. Domini, et de impoenitentia.
(2) *Al.* pacem.

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius de Spiritu sancto (lib. 1, cap. 5 vers. fin.), disserens assignationem definitam tradit, dicens: « Cur Dominus dixerit » (Luc. 12, 10): Qui blasphemaverit in Filium hominis, re» mittetur ei; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, » nec hic nec in futuro remittetur ei: diligenter adverte. » Numquid alia est offensio (1) Filii, alia Spiritus sancti? » Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis » specie deceptus humani, remissius (2) aliquid sentit de » Christi carne quam dignum est, habet culpam; non est » tamen exclusus a venia: si quis vero sancti Spiritus digni» tatem et majestatem et potestatem abneget sempiternam, » et putet, non in Spiritu Dei ejici daemonia, sed in Beelze» bub; non potest ibi exhortatio (3) esse veniae, ubi sacrilegii » plenitudo est. » Satis aperte hic explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum, quod illi Augustini descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse invidentia gratiae oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis, Spiritus sancti veritatem (4) negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub; potestati, bonitati et gratiae Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisae sint offensae, sed ibi genera peccatorum distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam: peccatum in Filium quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur: tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur; sed non ille qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium; quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas saepius assignetur, dictum est superius.

(1) *Ambrosii textus* offensa.
(2) *Forte* demissius.
(3) *Ambrosii textus* exoratio.
(4) *Al.* virtutem.

Divisio textus.

Postquam diversa genera peccatorum assignavit, in parte ista determinat de quodam genere peccati quod ceteris aliis gravius invenitur, scilicet de peccato in Spiritum sanctum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit gravitatem hujus peccati; in secunda quaerit quid sit istud peccatum, ibi: *Sed quaeritur, quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum.* Et dividitur in partes tres, secundum tres assignationes hujus peccati quas facit; secunda ibi: *Est et alia hujus peccati assignatio*; tertia ibi: *De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius . . . definitam assignationem tradit.* Prima dividitur in duas: in prima ponit assignationem quamdam peccati in Spiritum sanctum, magistralem; in secunda movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: *Sed quaeritur, utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratae, omnisque desperatio, sit peccatum in Spiritum sanctum.*

Est et alia hujus (1) *peccati assignatio.* Hic ponit secundam assignationem, ex verbis Augustini sumptam; et primo ponit eam; secundo ex verbis ejusdem ostendit, quomodo sit accipienda, ibi: *Illam tamen definitionem Augustinus in lib. Retract. rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse asserit.*

De hoc quoque peccato Ambrosius in lib. de Spiritu sancto disserens definitam assignationem tradit. Hic ponit tertiam assignationem secundum Ambrosium (2): et primo ponit eam; secundo removet quoddam dubium quod potest esse, ibi: *Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est.*

QUAESTIO I.

Hic sex quaeruntur: 1.° an sit peccatum in Spi-

(1) Al. *hujusmodi.*
(2) Al. *illam tamen definitionem secundum Ambrosium*; et primo ponit eam etc. intermediis omissis.

ritum sanctum, et quid sit; 2.° utrum sit distinctum ab aliis peccatis; 3.° de speciebus ejus; 4.° de irremissibilitate ipsius; 5.° utrum peccatum in Spiritum sanctum praeexigat alia peccata 6.° quibus conveniat in Spiritum sanctum peccare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit aliquod peccatum in Spiritum sanctum. — (1 2, *qu.* 14. *art.* 1, 3 *et* 4; *et de Malo, qu.* 3, *art.* 14; *et Matth. cap.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum sit peccatum in Spiritum sanctum. Quia, secundum quod in littera dicitur, illi dicuntur in Spiritum sanctum peccare quibus placet malitia propter se sicut piis bonitas. Sed malitia nulli propter se placet: quia malum est praeter voluntatem, et nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4). Ergo secundum hoc nullus in Spiritum sanctum peccat.

2. Praeterea, omne peccatum hominis ex corruptione naturae nascitur. Sed peccatum quod est ex corruptione naturae, est ex infirmitate. Cum autem peccatur per infirmitatem, non peccatur in Spiritum sanctum, ut in littera dicitur. Ergo nullum peccatum est in Spiritum sanctum.

3. Praeterea, Augustinus (1) dicit, quod omne peccatum ex errore est. Sed error ignorantiam includit. Quod autem per ignorantiam est, condividitur contra peccatum in Spiritum sanctum. Ergo nullum peccatum est in Spiritum sanctum.

4. Praeterea, si aliquis peccat in Spiritum sanctum, aut est in statu viae, aut post viam. Sed post viam esse non potest: quia tunc non erit tempus merendi et demerendi, ut plures dicunt: sed recipiendi pro his quae gessit, sive bonum sive malum. Similiter nec in statu viae: quia de nemine desperandum est, secundum Augustinum (2), dum vivit. Peccatum autem (3) in Spiritum sanctum est peccatum desperantium, quia pro eo oratio interdicitur 1 Joan. ult. Ergo nullus in Spiritum sanctum peccat.

5. Praeterea, quorum una est majestas et gloria, una est offensa. Sed *Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas* (4). Ergo et eorum est una offensa; et ita cum peccatum in Spiritum sanctum dividatur contra peccatum in Patrem et Filium, videtur quod nullum peccatum sit in Spiritum sanctum.

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 32 (vel potius Marc. 3, 29): *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei in aeternum.*

Praeterea, sicut potentia attribuitur Patri, sapientia Filio; ita bonitas Spiritui sancto. Sed peccatum quod fit ex impotentia, dicitur peccatum in Patrem; quod fit ex ignorantia, in Filium. Ergo quod fit ex malitia, in Spiritum sanctum. Cum ergo aliquod tale peccatum sit, erit aliquod peccatum in Spiritum sanctum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod peccare in Spiritum sanctum dicitur dupliciter: aut quia peccatur contra personam Spiritus sancti, aut quia peccatur contra attributum personae. Peccatur contra personam Spiritus sancti, scilicet quando de ea male sentitur; sicut qui dixerunt Spiritum sanctum creaturam esse, et ministrum Patris et Filii: et sic etiam peccare in Filium, est male sentire de persona Filii. Sic autem non loquimur hic de peccato in Spiritum sanctum, quia sic est peccatum infidelitatis. Peccare autem in attributum Spiritui sancto, est ex certa malitia peccare, sicut peccare in Patrem, est peccare ex infirmitate, et peccare in Filium, est peccare ex ignorantia; ut dicatur peccatum in Patrem, quando deficit istud quod Patri attribuitur, scilicet potentia, et peccatum in Filium, quando deest sapientia, quae Filio attribuitur: et peccatum in Spiritum sanctum, quando ponitur oppositum bonitatis, quae Spiritui sancto attribuitur. Differentia autem horum potest accipi ex his quae Philosophus (in 5 Ethic. cap. 5) dicit, ubi ostendit, quod peccatum tribus modis committitur; vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione. Ex ignorantia peccatum committitur, quando ignoratur aliquod eorum quorum scientia a peccato impedivisset; unde ignorantia est ibi causa peccati: et hoc dicitur peccatum in Filium. Ex passione autem sive innata sive illata peccatur, quando propter impetum passionis, rationis judicium obruitur; et hoc proprie est ex infirmitate peccare, quod est peccatum in Patrem. Ex electione autem peccatur, quando homo deliberans peccato adhaeret, non quasi aliqua tentatione victus, sed quia propter hoc quod habet corruptum appetitum, placet sibi illud peccatum secundum se: et hoc est ex malitia peccare, quod est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod malitiam sub ratione malitiae nullus unquam voluit; sed secundum quod peccatum aestimatur bonum ipsi peccanti, quasi quietans corruptum appetitum, propter hoc secundum se desideratur.

Ad secundum dicendum, quod res non habet speciem neque denominatur a causis primis, sed a causis proximis. Corruptio ergo naturae, quae est infectio fomitis, non est proxima causa cujuslibet peccati, cum aliquando homo sine aliquo incentivo concupiscentiae peccatum eligat; sed est causa prima (1): quia ex corruptione naturae inest homini quaedam debilitas, ut facilius in peccatum ruat; et ideo non oportet quod omne peccatum propter hoc ex infirmitate esse dicatur.

Ad tertium dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, secundum quem Philosophus (ubi supra) omnem malum ignorantem esse dicit. Haec autem ignorantia non causat involuntarium, immo est ex voluntate causata: quia ex ipsa inclinatione corruptae voluntatis in peccatum, quae est per habitum vel passionem, consequitur ut hoc quasi bonum aliquis eligat quod voluntati placet; unde ex tali ignorantia non dicimus peccatum in Filium: peccatum enim in Filium est quando principalis causa peccati est ignorantia.

Ad quartum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non est desperatum ex parte medici curantis, scilicet Dei, qui immensitate suae

(1) Quod hic ex Augustino subjungitur, non expresse in illo reperitur: sed ex lib. 2 de lib. Arbit., cap. 9 colligi potest (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex lib. 1 Retractat. cap. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* dum ait: Peccatum autem etc.

(4) Usurpatum ex Athanasio in Symbolo (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* ex causa prima.

misericordiae quemlibet in statu viae salvare potest: sed est desperatum ex parte ipsius morbi, qui quantum in se est, omnem viam curationis excludit, ut infra patebit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sit una majestas trium personarum, tamen personae distinguuntur proprietatibus personalibus, et etiam quaedam appropriantur uni quae non appropriantur alii personae; et secundum hoc contingit quod aliquod peccatum dicitur esse specialiter in Filium vel in Spiritum sanctum dupliciter: vel quia male sentitur de his quae sunt propria Filii vel Spiritus sancti; et sic non accipitur hic peccatum in Spiritum sanctum: vel quia peccatur contra appropriatum Filii vel Spiritus sancti; et sic hic sumitur peccatum in Spiritum sanctum.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit determinatum genus peccati. — (1-2, *quaest.* 14, *art.* 1, 3 *et* 4; *et de Malo, qu.* 3, *art.* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit determinatum genus peccati. Sicut enim peccatum quod ex industria geritur, est peccatum in Spiritum sanctum; ita peccatum quod est ex infirmitate, est in Patrem, et quod ex ignorantia est in Filium. Sed peccatum ex infirmitate non nominat determinate aliquod genus peccati, sed peccati circumstantiam. Ergo nec peccatum in Spiritum sanctum est determinatum genus peccati.

2. Praeterea, peccare ex industria vel certa malitia, est peccare ex electione, ut dictum est. Sed unusquisque habens habitum vitiosum, ex electione peccat, ut ex 7 Ethic. (cap. 8) patet, ubi distinguit intemperatum contra incontinentem: quorum primus habens habitum per electionem peccat, secundus per passionem. Ergo peccare ex habitu est peccare ex certa malitia, quod est peccatum in Spiritum sanctum. Sed peccatum ex habitu procedens non nominat determinatum genus peccati. Ergo nec peccatum in Spiritum sanctum.

3. Praeterea, in littera assignantur diversae species peccati in Spiritum sanctum, ut desperatio, obstinatio, et multa hujusmodi. Sed ista se habent ad omne genus peccati: quia nullum genus peccati est quod interdum ex desperatione oriri non possit, et sic de aliis. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est determinatum genus peccati.

4. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum dicitur quod est contra appropriatum Spiritui sancto. Sed omne peccatum mortale contrariatur gratiae, quae appropriatur Spiritui sancto. Ergo omne peccatum mortale debet dici in Spiritum sanctum.

5. Praeterea, mors animae est, ut Augustinus dicit (in Joan. cap. 10, tract. 47, et 13 de Civ. Dei, cap. 2) separatio animae a Deo. Sed quodlibet peccatum mortale separat animam a Deo. Ergo quodlibet mortale est ducens ad mortem. Sed peccatum ad mortem est peccatum in Spiritum sanctum, ut Magister dicit. Ergo quodlibet mortale est peccatum in Spiritum sanctum.

Sed contra, quodlibet genus peccati distinguitur ab aliis generibus. Sed peccatum in Spiritum sanctum, est quoddam genus peccati gravius ceteris, ut Magister dicit. Ergo est determinatum et distinctum ab aliis.

Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum, cum sit irremissibile, distinguitur ab aliis quae remissibilia sunt, secundum remissibile et irremissibile. Sed istae differentiae sunt maxime distantes. Ergo multo magis distincta genera peccatorum facient quam aliquae aliae peccatorum differentiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est (in corp. art. praec.), peccatum in Spiritum sanctum dicitur quod est ex certa malitia vel industria sive electione, quod idem est. Quod autem aliquis ex certa deliberatione actum peccati eligat, non impulsus aliqua passione, potest contingere dupliciter. Aut per positionem alicujus in eligente, per quod inclinatur in talem actum, sicut in sibi similem; sic enim omnis habens habitum vel peccati vel virtutis inclinatur in actus similes suis habitibus, quia naturalis appetitus rei est in id quod sibi simile est; et hoc modo quicumque habet habitum intemperantiae, eligit actum intemperantiae, et sic de aliis peccatis. Alio autem modo ex certa deliberatione peccatum eligitur, quando voluntas rejicit illud per quod homo a peccato retrahi posset; verbi gratia, aliquis propter expectationem futuri praemii abstinet a peccato. Si ergo aliquis spem futuri praemii abjiciat voluntarie, vel aliquid hujusmodi, quod a peccato retrahebat; eliget hoc quod sibi erit delectabile secundum carnem, quasi per se bonum; et ita ex certa malitia peccabit. Sumendo ergo primo modo peccatum ex electione, non nominatur aliquod genus peccati determinatum, sed quaedam peccati circumstantia, ut scilicet actus ex habitu procedat; quod in omnibus generibus peccatorum contingit. Sed secundo modo (1) speciale peccatum dicitur, quod ex electione contingit. Quia speciale peccatum dicitur ex speciali objecto; hoc autem est speciale objectum voluntatis, in quo peccatur, scilicet hoc quod a peccato natum erat retrahere, cui voluntas dissentit, ab eo sponte recedens. Peccatum autem in Spiritum sanctum non proprie dicitur illud quod ex electione procedit primo modo; sed quod secundo modo ex electione procedit; quia peccata et specificantur et nominantur ab objectis: objectum autem in hoc peccato est hoc quod a peccato retrahebat, et istud est bonitas quaedam, vel aliquis effectus Spiritui sancto appropriabilis; et ideo peccatum in Spiritum sanctum determinatum genus peccati nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis hoc secundo modo ex electione peccat, quod proprie peccatum in Spiritum sanctum dicitur, considerantur ibi duo actus, quorum uterque peccatum est, et primus est causa secundi. Verbi gratia, aliquis uno actu voluntatis praemia aeterna contemnit, eorum spem a se abjiciens; et in hoc ipso peccat: et quia desperat de praemio, incidit in actum fornicationis; et hic actus in eo ex certa electione provenit propter praecedentem actum. Unde patet quod cum dicitur peccatum ex industria, ipsa industria, quae notatur esse causa peccati, est quoddam peccatum, et est determinatum peccati genus: et hoc proprie est peccatum in Spiritum sanctum. Sed infirmitas vel ignorantia, non nominat peccatum aliquod, sed poenam tantum: et ideo ex ea non designatur speciale peccatum.

---

(1) *Al.* sed in modo.

Ad secundum patet responsio per ea quae dicta sunt in corp. art..

Ad tertium dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur ille actu secundus qui ex primo, ut dictum est, causatur, nisi forte secundum quod virtus primi actus manet in eo, sed ipse primus actus est proprie peccatum in Spiritum sanctum: et ideo non est inconveniens ut ex uno determinato peccato omnia peccata possint oriri, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum quod contrariari gratiae contingit dupliciter. Primo directe per se; et hoc fit dum aliquis gratiam actualiter despicit, vel aliquid ad gratiam pertinens; et sic opponitur gratiae peccatum in Spiritum sanctum. Secundo indirecte et quasi ex consequenti; et sic omne peccatum mortale gratiae opponitur: quia per peccatum mortale quaeritur aliquid quod simul cum gratia esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod peccatum mortale quantum ad aliquid est simile morti, et quantum ad aliquid aegritudini: inquantum enim separat a Deo, qui vita est, mortis similitudinem habet, et haec est mors prima; inquantum autem adhuc manet possibilitas redeundi ad vitam, habet similitudinem aegritudinis, ducentis ad mortem condemnationis, quae est mors secunda, quae omnino similitudinem mortis retinet, dum per eam homo a Deo separatur, et ad vitam gratiae possibilis reditus non est. Sicut autem in aegritudinibus corporalibus quaedam sunt curabiles, quaedam autem non, quantum est de natura morbi, et hae dicuntur infirmitates ad mortem; ita etiam in peccatis illa tantum peccatorum mortalium ad mortem dicuntur quae quantum in se est irremissibilia sunt. Dicitur ergo peccatum esse mortale a morte prima; sed ad mortem propter mortem secundam.

ARTICULUS III.

Utrum species peccati in Spiritum sanctum convenienter assignentur in littera. — (2-2, *qu.* 118, *art.* 5, *ad* 5: *et* 5 *p.*, *qu.* 88, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur in littera species peccati in Spiritum sanctum. Nullus enim desperare potest, credens remissionem peccatorum in ecclesia fieri. Sed negare remissionem peccatorum est infidelitatis. Ergo desperatio est species infidelitatis, et non peccati in Spiritum sanctum.

2. Praeterea, illud quod est infinitum, nullus potest nimis extendere. Sed misericordia Dei infinita est. Ergo nullus peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis extendat; et ita videtur quod nimis praesumere de Dei misericordia, non sit peccatum in Spiritum sanctum, vel species ejus.

3. Praeterea, accidentia non constituunt speciem. Sed impoenitentia est quoddam accidens peccati, sicut duratio cujuslibet rei est accidens ejus, quod solum impoenitentia dicere videtur, ut scilicet in peccatum (1) usque ad mortem duret. Ergo impoenitentia non est aliqua species peccati.

4. Praeterea, praeteritum et futurum non diversificant speciem. Sed impoenitentia et obstinatio non differunt nisi secundum praeteritum et futurum: quia impoenitentia est ex hoc quod de praeteritis commissis homo non poenitet; obstinatio autem est in hoc quod futuris committendis firmiter proposito inhaeret. Ergo impoenitentia et obstinatio non sunt duae species peccati in Spiritum sanctum.

5. Praeterea, veritas appropriatur Filio, qui dicit Joan. 14, 6. *Ego sum via, veritas et vita.* Sed peccatum in Filium est quod est contra appropriatum Filii. Ergo impugnatio veritatis non est peccatum in Spiritum sanctum, sed in Filium.

6. Praeterea, invidia est unum capitale vitiorum, ut supra dictum est, dist. 42, art. 3, et non est gravius inter ea. Sed alia peccata capitalia non ponuntur species peccati in Spiritum sanctum. Ergo nec invidentia fraternae gratiae debet peccatum in Spiritum sanctum dici.

7. Praeterea, oppositorum generum diversae sunt species. Sed peccatum in Spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, ex opposito dividitur contra peccatum in Patrem vel Filium, quod est ex infirmitate vel ex ignorantia. Cum igitur quodlibet peccatum praedictorum, ut desperatio, praesumptio, et hujusmodi, possit ex infirmitate vel ex ignorantia accidere: videtur quod non convenienter assignetur species peccati in Spiritum sanctum.

8. Praeterea, aliquis non peccat ex electione, prout peccatum in Spiritum sanctum ex electione dicitur, nisi removeantur omnia quae a peccato retrahere possunt: quolibet enim retrahente manente (1), peccatum non eligitur. Sed omnia retrahentia a peccato non tolluntur nisi per omnia sex enumerata. Ergo nullum istorum sex per se sumptum est species peccati in Spiritum sanctum; sed simul accepta per modum partium integralium faciunt unum peccatum in Spiritum sanctum.

In contrarium est quod in littera determinatur per auctoritates sanctorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. praec. art., peccatum in Spiritum sanctum, proprie loquendo, secundum quod est determinatum genus peccati, consistit in actu voluntatis abjicientis id per quod aliquis a peccato retrahitur. Contingit autem hoc dupliciter. Retrahitur enim aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter: vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda praemia: et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit: et haec duo tolluntur per *praesumptionem*, quae privat timorem suppliciorum; et per *desperationem*, quae tollit spem praemiorum. Propter se autem (2) aliquis operatur bonum vel fugit malum, quando movetur principaliter ex aliquo quod in ipso actu virtutis vel peccati est. Hoc autem est dupliciter. Aliquid enim potest considerari in actu virtutis vel vitii ut est quoddam humanum bonum, et aliquid ut est quoddam divinum. Si ergo consideretur actus peccati ex parte ejus quod est humanum in actu; sic duo possunt ibi esse, scilicet delectatio indebita, et deformitas actus; et ex utroque aliquis a peccato retrahitur: et secundum hoc sunt duae species peccati in Spiritum sanctum, scilicet *obstinatio* et *impoenitentia;* quia per obstinationem aliquis firmiter adhaeret delectationi, ac

(1) *Al.* ut in peccatum.

(1) *Al.* quodlibet retrahere manente.

(2) *Al.* enim.

si non esset incompetens; per impoenitentiam autem non vitat deformitatem quae est in actu, quae erat ratio poenitendi. Divinum autem in actu virtutis, quod etiam a peccato retrahit, est duplex: unum scilicet veritas fidei quasi dirigens, et aliud sicut inclinans, scilicet ipsa gratia per Spiritum sanctum in Ecclesiam diffusa: contra primum est *impugnatio veritatis agnitae*, contra secundum *invidentia fraternae gratiae*.

Quidam autem sic accipiunt distinctionem harum specierum: dicunt enim, quod peccatum in Spiritum sanctum opponitur specialiter gratiae poenitentiali, per quam fit remissio peccatorum. Ad remissionem autem peccati quaedam exiguntur ex parte remittentis, quaedam ex parte ejus cui remittuntur, et quaedam ex parte ejus per quod fit remissio. Ex parte remittentis concurrunt duo; scilicet misericordia, et contra hoc est *desperatio*; et justitia, et contra hoc est *praesumptio:* ex parte ejus etiam cui remittuntur, duo: scilicet propositum non peccandi, contra quod est *obstinatio*; et dolor de commissis, contra quod est *impoenitentia*: ex parte ejus per quod fit remissio, duo: scilicet fides Ecclesiae, contra quam est *impugnatio veritatis agnitae;* et gratia quae datur in sacramentis, contra quam est *invidentia fraternae gratiae*.

Ad primum ergo dicendum, quod desperatio, secundum quod est species peccati in Spiritum sanctum, non provenit ex hoc quod aliquis neget remissionem peccatorum; sed quia remissionem peccatorum, quam fieri credit, ut liberius vacet peccatis, sponte a se abjicit, dum non vult tendere in hoc quod remissionem peccatorum consequatur.

Ad secundum dicendum, quod praesumptuosus non peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis magnam arbitretur, sed quia justitiam ejus contemnit; et in hoc etiam misericordiae derogat, abutens ea, ac si non esset justa.

Ad tertium dicendum, quod sicut perseverantia dicitur dupliciter: uno enim (1) modo est virtus specialis, prout dicit propositum perseverandi in bono incepto usque ad finem; et alio modo est circumstantia aliarum virtutum, prout dicit actualem durationem in actibus virtutum usque ad mortem; ita etiam et impoenitentia, secundum quod dicit propositum non poenitendi, est species peccati in Spiritum sanctum; secundum autem quod dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, negando peccati poenitentiam, sic est accidens vel circumstantia aliorum peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod obstinatio et impoenitentia non differunt secundum praeteritum et futurum; potest enim aliquis dici impoenitens qui proponit etiam de peccatis quae faciet, non poenitere: sed differunt secundum diversa quae in peccato attenduntur, quae respondent eis quasi objecta, ut in prima assignatione dictum est.

Ad quintum dicendum est, quod veritas, sapientia, et hujusmodi, possunt dupliciter considerari; vel secundum propriam rationem, et sic appropriantur Filio; vel secundum quod habent rationem doni, et secundum hoc appropriantur Spiritui sancto, qui est primum donum, in quo omnia dona donantur, ut in libro 1 dist. 18, dictum est; et ita aliquis impugnans veritatem agnitam ex certa malitia, in Spiritum sanctum peccat.

Ad sextum dicendum, quod invidia potest esse duplex: quaedam quae est de prosperitate vel exaltatione hominis; et quaedam quae est de exaltatione gratiae, sicut quod multi ad Dei gratiam convertuntur, vel aliquid hujusmodi; et talis invidia solum est peccatum in Spiritum sanctum; non quidem invidia fratris, sed invidia fraternae gratiae.

Ad septimum dicendum, quod quodlibet istorum quae dicta sunt, potest dupliciter accidere. Uno modo ex hoc quod per se voluntas tendit in unumquodque ipsorum, ut quia aliquis non vult habere spem de futuris praemiis, aut non vult veritati notae assentire, et sic de aliis; et hae tantummodo sunt species peccati in Spiritum sanctum: quia sic, per se loquendo, est desperatio vel praesumptio, et sic de aliis, quando voluntas per se in actum desperationis labitur. Secundo potest accidere ex aliquo exteriori, ut propter defectum rationis regentis, vel propter aliquem impetum alicujus impellentis, sicut quando per infirmitatem vel ignorantiam aguntur; et sic non sunt species peccati in Spiritum sanctum: quia sic non est dicendus aliquis desperatus per se, sed per accidens.

Ad octavum dicendum, quod quamvis multa sint quae a peccato retrahere possunt, secundum quae distinctae sunt species peccati in Spiritum sanctum; tamen aliquis propter unum illorum tantum a peccando retrahitur, et alius propter alium; et ideo non oportet ut omnia semper concurrant ad hoc quod sit peccatum in Spiritum sanctum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. — (1-2, *quaest.* 3, *art.* 16*; et de Malo, qu.* 3, *art.* 15; *et quol.* 2, *cap.* 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Remissio enim peccati fit per gratiam. Sed *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia,* Rom. 5, 20. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod maxime sit remissibile.

2. Praeterea, caritas est perfectior spe, et fides prior ea. Sed peccatum oppositum fidei, scilicet infidelitas, et oppositum caritati, scilicet odium, sunt remissibilia. Ergo et desperatio, quae opponitur spei, est remissibilis, et eadem ratione aliae species peccati in Spiritum sanctum.

3. Praeterea, quatuor dicuntur in nobis sicut poenalitates ex peccato primi hominis provenisse, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia et malitia. Sed infirmitas et ignorantia excusando peccatum, remissibile ipsum reddunt. Ergo et eadem ratione, malitia; et ita peccatum in Spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, remissibile erit.

4. Praeterea, in hoc dicitur homo ab Angelo differre quod homo habet vertibilitatem electionis mutabilem, Angelus vero immutabilem, quia ab eo quod semel eligit, nunquam removetur. Sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum hominis. Ergo si homo per electionem in ipsum consentiat, iterum potest hanc electionem mutare, et ab eo discedere. Sed peccatum remittitur per hoc quod ab eo receditur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum est remissibile.

(1) *Al. deest* enim, *Nicolai*, uno modo prout est virtus specialis, et dicit etc. *et sic infra.*

3. Praeterea, irremissibile tollit potentiam remissionis. Cum ergo dicitur peccatum in Spiritum sanctum irremissibile, aut negatur potentia remissionis ex parte remittentis, aut ex parte ejus cui fit remissio. Non primo modo quia potentia ipsius Dei, qui solus peccata dimittit, est infinita, ad omnium peccatorum remissionem se extendens. Similiter nec secundo modo: quia potentia ad remissionem ex parte ejus cui fit remissio, est liberum arbitrium in statu viae existens, quod etiam post peccatum in Spiritum sanctum manet. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo est irremissibile.

In contrarium sunt auctoritates quae in littera inducuntur.

Praeterea, peccatum virtuti opponitur. Sed de virtute perfectissima, scilicet caritate, dicitur, I Corinth. 13, quod nunquam excidit, quamvis multi eam amittant. Ergo et peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum peccatorum, debet dici irremissibile, etsi quandoque remittatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum duplex est opinio, ut ex littera colligi potest. Quidam enim accipientes impoenitentiam prout est circumstantia peccati, ut dictum est, assignant quinque species peccati in Spiritum sanctum, quae scilicet supra impoenitentiae connumeratae sunt; et dicunt, quod nulla illarum specierum habet complete rationem peccati in Spiritum sanctum nisi secundum quod adjungitur ei haec circumstantia, ut scilicet usque ad mortem in desperatione vel obstinatione perdurent; et secundum hoc dicitur peccatum in Spiritum sanctum irremissibile, quia nunquam remittitur vel remitti potest: quia post mortem homo confirmatur in gratia vel in peccato, secundum quod fuit in statu mortis suae, ut dicitur Ecclesiastici 11, 3: *Lignum in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed istud non videtur esse conveniens: quia secundum hoc omne peccatum quod usque ad mortem perdurat, irremissibile est, sive sit in Patrem, sive in Filium; et ita peccatum in Spiritum sanctum non esset alio modo irremissibile quam peccatum in Patrem vel Filium, quod est contra textum Evangelii. Nisi forte diceretur, quod omne peccatum in Patrem vel in Filium, est peccatum veniale; quia Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 39) peccata venialia etiam post hanc vitam remitti. Sed hoc est expresse falsum: quia ignorantia non sic semper excusat peccatum ut non sit damnabile, sed ut sit minus damnabile.

Et ideo alii dicunt, quod impoenitentia, quae dicit continuam durationem peccati usque ad mortem, non est necessaria ad hoc quod sit peccatum in Spiritum sanctum, quia etiam uno solo motu voluntatis potest homo in Spiritum sanctum peccare, sicut et in ceteris peccatis contingit; et secundum hos assignantur species peccati in Spiritum sanctum sex, sicut dictum est; secundum hos autem oportet dicere, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia nunquam remittatur, sed quia non habet de se aptitudinem ad hoc quod remissibile sit; et hoc praecipue propter tres causas. Una est ex causa movente ad peccandum: quandoque enim infirmitas, vel ignorantia (1) ejus qui peccat, peccatum causant, quae nata sunt peccatum excusare in parte vel in toto, propter hoc quod involuntarium causant, vel simpliciter vel secundum quid et tunc peccatum remissibile dicitur quod habet in se unde facile remittatur propter hoc quod ex causa excusante procedit. Peccatum autem quod ex industria fit, nullam rationem excusationis habet, et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde excusetur, et propter hoc ad remittendum sit facile. Secunda est ratio sumpta ex modo inclinationis voluntatis in peccatum: quia ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 8), finis in operabilibus est sicut principium indemonstrabile in speculativis. Error autem in speculativis, qui est circa principia indemonstrabilia, difficile removeri potest, eo quod non possunt accipi aliqua magis nota, per quae error improbetur. Ita etiam in practicis, quando aliquis alicui peccato ut fini adhaeret, quasi in eo suam beatitudinem constituens, non potest tali peccato de facili remedium adhiberi: quia nihil est aliud magis a peccante dilectum, propter cujus consecutionem hoc in quo ultimum finem ponit, dimittat. Quicumque autem ex electione peccat, vel ex industria, adhaeret peccato quod eligit, quasi per se bono, et sic fini; et ideo tale peccatum non de facili medicinam recipit; unde Philosophus in 7 Ethic. (ubi supra) per hoc ostendit quod incontinens, quia ex passione peccat, sive infirmitate, facilius curatur quam intemperatus, qui peccat ex electione, sive ex industria. Et hae duae praedictae causae ostendunt causam irremissibilitatis non solum in peccato quod proprie dicitur in Spiritum sanctum, sed etiam in quolibet peccato quod est ex electione. Tertia autem causa quae proprie peccatum in Spiritum sanctum respicit, sumitur ex ejus objecto: quia peccatum in Spiritum sanctum est ex hoc quod voluntas a se repellit id per quod remissio peccatorum fit. Unde sicut aegritudo diceretur incurabilis quae fastidium medicinae faceret; ita et peccatum irremissibile dicitur per cujus actum spiritualis medicina directe repellitur: et tamen sicut ille morbus corporalis virtute divina miraculose curari potest; ita et hujusmodi peccatum per misericordiam divinam quasi miraculose remitti potest.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum praecludit viam gratiae: et ideo peccato in Spiritum sanctum manente, ex parte ipsius peccantis non remanet facultas ad gratiam; sed remoto isto peccato per immensitatem divinae misericordiae, potest postmodum esse gratiae abundantia, si homo maxime humilietur propter gravitatem praecedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod spes directe est eorum in quae sicut in ultimum finem tendimus: et ideo remotio spei tollit finem; et ideo desperatio est irremissibile peccatum, sicut et error principiorum est insanabilis. Caritas autem non tantum est finis, sed et eorum quae sunt ad finem; scilicet proximorum: et ideo si peccatur contra caritatem proximi, non tamen propter hoc directe peccatur contra caritatem Dei; unde ex parte illa manet via ad curationem. Si autem directe contra caritatem Dei peccatur, prout est directio (1) finis, sic irremissibile peccatum erit in Spiritum sanctum; et hoc est quando quis invidet gratiae, qua etiam

(1) *Al.* vel ignorantia ad peccandum.

(1) *Al.* director.

reconciliatus est. Similiter etiam dicendum de fide, quia infidelitas potest procedere vel ex ignorantia et sic habet pallium excusationis et facile remittitur; vel est ex certa malitia, et sic est peccatum in Spiritum sanctum, quod est impugnatio veritatis agnitae.

Ad tertium dicendum, quod malitia non causat involuntarium sicut infirmitas et ignorantia: et ideo non oportet quod peccatum excuset vel alleviet, sicut illa faciunt. Vel dicendum, quod malitia ex qua peccatum quod in Spiritum sanctum dicitur, procedit, nominat quemdam actum peccati, ut actum desperationis vel obstinationis, et hujusmodi, et non sumitur secundum quod est poena, prout dicit defectum quemdam rationalis animae, secundum quem in malum facile inclinabilis est.

Ad quartum dicendum, quod peccatum aliquod potest esse irremissibile dupliciter: vel ex genere peccati, et sic peccatum in Spiritum sanctum irremissibile dicitur; vel ex statu peccantis; et sic omne peccatum in quo via finitur (1), est irremissibile, sive sit hominis sive Angeli; et secundum hoc accipitur (2) differentia hominis et Angeli: quia status viae in Angelis finitur statim post primam electionem (3); non autem sic est in hominibus.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur peccatum irremissibile, non privatur potentia absolute ad remissionem, sed magis aptitudo vel facilitas quaedam.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit peccare in Spiritum sanctum in primo actu peccati.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in primo actu peccati non possit peccare in Spiritum sanctum, sed quod hoc peccatum praeexigat alia peccata. Dicit enim Bernardus in 4 sermone super Cantica (4): *Nemo repente fit summus; sed paulatim proficere volo.* Ergo e contrario nullus repente fit pessimus. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo non statim aliquis hoc peccato potest peccare.

2. Praeterea, Gregorius in Moral. (lib. 31, cap. 17), exponens illud Job 39: *Clamorem ducum etc.* dicit, quod vitia quae primo mentem invadunt, cum quadam ratione hominem, quasi persuadendo, ad modum ducis vincunt; sed postmodum mens per diversa vitia irrationabiliter dissipatur. Sed peccatum in Spiritum sanctum est maxime a persuasione rationis recedens. Ergo non potest esse primum; sed oportet quod sequatur alia peccata.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1), quod non est in potestate hominis ut statim injusta operetur, sicut injustus facit. Sed injustus operatur injusta delectabiliter et ex electione. Ergo non est in potestate hominis ut statim et ex electione peccatum faciat. Quicumque autem peccat in Spiritum sanctum, ex electione peccat. Ergo etc.

4. Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita meritis opponuntur demerita. Sed spes praesupponit merita: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex meritis et gratia proveniens. Ergo et desperatio praesupponit demerita; et sic saltem haec species peccati in Spiritum sanctum oportet quod ad alia peccata sequatur.

5. Praeterea, poenitentia et impoenitentia, cum sint opposita, sunt circa idem. Sed poenitentia est dolor de commissis. Ergo et impoenitentia aliqua peccata commissa praesupponit.

Sed contra, peccatorum quae habent actus distinctos, unum ad sui esse alterum non praesupponit. Sed peccatum in Spiritum sanctum habet actum ab aliis peccatis distinctum, qui est abjicere id per quod quis a peccato retrahitur, ut dictum est, in corp. art. 2. Ergo non de necessitate alia peccata praesupponit.

Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum consistit in hoc quod voluntas rejicit id per quod a peccato retrahi deberet. Sed voluntas se habet ad utrumque oppositorum. Ergo potest homo statim in Spiritum sanctum peccare vel non peccare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 42, art. 3, in corp., in peccatis quorum unum dicitur ex altero nasci, non consideratur quid semper fiat, sed quid in pluribus contingat, propter quamdam aptitudinem quam habet unum peccatum quod ex alio frequenter oriatur; sicut fraus assignatur filia avaritiae, quae tamen potest ex luxuria vel ex alio vitio oriri, quamvis ex avaritia saepius oriatur. Illud autem peccatum habet aptitudinem ut ex eo aliud oriatur, cujus objectum est vehementius appetibile, ut supra dictum est. Hoc autem est quod habet majorem apparentiam boni. Unde illud peccatum cujus objectum maxime recedit a ratione boni, minime potest esse primum; sed quasi semper vel frequentius ex alio oritur: et tale est peccatum in Spiritum sanctum, prout speciale peccatum ponitur: et ideo ut saepius et quasi semper sequitur ad alia peccata: non tamen ita quin (1) sit possibile ut etiam homo in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet, et praecipue in duabus ultimis speciebus, scilicet impugnatione (2) veritatis agnitae, et invidentia gratiae qua reconciliati sumus: quia istae species majorem videntur habere distinctionem ab aliis peccatis. Sed tamen hoc etiam contingit in aliis speciebus, si diligenter consideretur. Potest enim aliquis statim, inspectis diversorum hominum statibus, abjicere spem futurae gloriae, propter difficultatem perveniendi ad ipsam, et propter delectationes eorum qui de ea non curant; et similiter in hoc animum suum firmare ut suam voluntatem in omnibus sequatur; quod est obstinationis; et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de profectu virtutis, et de casu in peccatum: quia plura requiruntur ad actum virtutis quam ad actum peccati: et ad actum virtutis erigitur homo per gratiam; sed in actum peccati per seipsum quis cadere potest.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius ibi assignans origines vitiorum, considerat id quod saepius accidit, non quin aliter possit accidere: hoc enim ad moralem pertinet, et etiam ad naturalem:

(1) *Al.* omne peccatum in Spiritum sanctum, in quo via finitur.
(2) *Al.* excipitur.
(3) *Al.* dictionem.
(4) Immo potius de gradibus humilitatis quo ad priorem partem, ut et quo ad posteriorem serm. 1 de B. Andrea (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* quod. *Forte etiam* quod sit impossibile.
(2) *Al.* impugnatio.

quia causae naturales, et multo plus morales, deficiunt in minori parte, quia non sunt necessariae.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est, non est hoc modo ex electione sicut habens habitum ex electione peccat; immo per actus peccati in Spiritum sanctum praecedentes habitum aliquis habitus acquiritur: et ideo objectio non procedit: quia injustus ex electione peccat sicut habens habitum.

Ad quartum dicendum, quod spes non semper praeexigit merita in actu, sed solum in proposito sperantis; similiter etiam et desperatio non oportet quod praesupponat aliqua demerita praecedentia in actu.

Ad quintum dicendum, quod poenitentia, secundum quod dicit actum, non est nisi de malis praeteritis: sed secundum quod dicit habitum, quo quis dicitur poenitivus, non exigitur quod aliqua peccata commiserit, sed quod habeat hoc propositum, ut si contingeret ipsum peccare, statim poeniteret. Ita etiam ad rationem impoenitentiae sufficit ut aliquis nunquam poeniteat de peccatis, si qua committet.

ARTICULUS VI

Utrum Adam peccaverit in Spiritum sanctum.
(1-2, *qu.* 27, *art.* 7.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in Spiritum sanctum peccaverit. Non enim peccavit in Patrem, quia non peccavit ex infirmitate; neque etiam in Filium, quia non ex ignorantia; cum infirmitas et ignorantia ante peccatum non fuerit. Ergo relinquitur quod peccavit in Spiritum sanctum.

2. Praeterea, nimia praesumptio de Dei misericordia, est peccatum in Spiritum sanctum. Sed Adam peccans de Dei misericordia cogitavit, ut Augustinus dicit (lib. 14 de civ. Dei, cap. 11), et supra, dist. 22, habitum est. Ergo videtur in Spiritum sanctum peccasse.

3. Contra, peccavit appetendo scientiam. Sed scientia appropriatur Filio. Ergo magis peccavit in Filium quam in Spiritum sanctum.

4. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 11 sup. Gen. ad litt., cap. 42), quod quamvis Adam non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in hoc seductus est quod credidit veniale quod mortale erat. Sed peccatum quod est ex seductione, est peccatum in Filium. Ergo peccavit in Filium.

5. Item, videtur quod primus angelus in Spiritum sanctum peccaverit. Irremissibilitas enim est proprietas peccati in Spiritum sanctum. Sed peccatum primi angeli fuit irremissibile. Ergo fuit in Spiritum sanctum.

6. Praeterea, eodem genere peccati quo tunc peccavit diabolus, etiam nunc peccat. Sed nunc peccat in Spiritum sanctum, quia invidet gratiae quae in sanctis operatur. Ergo et tunc in Spiritum sanctum peccavit.

7. Sed contra, peccatum primi angeli fuit ex hoc quod potentiam inordinate appetiit. Sed potentia appropriatur Patri. Ergo peccavit in Patrem.

8. Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed malitia computatur inter poenas peccati. Ergo ex malitia non potuit esse primi angeli primum peccatum, quod nullum peccatum praecesserat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod peccatum primi hominis et peccatum daemonis non fuit neque in Patrem neque in Filium neque in Spiritum sanctum: haec enim non sunt differentiae peccati absolute accepti, sed peccati quod contingit in natura corrupta. Infirmitas enim et ignorantia et malitia, ex peccato naturam corruptam consequuntur. Sed secundum quod quamvis infirmitas nullo modo in natura integra inveniri possit, et ita nec peccatum in Patrem; tamen ignorantia aliquo modo in natura integra inveniri potuit, non secundum quod ignorantia dicitur privative, sed secundum quod dicitur negative: sic enim est defectus consequens intellectum creatum, inquantum creatus est: ex hoc enim deficit a perfecto lumine intellectus increati, ut non omnia sciat, vel saltem non omnia actu consideret: et ex tali nescientia peccatum proveniens, peccatum in Filium dici potest. Et similiter etiam malitia ex qua peccatum in Spiritum sanctum procedit, non oportet quod sit poena, sed est aliquis actus peccati, ut supra dictum est; unde et in natura integra potuit esse peccatum in Filium et in Spiritum sanctum. Sciendum tamen, quod primus actus peccati primi hominis et Angeli non fuit in Spiritum sanctum, prout peccatum in Spiritum sanctum est speciale peccatum: quod patet ex ipso objecto peccati: uterque enim peccavit, altitudinem propriam appetendo. Et ideo quantum ad genus peccati fuit peccatum superbiae; sed quantum ad circumstantiam peccati utrumque fuit peccatum in Filium: quia uterque peccavit ex hoc quod non consideravit ea quae consideranda erant ad evitationem peccati; non autem fuit peccatum primum eorum ex hoc quod propria voluntate repugnarent spei, vel alicui hujusmodi, sicut fit in peccato in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo patet responsio per ea quae dicta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Adam peccans cogitaret de Dei misericordia, non tamen peccavit peccato praesumptionis, quia non cogitavit se misericordiam consequi sine poenitentia; sed simul de misericordia et de poenitentia cogitavit, ut Augustinus ibidem dicit.

Alia duo concedimus, quamvis primum eorum non recte concludat, ut post dicetur.

Ad quintum dicendum, quod peccatum angeli non habuit remissibilitatem ex genere peccati, sed magis ex statu peccantis, ut supra dictum est: et ideo ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod ad primum actum peccati in angelo, qui fuit actus superbiae, consecutae sunt multae aliae deformitates peccatorum, ut invidia, odium, et hujusmodi; et inter illa potuit esse peccatum in Spiritum sanctum.

Ad septimum dicendum, quod peccatum in Patrem non dicitur ex objecto, sed potius ex causa: et ideo quamvis potentiam appetierit, non sequitur quod in Patrem peccaverit, quia non ex infirmitate peccavit. Unde et ratio illi similis, per quam ostendebatur quod homo primus in Filium peccaverit, non concludebat.

Ad octavum dicendum, quod malitia, ex qua peccatum in Spiritum sanctum esse dicitur, non oportet ut sit poena peccati, ut dictum est; et ideo ratio non procedit, quamvis conclusio sit vera.

Expositio textus.

Neque hic neque in futuro. Hoc ideo dicitur, quia quaedam peccata in futuro etiam dimittuntur, sicut venialia quaedam, ut Gregorius dicit (Dial. 4, cap. 39), non solum quantum ad poenam, sed etiam quantum ad culpam.

Non pro eo dico ut quis oret. Si peccatum ad mortem intelligatur peccatum in Spiritum sanctum, prout peccatum in Spiritum sanctum requirit finalem impoenitentiam, secundum unam opinionem; sic intelligendum est, ut nullus pro talibus oret: quia qui usque ad mortem in peccato mortali perdurat, postmodum orationibus non juvatur. Si autem sumatur pro peccato in Spiritum sanctum, secundum aliam opinionem, prout non requirit finalem impoenitentiam; sic intelligendum est, ut non oret pro eo quis, idest quicumque: quia talium conversio quasi miraculosa est. Unde sicut pro faciendis miraculis non quilibet orat, sed magni et sancti viri; ita nec pro talium conversione. Tamen secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo fieri; sed ostenditur quod praeceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores: quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur ut a fidelibus relinquantur, sicut ethnici et publicani.

Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro. Glossa ibidem dicit, scilicet Matth. 12, quod blasphemia remittitur, spiritus autem blasphemiae non remittitur. Blasphemia enim nominat ipsum peccati genus absolute: quod contingit quandoque ex infirmitate, sicut cum quis ex irae passione blasphemat; quandoque etiam ex ignorantia, sicut in his qui errant, male de Deo sentientes. Sed spiritus blasphemiae est voluntas blasphemandi, quando scilicet ex certa malitia blasphematur: et tunc est peccatum in Spiritum sanctum.

Discuti oportet, an aliud obstinatio, aliud impoenitentia sit peccatum. Hujus quaestionis apparet solutio secundum distinctionem impoenitentiae prius positam. Si enim impoenitentia sumatur pro actuali duratione in obstinatione usque ad mortem, non est aliud peccatum ab obstinatione, sed circumstantia ejus; si autem impoenitentia sumatur prout dicit propositum non poenitendi, sic est aliud peccatum.

DISTINCTIO XLIV.

De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo.

Post praedicta, consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis. Putant quidam, potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis vel a diabolo esse; sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo; bona autem nobis a Deo tantum est. Bonae autem voluntatis et cognitionis initium, non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem: quia si possibile foret ut humana natura postquam a Deo aversa, bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset; multo possibilius hoc natura haberet angelica; quae quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset praedita facultate. Non igitur homo vel angelus, a se bonam voluntatem habere potest, sed malam Similiter et de potentia, inquiunt, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali differentes, quod illa sit a Deo, non ista.

Auctoritatibus astruit, potentiam peccandi esse a Deo.

Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur, quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas: ait enim Apostolus (ad Rom. 13, 1): « Non est potestas nisi » a Deo: » quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet; cum Pilato etiam Veritas dicat (Joan. 19, 2): « Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi de» super. » Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus (1), cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideoque diabolus, antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino (Job 11, 5): « Mitte manum tuam »; idest da potestatem: quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sicut Sapientia ait (Proverb. 8, 15): « Per me » regnant reges; et tyranni per me tenent terram. » Unde ait Job de Domino (cap. 34, 30): « Qui facit regnare hypocritam » propter peccata populi; » et de populo Israel dicit Deus (Oseae 13, 2): « Dedi eis Regem in ira mea. » Nocendi enim voluntas potest esse ab hominis animo; potestas autem non nisi a Deo: et hoc abdita aptaque justitia. Nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregorius in Moralibus, lib. 26, cap. 19, ait: « Tumoris elatio, non po» testatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elatio» nem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit. Tolla» mus ergo quod de nostro est; quia non potentia justa, sed » actio prava damnatur. » His auctoritatibus aliisque plurimis evidenter ostenditur quod non est potestas boni vel mali cuicumque nisi (1) a Deo aequo, etsi te lateat aequitas.

An aliquando resistendum sit potestati.

Hic oritur quaestio non transilienda silentio. Dictum est enim supra, quod potestas peccandi nocendique non est homini vel diabolo nisi a Deo. Apostolus autem dicit (Rom. 13, 2) quod « qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Cum ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est, Apostolum ibi loqui de saeculari potestate, scilicet rege et principe et hujusmodi; quibus non est resistendum in iis quae jubet eis Deus exhiberi, scilicet in tributis et hujusmodi. Si vero princeps aliquis vel diabolus jusserit aliquid vel suaserit contra Deum; tunc resistendum est. Unde Augustinus determinans quando resistendum sit potestati (2) in libro de natura Boni ait: « Si illud jubeat potestas quod non debes » facere, hic sane contemne potestatem, timendo potestatem » majorem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid » jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra pro» consulem jubeat? Rursus si quid ipse proconsul jubeat et » aliud jubeat imperator; numquid dubitatur, illo contempto, » illi esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus » jubeat; contempto illo, obtemperandum est Deo. » Potestati ergo hominis vel diaboli tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggesserit; in quo Dei ordinationi non resistimus sed obtemperamus. Sic enim praecepit Deus, ut in malis nulli potestati obediamus.

Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus (3).

---

(1) Nempe in Psalm. 32, ad verba vers. 8: *Timeat Dominum omnis terra*, verbis paululum immutatis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* nisi.

(2) De verb. Domini serm. 8, non sicut prius de natura Boni, indice depravato (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* ut ineffabiliter vel modicum aliquid fari Deo revelante, intendamus.

Divisio textus.

Determinato de peccato quantum ad actum peccati, hic determinat de potentia peccandi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de potentia peccandi; in secunda continuat se ad sequentem librum, ibi: *Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus.* Prima dividitur in duas: in prima inquirit, utrum potentia peccandi sit a Deo; in secunda determinat de obedientia quae debetur eis qui potentiam praelationis a Deo habent, ibi: *Hic oritur quaestio non transilienda silentio.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo narrat opinionem quorumdam, ibi: *Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a diabolo esse*; tertio determinat veritatem, ibi: *Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est.*

Hic oritur quaestio non transilienda silentio. Hic inquirit de obedientia debita his qui a Deo potestatem habent: et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: *Sed sciendum est, Apostolum ibi loqui de saeculari potestate.*

Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus. Hic continuat se ad sequentia; et primo ponit continuationem; secundo assignat ordinem, ibi: *Hic est rationis ordo etc.* (1).

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de potentia peccandi. Secunda de obedientia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum potentia peccandi sit bona, et a Deo; 2.° cum secundum praelationis officium, adsit potestas multa peccata perpetrandi, quae nisi quis in statu praelationis esset, facere non posset; utrum etiam omnis praelatio a Deo sit; 3.° utrum praelatio, sive dominium, sit a Deo in ordinationem naturae institutae, vel in punitionem naturae corruptae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum potentia peccandi sit a Deo. — (1, *dist.* 42, *qu.* 2, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 12, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 6; *et Rom.* 13, *lect.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia peccandi non sit a Deo. Posse enim peccare, ut Anselmus (1) dicit, neque est libertas neque pars libertatis. Sed omnis potentia naturalis quae est in nobis ad agendum actus humanos, ad liberum arbitrium pertinet. Ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis. Constat etiam quod non est gratiae potentia: quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum. Cum ergo omnis potentia quae est in nobis a Deo, sit gratiae vel naturae, videtur quod potentia peccandi non sit in nobis a Deo.

2. Praeterea, Deuter. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ergo quanto aliquid magis est perfectum, magis debet computari inter divina opera. Sed actus est perfectior quam potentia. Cum igitur actus peccati non sit a Deo, nec potentia peccandi a Deo erit.

3. Praeterea, ad opus humanum concurrunt potentia, scientia et voluntas. Sed voluntas peccandi non est a Deo. Ergo eadem ratione nec potentia peccandi ab ipso est.

4. Praeterea, a causa per se producitur effectus secundum similitudinem suae causae; unde a Deo, qui est per se causa omnium, omnia producuntur retinentia similitudinem ejus quantum possunt: quia a primo ente sunt entia, et a primo vivente viventia. Sed in potentia peccandi non assimilatur creatura Deo. Ergo potentia peccandi non est in nobis a Deo.

5. Praeterea, cujus usus malus est, ut Boetius dicit (de def. Topic., lib. 2), ipsum malum est. Sed potentiae peccandi usus est ipsum peccatum, quod malum est. Ergo et potentia peccandi mala est. Sed nullum malum est a Deo. Ergo potentia peccandi non est a Deo.

Sed contra, Philosophus dicit (9 Metaph., text. 3 et 10), quod potentiae rationales sunt ad opposita. Ergo eadem est potentia peccandi et potentia bene operandi. Sed potentia bene operandi est a Deo. Ergo et potentia peccandi.

Praeterea, omne ens a Deo est. Sed potentia peccandi est quoddam ens. Ergo et potentia peccandi a Deo est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod potentia cognoscitur per actum; unde ex consideratione actus peccati, judicium sumendum est de potentia peccandi. In actu autem peccati sunt duo, scilicet substantia actus, et deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum; unde oportet quod etiam in ipsa potentia peccandi duo attendantur: scilicet ipsa potentia, quae est principium actus; et haec est eadem quae est principium actus ordinati et inordinati: et haec a Deo est: consideratur etiam in ea defectus quidam, secundum quem actum deficientem producere possit. Potentiae enim perfectissimae nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatae sunt, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti, quod impedit, succumbit. Unde cum potentia voluntatis humanae sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa, per quem ab aliquo vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi, ad id quod est in-

(1) *In editione Nicolai.* Nempe *ut qui in primo libro de inexplicabili mysterio Trinitatis, irrefragabili auctorum attestatione aliquid diximus; ac deinde in secundo libro conditionis rerum ordinem hominisque lapsum, sub certis auctoritatibus et regulis insinuavimus; de reparatione per gratiam, mediatoris Dei et hominum praestita, atque humanae redemptionis sacramentis, quibus contritiones hominis alligantur, ac vulnera peccatorum curantur, consequenter in tertio et quarto libro disseramus: ut Samaritanus ad vulneratum, medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat. Ad marginem vero.* Hanc appendicem quam ex veteri Magistri textu manuscripto reponi oportuit, nulla exemplaria modo habent; unde nec succurrerat reponere ad finem textus, quam vel hic saltem ponendam expositio ipsa S. Thomae postliminio admonuit.

(1) Colligitur ex dialogo de lib. Arb., cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

naturale, trahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura ex nihilo sit, Deus directe causa non est, ut Avicenna probat: quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio. Res autem creata si sibi relinquatur, nihil est; unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturae a Deo, quamvis esse creaturae a Deo sit. Posset tamen dici, quod iste defectus indirecte a Deo est, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse creaturae hoc non praebet ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiae, quae poena est; nisi creatura hujusmodi perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non ex nihilo sit: et ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiae est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit; sed sufficit ad rationem libertatis ut in utrumque contradictoriorum possit; quamvis in his qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccetur: quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit lib 1 Retract., cap. 9 (1).

Ad secundum dicendum, quod semper actus perfectior est potentia, perfectione proprii generis; unde actus bonus perfectior est in bonitate quam potentia bona; et similiter actus malus perfectior est in malitia quam potentia mala: quia in actu malo est malitia simpliciter, sed in potentia ad malum est malum secundum quid: et ideo actus malus simpliciter non dicitur a Deo esse, sed secundum quid; potentia autem ad malum dicitur simpliciter a Deo esse. et secundum quid a Deo non esse: perfectio enim in malitia non est perfectio proprie et simpliciter dicta, sed quasi transumptive, sicut dicimus perfectum latronem, et perfectionem caecitatis, ut in 5 Metaph. (text. 21) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi: vel pro ipsa potentia voluntatis vel pro actu ejus: et primo modo voluntas qua peccatur, a Deo est; secundo autem modo a Deo non est. Potentia autem nunquam nominat actum; sed usus potentiae est ipse actus: et ideo objectio ex aequivocatione voluntatis procedit.

Ad quartum dicendum, quod est quoddam bonum perfectum et quoddam imperfectum. Si ergo aliquod nomen bonitatem in nobis, quae a Deo est, secundum quam sumus ei similes, sine imperfectione nominet, invenietur Deo et nobis convenire, ut sapientia, bonitas, et hujusmodi. Sed potentia peccandi nominat bonum cum imperfectione: et ideo Deo, in quo nulla imperfectio est, convenire non potest.

Ad quintum dicendum, quod usus rei dicitur ad quem res principaliter ordinatur. Potentia autem qua in peccatum possumus, non ordinatur ad malum, sed ad bonum; et ita peccare non est usus ejus; unde non sequitur quod si peccatum est malum, potentia sit mala; sed magis quod sit bona: quia deficere ab eo quod bonum est, malum est.

(1) *Al.* (lib. de duabus Animabus): *ubi, adnotante Nicolai, vel tantum habetur cap.* 10, *nonnisi voluntate peccari.*

ARTICULUS II.

Utrum omnis praelatio sit a Deo.
(1 *p., qu.* 96, *art.* 3, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis praelatio a Deo sit. Primo per id quod dicitur Oseae 8, 4: *Ipsi regnaverunt, sed non ex me.*

2. Praeterea, illud quod perverse fit, a Deo non est. Sed quaedam praelationes perverse acquiruntur, ut patet in simoniacis, et in aliquibus hujusmodi. Ergo non omnis praelatio a Deo est.

3. Praeterea, praelatio concessa a summo rege non potest dici usurpata. Sed Boetius dicit in 3 de consolatione Philosophiae (prosa 4 circit.), quod mali habent potestatem usurpatam. Ergo eorum praelatio non est a Deo.

4. Praeterea, quod Deus dedit, homo non debet auferre; sicut *quod Deus conjunxit, homo non separet*, Matth. 19, 6. Sed quibusdam juste aufertur praelationis potestas. Ergo eorum praelationes non sunt a Deo.

5. Praeterea, omne quod a Deo est, ordinatum est, Roman. 13. Sed in quibusdam praelationibus videtur magna inordinatio esse, ut quod stultus sapienti, puer seni, peccator justo praeponatur, ut plerumque contingit. Ergo non omnis praelatio est a Deo

Sed contra, magis videtur quod praelatio bonorum sit a Deo quam malorum. Sed praelationes malorum a Deo sunt. Job 34, 30: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Ergo et omnes praelationes sunt a Deo.

Praeterea, omne quod est ordinatum, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est. Sed in omni praelatione invenitur ordo quidam superioris ad inferiorem. Ergo omnis praelatio a Deo est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum Deus dicatur esse auctor omnium bonorum, et non sit auctor mali; oportet, si in praelationibus aliquid boni et aliquid mali inveniatur, quod praelatio illa a Deo sit quantum ad id boni quod est in ea; quantum vero ad id mali quod sibi adjungitur, a Deo non sit. Est autem in praelatione considerare tria; scilicet praelationis principium, modum, et usum. In quibusdam igitur quodlibet horum bonum est, qui scilicet debite ad praelationem perveniunt, et debite praelationis actum exercent. In quibusdam vero principium est malum, sed usus bonus; sicut qui non digne ad praelationem perveniunt, vel propter eorum insufficientiam, vel propter modum perveniendi ad ipsam; et tamen actum praelationis quam indebite consecuti sunt, debito modo exercent. In quibusdam vero est e converso. In quibusdam autem utrumque est malum. Modus autem, seu forma, praelationis in omnibus bonus est: consistit enim in quodam ordine alterius tamquam regentis, et alterius tamquam subjacentis. Et quia judicium de re simpliciter ducendum (1) est ex consideratione ejus quod est formale in ipsa, ideo simpliciter dicendum est, omnem praelationem a Deo esse; sed secundum quid aliquas praelationes non esse a Deo: quia scilicet abusus earum non est a Deo, vel quia etiam injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non est.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur non

(1) *Al.* dicendum.

ex Deo regnare Judaeorum reges, inquantum dissuadente Samuele regem sibi eligere voluerunt, sed tamen ipsa praelationis forma a Deo est instituta.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens effectum esse a Deo, cujus causa secundum aliquid a Deo non est; sicut poena vel passio aliqua a Deo est; cum tamen injusta actio, cujus effectus est, a Deo non sit; et hoc quomodo contingat, supra dictum est. Similiter etiam non est inconveniens ut praelatio quantum ad suam formam sit a Deo; quamvis injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non sit, nisi forte permissive.

Ad tertium dicendum, quod mali dicuntur habere potestatem usurpatam, inquantum ad eam indebite perveniunt, quantum ex eis est, quia indigni sunt ut talibus praeferantur; quamvis forte illi qui per eos affliguntur, digni sint ab eis affligi: et secundum hoc eorum praelatio a Deo est in poenam subditorum, qui talem praelatum merentur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis propter abusum privat se beneficio accepto; unde etsi aliqui praelationem a Deo consecuti sint, tamen propter hoc quod ea abutuntur, dignum est ut eis praelationis potestas auferatur: et utrumque a Deo est; scilicet et quod praelationem habuerunt, et quod eam juste amittunt: sicut omnes vitam a Deo habent, tamen aliquis juste vita privatur.

Ad quintum dicendum, quod non est omnino inordinatum quod indigni ad praelationes assumuntur: ordinatur enim in poenam subditorum, qui hoc merentur, ut significatur Job 34, 30: *Qui facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi*; et Oseae 13, 2: *Dabo eis regem in furore.* Unde cum poena omnis a Deo sit, etiam tales praelationes a Deo sunt.

ARTICULUS III.

Utrum in statu innocentiae fuisset dominium.
(1 *p.*, *qu.* 96, *art.* 1 *et* 2; *et opusc.* 20, *cap.* 29.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in statu naturae integrae praelatio, seu dominium, non fuisset. Dicit enim Gregorius (lib. 21 Moral., cap. 10): *Natura omnes homines aequales fecit*; *sed pro meritis alios aliis occulta sed justa Dei dispensatio subjecit.* Sed si homines non peccassent, statum naturae retinuissent. Ergo omnes fuissent aequales, et nulla in eis fuisset praelatio.

2. Praeterea, Augustinus dicit in 19 de civ. Dei (cap. 15), hominem ad imaginem Dei factum solum irrationalibus esse praepositum. Sed homo non aequiparatur irrationalibus nisi propter peccatum, ut dicitur in Psal. 48, 13: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* Ergo si peccatum non fuisset, unus homo alii suppositus non fuisset.

3. Praeterea, dominium sine servitute esse non potest. Sed Augustinus et alii sancti communiter dicunt, quod servitus pro peccato est introducta. Ergo et dominium, seu praelatio, ante peccatum non fuisset.

4. Praeterea, Apostolus dicit, 1 Tim., 1, 9: *Justo non est lex posita.* Sed Philosophus dicit in fine Ethic. quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo paternus sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt, servassent, praelatio non fuisset.

5. Praeterea, ea quae consequuntur naturam integram, etiam remanent in patria. Sed in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicitur in Glossa 1 Corinth. 15. Ergo et in natura integra praelatio non fuisset.

Sed contra, illud quod est dignitatis, in natura integra multo nobilius fuisset. Sed dominium et praelatio ad dignitatem pertinent. Ergo multo amplius in statu naturae integrae fuissent.

Praeterea, status naturae integrae non fuit altior quam est modo status Angelorum. Sed in Angelis est unus ordo qui Dominationum vocatur, et etiam alii ad praelationem pertinentes, ut Principatus, Potestates, et Archangeli. Ergo et in statu naturae humanae ante peccatum fuisset praelatio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est praelationis (1) modus: unus quidem ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in 8 Ethic. (cap. 10) Philosophus dicit, est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem Philosophus dicit, quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis; et ideo secundus modus praelationis in natura integra (2) esse non potuisset, nisi respectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur. Haec autem sunt creaturae irrationales, quibus omnibus ad suum commodum praefuisset multo amplius quam nunc. Sed creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi inquantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur; unde etiam Philosophus ibidem (3) servum comparat organo, dicens, quod servus est organum animatum, et organum est servus inanimatus. Et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset; sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio, ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplendum (4) defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret; ideo quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset.

---

(1) *Al.* rationis.
(2) *Al.* naturae integrae.
(3) Eodem lib. sed non eodem cap., sed cap. 13 graeco-lat. vel 11 in antiq. et apud S. Thomam lect. 11, ut et Politic. lib. 1, cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* agenda sunt ad supplendum etc.

Ad primum ergo dicendum, quod natura omnes homines aequales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus: liberum enim, secundum Philosophum in 1 Metaphysic. (cap. 3), est quod sui causa est. Unus enim (1) homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem; et ideo secundus modus praelationis non fuisset, qui libertatem subditis tollit; sed primus modus esse posset, qui nullum praejudicium libertati affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinantur, sed e converso regimen praepositi ad bonum subditorum; unde non incongrue se eorum servos appellant.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad secundum modum praelationis.

Et similiter ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illum usum praelatio non fuisset, sed quantum ad alios, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod supra, 11 dist., dictum est, quomodo intelligendum sit omnem praelationem in futuro evacuari. Si tamen simpliciter intelligeretur in futuro tolli, non oportet quod in statu innocentiae praelatio non fuisset: quia status ille adhuc erat status viae, et in via est necessaria praelatio per quam unus ab alio dirigatur: quod non adeo necessarium conceditur in termino viae.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de obedientia ad praelatos; et circa hoc tria quaeruntur: 1.° utrum obedientia sit virtus; et si est virtus, utrum sit virtus specialis; 2.° utrum Christiani potestatibus saecularibus, et praecipue tyrannis, obedire teneantur; 3.° utrum profitentes obedientiam, in omnibus praelatis suis teneantur obedire.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum obedientia sit virtus.
(2-2, qu. 104, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit virtus. Omnis enim virtus est medium vitiorum, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6). Sed obedientia non est hujusmodi: quia per abundantiam non corrumpitur, sed perficitur, si aliquis obediat in illis in quibus non tenetur. Ergo obedientia non est virtus.

2. Praeterea, obedientia respicit praeceptum. Sed praeceptum se extendit ad omnes actus virtutum: quia omnes sunt in praecepto legis. Ergo obedientia non est virtus determinata, sed consequens omnem virtutem: quod etiam potest videri ex definitione Ambrosii (de Parad., cap. 8), supra 35 distinct., inducta: dicit enim, quod peccatum est *transgressio legis Dei, et caelestium inobedientia mandatorum.*

3. Praeterea, si est virtus determinata, aut est una de cardinalibus, aut de adjunctis. Sed nulla de cardinalibus est, quia illae sunt tantum quatuor inter quas non numeratur obedientia; similiter inter adjunctas non invenitur, ut patet si considerentur virtutes adjunctae, quas Philosophus, 4 Ethic. (per totum), enumerat. Ergo obedientia non est virtus determinata.

4. Si dicatur, quod reducitur ad justitiam: contra. Nulla virtus perficitur per diminutionem rationis objecti proprii: ut patet in magnanimitate quae magnum respicit; et quanto majus fuerit quod operandum est, magis ad magnanimitatem pertinet. Sed justitia debitum respicit quasi objectum, quia justitiae actus est reddere alteri quod suum est. Cum igitur obedientia perficiatur per hoc quod debitum minuitur, quod quanto aliquis minus considerat, ut Bernardus dicit (serm. 2 de s. Andrea), perfectior est obedientia, videtur quod obedientia ad justitiam non reducatur.

5. Praeterea, justitia legalis dicitur secundum quam praeceptis homo adaequatur. Sed obedientia praecepta respicit. Ergo obedientia est idem quod justitia legalis. Sed justitia legalis, ut dicit Philosophus, 5 Ethicor. (cap. 1 circa fin.), est omnis virtus. Ergo obedientia non est aliqua virtus determinata, sed generalis.

6. Praeterea, Gregorius dicit (Moral., lib. 35, cap. 10, vel 12), quod obedientia non tam est virtus quam mater omnium virtutum. Sed esse matrem virtutum convenit caritati. Ergo obedientia videtur esse idem quod caritas; et ita non videtur distincta ab aliis virtutibus.

Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit (implicite serm. 56): *Obedientia est virtus quae omnia amplectitur injuncta, necessario implenda, nisi obstiterit* (1) *imperantis auctoritas*; et ita est specialis virtus, cum assignetur sibi actus specialis.

Praeterea, quod assignatur maximum in aliquo genere, est aliquid determinatum in genere illo. Sed Gregorius dicit, quod obedientia est maxima virtutum. Ergo obedientia est quaedam virtus determinata.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod obedientia est virtus, et est specialis virtus. Cum enim habitus, potentiae, et actus distinguantur per objecta, oportet quod virtus quae habet speciale objectum, sit specialis virtus. Dicitur autem speciale objectum a speciali ratione; quamvis illa specialis ratio circa multas res vel omnes poni possit. Contingit enim eamdem rem ad diversas potentias pertinere, sicut colorem ad visum, imaginationem, et intellectum; sed sub diversa ratione; unde contingit ut una virtus specialis se extendat ad actus omnium virtutum secundum quamdam specialem rationem, sicut dicit Philosophus (4 Ethic., cap. 8) de magnanimitate, quod operatur magnum in actibus omnium virtutum; unde et ceterarum virtutum ornatus quidam est: et tales virtutes dicuntur quodammodo generales, quia habent materiam generalem; quamvis objectum speciale habeant, propter specialem rationem objecti, quae in multis materiis invenitur. Et per hunc modum dico, quod obedientia est specialis virtus, quia attendit specialem rationem, scilicet praeceptum cum debito consentiendi. Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur, est justitiae; ideo obedientia pars quaedam justitiae est, et specialiter divinae: quia hoc suum quod superioribus redditur, scilicet impletio mandatorum, est quaedam pars hujusmodi communis

---

(1) *Forte ante*.

(1) Nicolai *institerit*.

quod debitum dicitur, vel quod suum est, et quod etiam exigi posset coram judice: nam circa hujusmodi est proprie specialis justitia. Sed tamen sciendum, quod justitia specialis dupliciter sumitur; sumitur enim proprie et communiter. Proprissime sumpta specialis justitia, ut dicit Philosophus in 5 Ethic., (cap. 6), est tantum inter eos qui habent aequalitatem quamdam ad hoc quod stent coram Principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse: quia ea quae sunt servi, sunt domini: et ea quae sunt filii, sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum praedicta aequalitas non requiritur; et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, sicut et aliae virtutes, potest esse medium duorum vitiorum. Sciendum tamen, quod non in omnibus virtutibus potest accipi superabundantia secundum quamlibet circumstantiam, aliis circumstantiis rite ordinatis: ut patet in hac virtute quae dicitur veritas, cujus medium attenditur secundum hoc quod homo talem se esse ostendit qualis est; superabundantia autem ejus non attenditur secundum superabundantiam hujus circumstantiae *quantum*, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut scilicet homo possit nimis hanc veritatem servare; sed superabundantia ejus est ex hoc quod aliquis de se majora ostendit quam sint, quod est secundum hanc circumstantiam quae est *quid*. Similiter etiam dico, quod superabundantia obedientiae accipitur secundum hoc quod obedit in illis in quibus debet non obedire; non autem secundum hoc quod obediat plus quam debet, aliis circumstantiis ordinate suppositis.

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi ad omnes actus virtutum se extendat, non tamen considerat in illis hoc quod est proprium unicuique virtuti (non enim elicit actum fortitudinis inquantum est medium inter timorem et audaciam); sed considerat in omnibus actibus virtutum unam rationem specialem, scilicet debitum fieri propter praeceptum superioris.

Ad tertium dicendum, quod obedientia ad justitiam reducitur specialem. Sed sciendum, quod una virtus reducitur ad aliam dupliciter: vel sicut pars ejus, vel sicut adjuncta ei. Sicut pars reducitur virtus ad virtutem, quando reducta habet pro objecto partem objecti illius virtutis ad quam reducitur: verbi gratia, objectum temperantiae est delectabile secundum tactum, cujus pars quaedam est delectabile venereum, et alia est delectabile quod est in cibis; et ideo castitas reducitur ad temperantiam sicut pars ejus; similiter et sobrietas, cujus objectum est delectabile in cibis; et per hunc modum obedientia reducitur ad justitiam specialem, ut patet ex dictis. Sed sicut adjuncta reducitur, quando virtus ad quam reducitur, habet pro objecto id quod est potissimum in aliqua materia; et illa quae reducitur, quae adjuncta dicitur, habet pro objecto id quod est minus principale: per quem modum mansuetudo ad fortitudinem reducitur: quia objectum fortitudinis est in maximis molestiis quae sunt circa mortem, sicut sunt bellica; sed mansuetudo habet pro objecto reliquas molestias quae sunt iram excitantes, in quibus mediocritatem tenet mansuetudo; et per hunc modum modestia, quae modum servat in delectationibus aliorum sensuum (1), et eutrapelia, quae modum servat in delectationibus ludorum, reducuntur ad temperantiam.

Ad quartum dicendum, quod perfectio alicujus virtutis potest attendi dupliciter. Vel quantum ad id quod est proprium sibi, vel quantum ad id quod est proprium superioris virtutis, quae imperat actum ejus. Dico igitur, quod perfectio obedientiae ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem obedientiae, sed quantum ad propriam rationem caritatis, quae imperat actum ejus sicut et actus aliarum virtutum.

Ad quintum dicendum, quod obedientia non est idem quod justitia legalis. Justitia enim legalis respicit praeceptum legis, et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut Philosophus in 5 Ethic. (cap. 1) dicit: id est secundum quod ad bonum civitatis, quae legibus regitur, actus virtutum lege praeceptarum ordinantur: sed obedientia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.

Ad sextum dicendum, quod una virtus potest ex alia dupliciter oriri. Vel per modum causae finalis; et hoc modo virtus ex alia dicitur oriri, quando actus ejus ad finem alterius virtutis ordinatur: et per hunc modum caritas, cujus objectum est finis ultimus, omnium virtutum mater dicitur. Alio modo secundum quod ex actibus unius virtutis vel causatur alia virtus, vel conservatur; et obedientia hoc modo virtutum mater dicitur; quia ad hoc praecepta superiorum ordinantur ut ad virtutes inducant, praecipiendo ipsos actus virtutum, qui virtutes politicas causant, consuetudinem inducentes, sed ad virtutes infusas disponunt. Nec dico actum virtutis tantum qui est a virtute, sed eum etiam qui est ad virtutem vel sicut disponens vel sicut causans; sicut aliquis in peccato mortali existens actum obedientiae habere potest, quamvis obedientia et aliis virtutibus careat.

ARTICULUS II.

Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis. — (2-2, *qu.* 104, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire, et praecipue tyrannis. Matth. 17, 25, dicitur: *Ergo liberi sunt filii.* Si enim in quolibet regno filii illius Regis qui regno illi praefertur, liberi sunt, tunc filii Regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani effecti sunt filii Dei; Roman. 8, 16: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Ergo ubique sunt liberi; et ita saecularibus potestatibus obedire non tenentur.

2. Praeterea, servitus pro peccato inducta est, ut supra, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed per

(1) *Al. desunt sequentia usque ad verbum* reducuntur.

baptismum homines a peccato mundantur. Ergo a servitute liberantur; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, majus vinculum absolvit a minori, sicut lex nova ab observantia legis veteris. Sed in baptismo homo obligatur Deo, quae obligatio est majus vinculum quam id quo homo obligatur homini per servitutem. Ergo per baptismum a servitute absolvitur.

4. Praeterea, quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire.

5. Praeterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de Officiis (1, num. 26) salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.

Sed contra, 1 Petri 11, 18: *Servi subditi estote dominis vestris.*

Praeterea, Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Sed non est licitum Dei ordinationi resistere. Ergo nec saeculari potestati resistere licet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine (1) praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat (2)); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent: vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit: ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod illa praelatio quae ad utilitatem subditorum ordinatur, libertatem subditorum non tollit; et ideo non (1) est inconveniens quod tali praelationi subjaceant qui per Spiritum sanctum filii Dei effecti sunt. Vel dicendum, quod Christus loquitur de se et suis discipulis, qui nec servilis conditionis erant, nec res temporales habebant, quibus suis dominis obligarentur ad tributa solvenda; et ideo non sequitur quod omnis Christianus hujusmodi libertatis sit particeps, sed solum illi qui sequuntur apostolicam vitam, nihil in hoc mundo possidentes, et a conditione servili immunes.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non delet statim omnes poenalitates ex peccato primi parentis consequentes, sicut necessitatem moriendi et caecitatem, vel aliquid hujusmodi; sed regenerat in spem vivam illius vitae in qua omnia ista tollentur; et sic non oportet ut aliquis statim baptizatus a servili conditione liberetur, quamvis illa sit poena peccati.

Ad tertium dicendum, quod majus vinculum non absolvit a minori, nisi quando non compatitur se cum illo; sicut umbra et veritas simul esse non possunt: propter quod veniente veritate Evangelii, umbra veteris legis cessavit. Sed vinculum quo in baptismo quis ligatur, compatitur vinculum servitutis; et ideo non absolvit ab illo.

Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.

ARTICULUS III.

Utrum religiosi professi teneantur obedire praelatis suis in omnibus. — (2-2, *qu.* 62, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod obedientiam professi simpliciter teneantur obedire praelatis suis. Colos. 3, 20: *Filii obedite parentibus per omnia.* Sed magis tenetur obedire quis patri spirituali quam carnali. Ergo spirituales filii, praecipue obedientiam professi, patribus spiritualibus in omnibus obedire tenentur.

2 Praeterea, Beatus Benedictus dicit in Regula (cap. 68), quod si praelatus etiam impossibile praecipiat, tentandum impossibile tamen est. Sed multo magis tenetur quis ad obediendum in possibilibus quam in impossibilibus. Ergo in omnibus possibilibus simpliciter obedientiam professus obedire tenetur praelato.

3. Praeterea, religio quaelibet principaliter tria vota substantialia habet, scilicet castitatis, paupertatis, et obedientiae. Sed castitatem tenetur omni-

(1) *Al.* creatur ex ordinatione.
(2) *Al.* creat.

(1) *Al. deest* non.

bus modis servare, et similiter paupertatem, ut nihil proprium habeat. Ergo et obedientiam sic tenetur servare ut in omnibus simpliciter obediat.

4. Praeterea, inferiori non relinquitur judicium de superiori. Sed si subditus haberet discernere in quo obediret, in quo non, relinqueretur sibi judicium de praecepto superioris. Ergo subditus tenetur in omnibus simpliciter obedire.

5. Praeterea, quilibet christianus tenetur praelatis spiritualibus obedire. Si ergo profitentes obedientiam non tenerentur simpliciter in omnibus obedire, in nullo differrent profitentes obedientiam a non profitentibus, et sic talis professio supervacua esset. Ergo cum non sit supervacua, tenentur in omnibus obedire.

Sed contra, Bernardus dicit in lib. de Disp. et Praecepto (cap. 5): *Nihil me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigat quam promisi.* Sed non promittuntur nisi illa quae sunt in regula. Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quae ad regulam pertinent.

Praeterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod ceteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro (cap. 4) dicentis de hoc: *Non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur* (1), *spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti Benedicti*; et post subdit: *Praefixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus Pater constituit.*

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod est triplex obedientia: scilicet indiscreta, imperfecta (discreta tamen) et perfecta. Indiscreta obedientia, quae nec obedientia dici debet, est quando aliquis obedit in illis quae divinae legis regulae contrariantur, quam debet inviolabiliter observare: vel etiam in illis quae contrariantur regulae quam professus est, in his dumtaxat quae dispensationi praelati non subduntur, et ad hanc obedientiam nullus tenetur, immo quilibet tenetur eam non habere. Imperfecta autem obedientia, sed sufficiens ad salutem obedientiam profitentibus, est illa qua aliquis obedit in his quae servare promisit, et non aliis; unde B. Benedictus dicit (in Regula): *Celerum subditus hujusmodi obedientiam quae voti finibus cohibetur, noverit imperfectam*; et ad hanc obedientiam profitentes obedientiam ex necessitate coguntur. Obedientia vero perfecta est secundum quam subditus simpliciter obedit in omnibus quae non sunt contraria legi divinae, vel regulae quam professus est; unde ibidem B. Benedictus (5) dicit: *Perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, nec continetur professionis angustiis; largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod injungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur*; et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex honestate quadam, sicut tenetur semper aemulari charismata meliora. Quidam tamen aliter dicunt, scilicet quod obedientiam professi, ex necessitate tenentur obedire praelatis suis non solum in his quae ad regulam pertinent, sed in omnibus quae regulae non contrariantur, sive sint indifferentia, sive de numero bonorum, dummodo non sint altiora quam professio proprii ordinis requirit, sed ad aequalia vel faciliora praelatus cogere potest, etiam si secundum praecepta regulae non sint. Sed prima opinio est longe melior: quia cum debitum obedientiae ex ordine praelationis causetur, ad illa tantummodo ex obedientiae voto subditus obligatur ad quae praelatio est ordinata. Ad hoc autem praelationes in religionibus ordinantur, ut status religionis secundum instituta regulae conservetur; et ideo in his solum quae ad regulam pertinent, debitum obedientiae causatur. Sciendum autem, quod ad regulam pertinet aliquid dupliciter; vel directe vel indirecte. Directe, sicut ea quae in statutis regulae continentur, ut non comedere carnes, tenere silentium, et hujusmodi. Indirecte, sicut ea quae pertinent ad mutua obsequia, sine quibus status religionis servari non posset, vel etiam quae pertinent ad poenam transgressionum; etsi de eis nulla specialis mentio in regula fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum Apostoli intelligitur non de omnibus absolute, sed de omnibus quae ad praelationem patris ad filium pertinent: quia in quibusdam, ut Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 2), magis est obediendum patri, in quibusdam magis duci exercitus quam patri, et in quibusdam magis medico, et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod Beatus Benedictus loquitur de obedientia perfecta, quam omnes obedientiam profitentes ex honestate aemulari debent; non tamen obligantur ex necessitate.

Ad tertium dicendum, quod castitas est virtus habens determinatam materiam, et determinatum actum: similiter et paupertas. Obedientia vero habet generalem materiam, ut dictum est; et ideo si aliquis obedientiam absolute voveret in omnibus, esset confusio religionum, quia idem teneretur servare unus quod alter; et ideo votum obedientiae determinatur secundum certam regulam. Non est autem simile de aliis duobus votis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis subditus non habeat judicare de praecepto praelati, habet tamen judicare de actu proprio in his dumtaxat in quibus praelato ex ordine praelationis subditus non est; et ideo non oportet quod in omnibus obediat, immo necesse est quod in quibusdam non obediat.

Ad quintum dicendum, quod illi qui obedientiam non profitentur, non tenentur in omnibus obedire spiritualibus praelatis, nisi in illis quae pertinent ad regulam quam in baptismo professi sunt, ut scilicet abrenuntiantes satanae et omnibus pompis ejus et christianam vitam agere profitentes, induant novum hominem, qui secundum Deum creatus est.

Expositio textus.

Post praedicta, consideratione dignum occurrit. Ratio ordinis est: quia potentia per actum cogno-

(1) Al. *hi qui profitentur*.

(2) *Nicolai*: unde B. Bernardus dicit (eod. lib. de praecepto et dispens., cap. 6).

(5) *Nicolai iterum* B. Bernardus.

scitur; unde prius de actu peccati determinandum fuit quam de potentia peccandi; quamvis potentia actu naturaliter sit prior.

Utrum potentia peccandi sit nobis a Deo vel a nobis. Videtur debuisse dicere, potentiae peccandi, pluraliter, quia actibus plurium potentiarum peccare contingit. — Sed dicendum, quod nulla potentia habet quod eliciat actum peccati, nisi inquantum est voluntas vel a voluntate mota; et ideo una potentia est secundum quam primo peccatum inest, scilicet voluntas vel liberum arbitrium.

Mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo. Hoc verum est, si sumatur voluntas pro actu voluntatis; non autem si sumatur pro potentia, quae est principium actus; et ideo similitudo nulla est, per quam a simili de potentia concludere volunt.

Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est. Videtur quod probatio Magistri nihil valeat: quia auctoritates sequentes non loquuntur de potentia peccandi, sed de potestate praelationis. — Sed dicendum quod in potestate praelationis, quae habitualis potentia est, includitur etiam habitualis potestas peccandi: quia propter potestatem praelationis multa peccata praelati facere possunt, quae non possent, si praelati non essent.

Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. Quae sit differentia inter regem et tyrannum, ex dictis in tertio articulo primae quaestionis apparet.

Sed sciendum est, Apostolum ibi loqui de saeculari potestate. Videtur quod solutio Magistri sit insufficiens: quia superius ostendit etiam potestatem nocendi quam diabolus habet, a Deo esse; et ita videtur quod si potestati est obediendum, quia potestas est a Deo, etiam diabolo sit obediendum. — Sed dicendum quod proculdubio auctoritas Apostoli tantum de potestate praelationis intelligitur; cujusmodi potestatem supra homines diabolus non habet; nisi inquantum cum eo quasi foedus ineunt, consentientes ei per peccatum, sicut (1) servi ejus effecti. Sed hoc pactum illicitum est; et ideo ex hoc non acquiritur debitum obediendi, sed pactum frangendum est; Isa. 28, 18: *Pactum vestrum cum inferno non stabit.* Unde non oportet ut omni potestati quae a Deo sit, obediatur, sed ei tantum quae a Deo est ad hoc instituta ut sibi debita obedientia impendatur, cujusmodi est sola praelationis potestas.

Contemne potestatem timendo majores potestates. Ex hoc videtur quod sit magis obediendum majori potestati quam minori (2).

1. Sed hoc videtur esse falsum. Quia in quibusdam magis obeditur uni quam alteri, et in quibusdam minus, sicut in quibusdam plus patri quam duci exercitus, et in quibusdam plus duci exercitus quam patri, ut in 9 Ethic. (cap. 2) dicitur. Ergo sequitur quod idem eodem sit major et minor.

2. Praeterea, Archiepiscopi potestas est major quam potestas Episcopi. Sed in quibusdam plus tenentur obedire subditi suis Episcopis quam Archiepiscopis. Ergo non semper majori potestati est obediendum magis.

3. Praeterea, Abbates monasteriorum subduntur Episcopis, nisi sint exempti. Ergo potestas Episcopi est major quam potestas Abbatis. Sed monachus tenetur plus obedire Abbati quam Episcopo. Ergo non semper majori potestati obediendum est magis.

4. Praeterea, potestas spiritualis est altior quam saecularis. Si ergo majori potestati magis est obediendum, praelatus spiritualis semper absolvere poterit a praecepto potestatis saecularis: quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori; et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris; et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda, ut in lib. de Causis (in princ.) dicitur: et sic (1) se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; sic etiam se habet potestas Imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia: quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur; unde ejus potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16. Et ideo in omnibus magis tenemur obedire Papae quam Episcopis vel Archiepiscopis, vel monachus Abbati, absque ulla distinctione. Potest iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae oriantur ex una quadam suprema potestate, quae unam alteri subdit secundum quod vult; et tunc una non est superior altera nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori: et hoc modo se habent potestates et Episcopi et Archiepiscopi descendentes a Papae potestate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens patrem esse superiorem in rebus familiaribus, et ducem in rebus bellicis; sed ei qui in omnibus superior est, scilicet Deo, simpliciter est magis obediendum, et ei qui vices Dei gerit plenarie.

Ad secundum dicendum, quod in illis in quibus magis obediendum est Episcopo quam Archiepiscopo; Archiepiscopus non est superior Episcopo, sed tantum in casibus determinatis a jure, in quibus ab Episcopo recurritur ad Archiepiscopum.

Ad tertium dicendum, quod monachus magis tenetur obedire Abbati quam Episcopo in illis quae ad statuta regulae pertinent; in his autem quae ad disciplinam Ecclesiasticam pertinent, magis tenetur Episcopo: quia in his Abbas est Episcopo suppositus.

Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub

(1) *Al.* sunt.

(2) *Ex his quae sequuntur, specialem Nicolaius conflat articulum post praemissos ordine quartum, cui sequentem apponit titulum.* Utrum potestati majori magis obediendum semper quam minori: *tum.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit semper magis obediendum potestati majori quam minori: quia in quibusdam etc. *In calce porro expositionis textus post illa verba,* quam minori, *haec assuit:* Sed an sit semper verum, articulo ultimo expendetur.

(1) *Al.* et sicut.

spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari.* Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est Sacerdos et Rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, Rex regum, et Dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen.

EXPLICIT VOLUMEN PRIMUM.

INDEX

DISTINCTIONUM QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUI IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

LIBER PRIMUS

DISTINCTIO VI.
pag. 56.

DISTINCTIO VII.
pag. 59.

DISTINCTIO VIII.
pag. 64.

DISTINCTIO IX.
pag. 82.

DISTINCTIO X.
pag. 89.

DISTINCTIO XI.
pag. 95.

DISTINCTIO XII.
pag. 99.

DISTINCTIO XIII.
pag. 103

DISTINCTIO XIV.
pag. 108.

DISTINCTIO XV.
pag. 115.

DISTINCTIO XVI.
pag. 127.

DISTINCTIO XVII.
pag. 134.

DISTINCTIO XVIII.
pag. 150.

DISTINCTIO XIX.
pag. 156.

DISTINCTIO XX.
pag. 174.

DISTINCTIO XXI.
pag. 178.

DISTINCTIO XXII.
pag. 184.

DISTINCTIO XXIII.
pag. 190.

DISTINCTIO XXIV.
pag. 198.

DISTINCTIO XXV.
pag. 206.

DISTINCTIO XXVI.
pag. 214.

DISTINCTIO XXVII.
pag. 223.

DISTINCTIO XXVIII.
pag. 232.

DISTINCTIO XXIX.
pag. 238.

DISTINCTIO XXX.
pag. 243.

DISTINCTIO XXXI.
pag. 247.

DISTINCTIO XXXVII.
pag. 294.

DISTINCTIO XXXVIII.
pag. 311.

DISTINCTIO XXXIX.
pag. 319.

DISTINCTIO XL.
pag. 326.

DISTINCTIO XLI.
pag. 333.

DISTINCTIO XLII.
pag. 340.

DISTINCTIO XLIII.
pag. 346.

DISTINCTIO XLIV.
pag. 352.

DISTINCTIO XLV.
pag. 357.

DISTINCTIO XLVI.
pag. 362.

DISTINCTIO XLVII.
pag. 369.

DISTINCTIO XLVIII.
pag. 374.

LIBER SECUNDUS

DISTINCTIO I.
pag. 382.

DISTINCTIO II.
pag. 401.

DISTINCTIO III.
pag. 409.

DISTINCTIO IV.
pag. 427.

DISTINCTIO V.
pag. 431.

DISTINCTIO VI.
pag. 437.

DISTINCTIO VII
pag. 443.

DISTINCTIO VIII.
pag. 452.

DISTINCTIO IX.
pag. 459.

DISTINCTIO X.
pag 471.

DISTINCTIO XI.
pag. 476.

DISTINCTIO XII.
pag. 487.

DISTINCTIO XIII.
pag. 496.

DISTINCTIO XIV.
pag. 504.

DISTINCTIO XV.
pag. 511.

DISTINCTIO XVI.
pag. 522.

DISTINCTIO XVII.
pag. 527.

DISTINCTIO XVIII.
pag. 540.

DISTINCTIO XIX.
pag. 552.

DISTINCTIO XX.
pag. 560.

DISTINCTIO XXI.
pag. 568.

DISTINCTIO XXII.
pag. 575.

DISTINCTIO XXIII.
pag. 583.

DISTINCTIO XXIV.
pag. 590.

DISTINCTIO XXV.
pag. 609.

DISTINCTIO XXVI.
pag. 618.

DISTINCTIO XXVII.
pag. 628.

DISTINCTIO XXVIII.
pag. 637.

DISTINCTIO XXIX.
pag. 645.

DISTINCTIO XXX.
pag. 652.

DISTINCTIO XXXI.
pag. 668.

DISTINCTIO XXXII.
pag. 675.

DISTINCTIO XXXIII.
pag. 684.

DISTINCTIO XXXIV.
pag. 693.

DISTINCTIO XXXV.
pag. 701.

DISTINCTIO XXXVI.
pag. 710.

DISTINCTIO XXXVII.
pag. 718.

DISTINCTIO XXXVIII.
pag. 727.

DISTINCTIO XXXIX.
pag. 734.

DISTINCTIO XL.
pag. 743.

DISTINCTIO XLI.
pag. 752.

DISTINCTIO XLII.
pag. 758.

DISTINCTIO XLIII.
pag. 773.

DISTINCTIO XLIV.
pag. 782.

